

UNIVERSITÉ SORBONNE NOUVELLE - PARIS 3

ECOLE DOCTORALE EUROPE LATINE - AMERIQUE LATINE (ED 122)

Institut des Hautes Etudes de l'Amérique Latine (IHEAL)

Centre de Recherche et de Documentation sur l'Amérique Latine (CREDAL)

DOCTORAT ETUDES SOCIALES ET LATINO-AMÉRICAINES

Auteur : William Mauricio BELTRÁN CELY

**PLURALISATION RELIGIEUSE ET CHANGEMENT
SOCIAL EN COLOMBIE**

**PLURALIZACIÓN RELIGIOSA Y CAMBIO SOCIAL EN
COLOMBIA**

Sous la direction de Jean-Pierre BASTIAN

Jury :

- **Véronique BOYER**, directrice de recherche au CNRS
- **Olivier COMPAGNON**, MCF / IHEAL Université Sorbonne Nouvelle - Paris 3
- **Rodolfo DE ROUX**, professeur émérite Université de Toulouse - Le Mirail

Soutenue à Paris le 17 janvier 2012

Résumé :

Bien que la Colombie ait longtemps été dominée par une culture catholique conservatrice, elle expérimente aujourd'hui une transformation rapide de son univers religieux. Ce processus est caractérisé par l'entrée en scène d'une multitude de nouvelles organisations religieuses. La présente étude vise à comprendre à la fois les causes de ce processus, et ses effets dans d'autres champs sociaux, notamment les champs politique et culturel. Cette recherche a été guidée par de nombreuses questions : Quelles ont pu être les causes du processus de pluralisation religieuse, et quels sont les facteurs —économiques, politiques, démographiques, culturels— qui lui sont associés ? Comment se manifeste la pluralisation religieuse dans les contextes ruraux, urbains et indigènes ? Quel a été l'impact de la pluralisation religieuse dans les champs culturel et politique ?

La présente thèse cherche à établir la sécularisation et la modernisation de la société colombienne comme les principales causes de la pluralisation religieuse. Cette pluralisation suit les affinités et les inerties culturelles : la plupart des fidèles qui désertent l'Eglise catholique émigrent vers des mouvements religieux similaires ou analogues, principalement au bénéfice du mouvement pentecôtiste. La pluralisation religieuse favorise la montée en puissance d'entrepreneurs religieux indépendants de type charismatique. Les leaders religieux qui réussissent le mieux voient dans le capital religieux accumulé un capital rentable dans d'autres champs sociaux, en particulier le champ politique. Ainsi, la pluralisation religieuse a ouvert les portes du pouvoir politique à de nouveaux acteurs sociaux.

Mots clés :

Colombie, religion, sécularisation, sectes, pluralisation religieuse, changement social.

Resumen:

Si bien Colombia ha estado históricamente dominada por la cultura católica conservadora, experimenta una rápida transformación de su universo religioso, proceso caracterizado por la puesta en escena de una multitud de nuevas organizaciones religiosas. El presente estudio tiene como objetivo comprender las causas de este proceso y sus efectos en otros campos sociales, particularmente en los campos político y cultural. Numerosas preguntas orientaron la investigación: ¿Qué causas impulsaron el proceso de pluralización religiosa, y qué factores —políticos, económicos, demográficos, culturales— le están asociados? ¿Cómo se manifiesta la pluralización religiosa en los contextos rurales, urbanos e indígenas? ¿Cuál ha sido el impacto de la pluralización religiosa en los campos cultural y político?

La presente tesis observa la secularización y la modernización de la sociedad colombiana como las principales causas de la pluralización religiosa. Esta sigue los caminos de la afinidad y de las inercias culturales: la mayoría de los fieles que desertan de la Iglesia católica emigran hacia movimientos religiosos similares o afines, beneficiando sobre todo al movimiento pentecostal. La pluralización religiosa favorece el ascenso de empresarios religiosos independientes de tipo carismático. Los líderes religiosos más exitosos ven en el capital religioso acumulado un capital rentable en otros campos sociales, especialmente en el campo político. De esta manera, la pluralización religiosa ha abierto las puertas del poder político a nuevos actores sociales.

Palabras claves:

Colombia, religión, secularización, sectas, pluralización religiosa, cambio social.

Abstract :

Religious Pluralisation and Social Change in Colombia

While Colombia has traditionally been dominated by a conservative Catholic culture, its religious milieu has gone through a rapid transformation characterised by the growth of many new religious organisations. This study will aim to more deeply understand the causes of this transformation and its effects in other social fields, notably in the political and cultural field. A large multitude of questions have shaped the research: Which causes have contributed and driven this religious pluralisation and which factors — political, economic demographic or cultural— are associated with it? How has this religious pluralisation manifested itself in rural, urban and indigenous contexts? What has been the impact of the religious pluralisation in the cultural and political fields?

The present thesis will outline the ways in which the processes of secularisation and modernisation on Columbian society are the principle causes of this religious pluralisation and how this pluralisation involves different cultural affinities and forms of cultural inertia. Furthermore, most of the believers who abandon the Catholic Church integrate themselves within similar or related religious movements preferring above all the Pentecostal movement. Moreover, this pluralisation leads to an increased promotion of religious entrepreneurs of an independent and charismatic nature. The best performing religious leaders identify in their accumulated religious reputation a form of capital profitable in other social fields, particularly the political field. Consequently, religious pluralism has opened the doors of political power of new social actors.

Key words:

Colombia, religion, secularisation, sects, religious pluralisation, social change.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco al profesor Jean-Pierre Bastian por su compromiso como director de esta tesis, a la profesora Clemencia Tejeiro por sus comentarios y correcciones, a Felicie Thiard por la corrección de la versión en francés, a Liliana Castiblanco, Laura Gómez, Yira Lazala, Gina Reyes, Bibiana Ortega y Raúl Aramendi, por su colaboración en la recolección y sistematización de la información. Asimismo agradezco a Colciencias y a la Universidad Nacional de Colombia por la beca y la comisión de estudios que hicieron posible la elaboración de este proyecto en optimas condiciones. Por último, agradezco a la Escuela de Política y Relaciones Internaciones de la Universidad Sergio Arboleda por financiar la investigación cuantitativa.

TABLA DE CONTENIDO

AGRADECIMIENTOS	7
TABLA DE CONTENIDO	9
ÍNDICE DE TABLAS	17
ÍNDICE DE ABREVIATURAS	21
1 INTRODUCCIÓN	25
1.1 CONSTRUCCIÓN DEL OBJETO DE ESTUDIO	27
1.1.1 LAS DINÁMICAS DE LA GLOBALIZACIÓN	27
1.1.2 ASPECTOS DEMOGRÁFICOS Y REGIONALES	28
1.1.3 EL CONFLICTO ARMADO INTERNO	29
1.2 ESTADO DE LA INVESTIGACIÓN	30
1.2.1 LA PLURALIZACIÓN RELIGIOSA EN AMÉRICA LATINA	30
1.2.2 EL CASO COLOMBIANO	42
1.3 MARCO TEÓRICO	50
1.3.1 EL PARADIGMA DE LA SECULARIZACIÓN	51
1.3.2 LA TEORÍA DEL «CAMPO RELIGIOSO»	64
1.3.3 LA TEORÍA DEL MERCADO RELIGIOSO	71
1.4 TESIS	83
1.5 METODOLOGÍA	85
1.6 ESQUEMA GENERAL DE LA OBRA	88
2 SOCIO-GÉNESIS DEL PROCESO DE PLURALIZACIÓN RELIGIOSA	91
2.1 ANTECEDENTES	91
2.2 LOS PRIMEROS AÑOS DE LA REPÚBLICA	93
2.3 LA REFORMA LIBERAL Y LAS PRIMERAS LUCHAS POR LA LAICIZACIÓN	94
2.3.1 LA CONSTITUCIÓN DE RIONEGRO (1863)	95
2.3.2 PROTESTANTES, FRANCMASONES Y MUSULMANES EN EL SIGLO XIX	97
2.4 EL FRACASO DEL PROYECTO LAICO DE LOS LIBERALES	102
2.5 LA CONSTITUCIÓN DE 1886	105
2.6 EL RÉGIMEN CONSERVADOR (1886-1930)	108

2.6.1	LA SITUACIÓN SOCIAL A PRINCIPIOS DEL SIGLO XX	110
2.6.2	LOS PRIMEROS INDICIOS DEL PROCESO DE MODERNIZACIÓN	111
2.6.3	LOS PROTESTANTES EN LOS PRIMEROS AÑOS DEL SIGLO XX	114
2.7	EL PERÍODO LIBERAL (1930-1946)	119
2.7.1	LAS REFORMAS LIBERALES	120
2.7.2	LA EXPANSIÓN PROTESTANTE DURANTE EL PERÍODO LIBERAL (1930-1946)	122
2.7.3	LA REACCIÓN CATÓLICA A LAS REFORMAS LIBERALES	125
2.8	«LA VIOLENCIA» (1948-1957)	133
2.8.1	LA PERSECUCIÓN RELIGIOSA	134
2.8.2	EL GOBIERNO DE ROJAS PINILLA (1953-1957)	137
2.9	EL FRENTE NACIONAL (1958-1974)	139
2.9.1	SECULARIZACIÓN Y PLURALIZACIÓN RELIGIOSA	141
2.9.2	CONCILIO VATICANO II Y TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN	148
2.10	RECAPITULACIÓN: DEL MONOPOLIO A LA PLURALIDAD	152
3	<u>LÓGICAS DE LA PLURALIZACIÓN DEL CAMPO RELIGIOSO COLOMBIANO</u>	157
3.1	DESCRIPCIÓN CUANTITATIVA DE LA PLURALIZACIÓN RELIGIOSA	158
3.1.1	FILIACIÓN RELIGIOSA	165
3.1.2	CAMBIO RELIGIOSO Y EDAD	171
3.1.3	EL CATOLICISMO PASIVO O NOMINAL	172
3.1.4	«MINORÍAS RELIGIOSAS ACTIVAS»	173
3.1.5	LA NEBULOSA MÍSTICO-ESOTÉRICA	175
3.1.6	PLURALIZACIÓN RELIGIOSA Y PLURALISMO SOCIAL	184
3.1.7	CIENCIA Y RELIGIÓN	187
3.2	TIPIFICACIÓN DE LOS ACTORES QUE COMPITEN EN EL CAMPO RELIGIOSO	189
3.2.1	LA IGLESIA CATÓLICA	191
3.2.2	EL CATOLICISMO POPULAR	195
3.2.3	LOS NUEVOS MOVIMIENTOS RELIGIOSOS (NMR)	198
3.2.4	LOS NMR EN PROCESO DE RUTINIZACIÓN	201
3.2.5	EL MOVIMIENTO PENTECOSTAL	207
3.2.6	PENTECOSTALISMOS EN VÍA DE RUTINIZACIÓN Y PROTESTANTISMOS EN VÍA DE PENTECOSTALIZACIÓN	223
3.3	SOCIOGRAFÍA DE LA PLURALIZACIÓN RELIGIOSA	231
3.3.1	PLURALIZACIÓN RELIGIOSA Y CLASE SOCIAL	233
3.3.2	DIFERENCIAS REGIONALES DE LA PLURALIZACIÓN RELIGIOSA	238
3.4	LA PLURALIZACIÓN RELIGIOSA EN LAS CIUDADES	243
3.4.1	LOS NMR COMO FUENTES DE SENTIDO	244

3.4.2	LOS NMR COMO FAMILIAS SUSTITUTAS Y COMUNIDADES TERAPÉUTICAS	245
3.4.3	LOS NMR COMO ESPACIOS DE CONSTRUCCIÓN DE NUEVAS SOLIDARIDADES	247
3.4.4	LOS NMR COMO ESPACIOS DE FORMACIÓN DE PRÁCTICAS QUE AYUDAN A MEJORAR LAS CONDICIONES DE EXISTENCIA	247
3.4.5	PROYECTOS SOCIALES DE LOS NMR	248
3.4.6	LOS NMR COMO REFUGIO FRENTE A LA VIOLENCIA	252
3.4.7	PLURALIZACIÓN RELIGIOSA ENTRE LOS ESTRATOS MEDIOS URBANOS	253
3.4.8	PLURALIZACIÓN RELIGIOSA ENTRE LOS ESTRATOS SOCIALES ALTOS	253
3.5	PLURALIZACIÓN RELIGIOSA, MUJER Y FAMILIA	254
3.5.1	PARTICIPACIÓN DE LAS MUJERES EN EL LIDERAZGO DE LOS NMR	257
3.5.2	PLURALIZACIÓN RELIGIOSA Y MACHISMO	260
3.6	LA PLURALIZACIÓN RELIGIOSA EN ZONAS RURALES Y DE COLONIZACIÓN	261
3.6.1	LA PLURALIZACIÓN RELIGIOSA EN LA REGIÓN DEL URABÁ	262
3.6.2	PLURALIZACIÓN RELIGIOSA Y RECOMPOSICIÓN DE LAS IDENTIDADES EN EL URABÁ	264
3.6.3	LA PLURALIZACIÓN RELIGIOSA EN EL MAGDALENA MEDIO	266
3.6.4	LOS NMR Y EL CONFLICTO ARMADO EN EL MAGDALENA MEDIO	268
3.7	LA PLURALIZACIÓN RELIGIOSA ENTRE LAS COMUNIDADES INDÍGENAS	271
3.7.1	EL INSTITUTO LINGÜÍSTICO DE VERANO Y LA MISIÓN NUEVAS TRIBUS ENTRE LOS INDÍGENAS DE LA AMAZONÍA	272
3.7.2	LOS NMR ENTRE LOS INDÍGENAS DEL CAUCA	276
3.7.3	LOS NMR Y EL MOVIMIENTO INDÍGENA DEL CAUCA	279
3.7.4	LOS NMR ENTRE LOS INDÍGENAS DE LA GUAJIRA	281
3.7.5	LOS PENTECOSTALISMOS ÉTNICOS	285
3.7.6	ALGUNAS CONCLUSIONES SOBRE EL PROCESO DE PLURALIZACIÓN RELIGIOSA ENTRE LOS INDÍGENAS	288
3.8	RECAPITULACIÓN: LÓGICAS DE LA PLURALIZACIÓN RELIGIOSA	291
4	PLURALIZACIÓN RELIGIOSA Y LÓGICAS DE MERCADO	297
4.1	LAS MEGAIGLESIAS PENTECOSTALES	300
4.1.1	LAS MEGAIGLESIAS EN COLOMBIA	301
4.1.2	CLAVES DEL ÉXITO DE LAS MEGAIGLESIAS	304
4.1.3	LAS MEGAIGLESIAS COMO ORGANIZACIONES RELIGIOSAS NO DENOMINACIONALES	325
4.1.4	LAS MEGAIGLESIAS Y LA SEGMENTACIÓN DEL MERCADO PENTECOSTAL	330
4.2	EMPRESAS RELIGIOSAS CENTRALIZADAS MULTISEDES	335
4.2.1	CRUZADA ESTUDIANTIL Y PROFESIONAL DE COLOMBIA	337
4.2.2	IGLESIA DE DIOS MINISTERIAL DE JESUCRISTO INTERNACIONAL	338
4.2.3	IGLESIA UNIVERSAL DEL REINO DE DIOS	339

4.3	LA INFORMALIDAD RELIGIOSA	342
4.4	LA REACCIÓN CATÓLICA FRENTE AL PROCESO DE PLURALIZACIÓN RELIGIOSA	345
4.4.1	LA NUEVA EVANGELIZACIÓN	348
4.4.2	LA REVITALIZACIÓN DE LA VIDA COMUNITARIA Y DE LAS ASOCIACIONES DE LAICOS	352
4.4.3	EL MOVIMIENTO CATÓLICO DE RENOVACIÓN CARISMÁTICA	357
4.4.4	LA OFERTA CATÓLICA EN LOS MEDIOS MASIVOS DE COMUNICACIÓN	361
4.4.5	LA IGLESIA CATÓLICA Y LA AGENDA PÚBLICA	364
4.5	RECAPITULACIÓN: EMPODERAMIENTO DEL ACTOR INDIVIDUAL EN EL NUEVO ESCENARIO DE LA PLURALIZACIÓN RELIGIOSA	366
5	PLURALIZACIÓN RELIGIOSA Y POLÍTICA ELECTORAL	371
5.1	CIFRAS SOBRE CAMBIO RELIGIOSO Y POLÍTICA	372
5.1.1	¿IZQUIERDA O DERECHA?	375
5.1.2	FRECUENCIA DE LA PARTICIPACIÓN ELECTORAL	377
5.1.3	INFLUENCIA DE LOS LÍDERES RELIGIOSOS SOBRE EL VOTO	379
5.2	EL INGRESO DE LOS PENTECOSTALES AL CAMPO POLÍTICO	384
5.3	LA CONSTITUCIÓN DE 1991	390
5.4	¿QUE TAN PLURALISTA ES LA CONSTITUCIÓN DE 1991?	395
5.5	LOS PENTECOSTALES EN LAS CONTIENDAS ELECTORALES (1991-2010)	397
5.5.1	ELECCIONES PARA AUTORIDADES REGIONALES 1992	398
5.5.2	ELECCIONES PARLAMENTARIAS 1994	401
5.5.3	ELECCIONES PARA AUTORIDADES REGIONALES 1997	402
5.5.4	ELECCIONES PARLAMENTARIAS 1998	405
5.5.5	ELECCIONES PARA AUTORIDADES REGIONALES 2000	407
5.5.6	ELECCIONES PARLAMENTARIAS 2002	408
5.5.7	ELECCIONES PARA AUTORIDADES REGIONALES 2003	411
5.5.8	LA REFORMA POLÍTICA DE 2003	412
5.5.9	ELECCIONES PARLAMENTARIAS 2006	413
5.5.10	EL PARAMILITARISMO Y LA POLÍTICA PENTECOSTAL	416
5.5.11	ELECCIONES PARA AUTORIDADES REGIONALES 2007	420
5.5.12	ELECCIONES PARLAMENTARIAS 2010	422
5.6	LOS PENTECOSTALES EN LAS ELECCIONES PRESIDENCIALES	426
5.7	MECANISMOS PARA RECONVERTIR EL CAPITAL RELIGIOSO EN CAPITAL POLÍTICO	431
5.7.1	LAS ORGANIZACIONES PENTECOSTALES COMO MAQUINARIAS POLÍTICAS	432

5.7.2	PROBLEMAS ÉTICOS ALREDEDOR DE LA PARTICIPACIÓN DE LOS EVANGÉLICOS EN LA POLÍTICA ELECTORAL	436
5.8	LA AGENDA POLÍTICA DE LOS PENTECOSTALES	437
5.8.1	LA PARTICIPACIÓN POLÍTICA DE LOS PENTECOSTALES COMO MECANISMO DE ACCESO AL MISMO ESTATUS DE LA IGLESIA CATÓLICA	437
5.8.2	LA PARTICIPACIÓN POLÍTICA DE LOS PENTECOSTALES COMO ESTRATEGIA PARA DEFENDER LOS «VALORES EVANGÉLICOS»	439
5.8.3	UNA AGENDA CON «PERSPECTIVA DE GÉNERO»	442
5.8.4	LOS PENTECOSTALES Y LA LUCHA CONTRA LA CORRUPCIÓN Y LA IMPUNIDAD	445
5.9	RECAPITULACIÓN: ¿OPORTUNISMO O PROYECTO POLÍTICO?	446
5.9.1	PENTECOSTALES EN LA POLÍTICA: OPORTUNISMO Y ANSIAS DE PODER	447
5.9.2	MOVIMIENTOS PENTECOSTALES CON UN PROYECTO POLÍTICO	450
5.9.3	EL VOTO PENTECOSTAL ¿UN VOTO CAUTIVO?	455
5.9.4	CONSIDERACIONES FINALES SOBRE PENTECOSTALISMO Y POLÍTICA	457
6	CONCLUSIONES GENERALES	459
6.1	SECULARIZACIÓN E INSTAURACIÓN DE UN MERCADO RELIGIOSO DE LIBRE COMPETENCIA	462
6.2	PLURALIZACIÓN RELIGIOSA Y CAMBIO SOCIAL	465
6.3	CONSECUENCIAS DE LA PLURALIZACIÓN RELIGIOSA EN EL CAMPO POLÍTICO	469
	BIBLIOGRAFÍA	473
	LIBROS Y ARTÍCULOS	473
	TESIS Y MONOGRAFÍAS	497
	OTROS DOCUMENTOS CONSULTADOS	499
	PUBLICACIONES PERIÓDICAS	502
	PRINCIPALES PÁGINAS WEB CONSULTADAS	509
	ANEXOS	517
	ANEXO 1: MAPA DE UBICACIÓN Y ZONAS DE INFLUENCIA DE BOGOTÁ, MEDELLÍN, CALI Y BARRANQUILLA	517
	ANEXO 2: MAPA DE UBICACIÓN DEL MAGDALENA MEDIO	518
	ANEXO 3: MAPA DE UBICACIÓN DE LA REGIÓN DEL URABÁ	519
	ANEXO 4: MAPA DE UBICACIÓN DE LA GUAJIRA Y DE LA CIUDAD DE MAICAO	520
	ANEXO 5: MAPA DE UBICACIÓN DE LA AMAZONÍA COLOMBIANA	521
	ANEXO 6: LISTA DE ENTREVISTAS REALIZADAS	522

ANEXO 7: AGENCIAS MISIONERAS PROTESTANTES QUE ENTRARON AL PAÍS ENTRE 1930 Y 1946	526
ANEXO 8: DENOMINACIONES EVANGÉLICAS O NUEVOS MOVIMIENTOS RELIGIOSOS QUE SE ESTABLECIERON EN EL PAÍS ENTRE 1946-1985	527
ANEXO 9: LISTADO DE ORGANIZACIONES QUE ERAN PARTE DE LA CEDEC EN 1963	528
ANEXO 10: LISTADO DE LAS ORGANIZACIONES QUE ERAN PARTE DE LA CEDEC EN 1979	529
ANEXO 11: LA POBLACIÓN COLOMBIANA ENTRE 1938-1993	530
ANEXO 12: DISTRIBUCIÓN DE CATÓLICOS Y PROTESTANTES EN AMÉRICA LATINA EN 1960	531
ANEXO 13: CÁLCULO DE FACTORES DE CRECIMIENTO EVANGÉLICO EN AMÉRICA LATINA DESDE 1960 HASTA 1985 CON UNA EXTRAPOLACIÓN HASTA EL 2010	533
ANEXO 14: EVOLUCIÓN DEL CRECIMIENTO DE LA POBLACIÓN PROTESTANTE EN COLOMBIA DURANTE EL SIGLO XX	534
ANEXO 15: FICHA TÉCNICA Y DESCRIPTORES DE LA ENCUESTA	535
ANEXO 16: DESCRIPCIÓN DE LAS CIUDADES EN LAS QUE FUE APLICADA LA ENCUESTA	538
ANEXO 17: CUESTIONARIO DE LA ENCUESTA	540
ANEXO 18: POSICIÓN DE LOS COLOMBIANOS FRENTE A LA LEGALIZACIÓN DEL MATRIMONIO ENTRE HOMOSEXUALES	544
ANEXO 19: POSICIÓN DE LOS COLOMBIANOS FRENTE A LA COMPLETA LEGALIZACIÓN DEL ABORTO	549
ANEXO 20: POSICIÓN DE LOS COLOMBIANOS FRENTE A LA TEORÍA DE LA EVOLUCIÓN DE DARWIN	552
ANEXO 21: TENDENCIAS DE LOS COLOMBIANOS RESPECTO A LA VENERACIÓN DE VÍRGENES Y SANTOS	554
ANEXO 22: TENDENCIAS DE LA PLURALIZACIÓN RELIGIOSA DISCRIMINADAS POR SEXO	558
ANEXO 23: USO DE LOS MEDIOS MASIVOS DE COMUNICACIÓN CON PROPÓSITOS RELIGIOSOS	560
ANEXO 24: ALGUNAS ÓRDENES RELIGIOSAS CATÓLICAS PRESENTES EN COLOMBIA	564
ANEXO 25: ALGUNAS UNIVERSIDADES CATÓLICAS EN COLOMBIA	566
ANEXO 26: ALGUNOS COLEGIOS CATÓLICOS EN COLOMBIA	567
ANEXO 27: ALGUNOS DE LOS SANTUARIOS CATÓLICOS MÁS VISITADOS EN COLOMBIA	569
ANEXO 28: UBICACIÓN DE LAS CONGREGACIONES PRESBITERIANAS EN COLOMBIA	570
ANEXO 29: UBICACIÓN DE LAS CONGREGACIONES LUTERANAS EN COLOMBIA	571
ANEXO 30: UBICACIÓN DE LAS CONGREGACIONES ANABAPTISTAS EN COLOMBIA	572
ANEXO 31: UBICACIÓN DE LAS CONGREGACIONES EPISCOPALES EN COLOMBIA	572
ANEXO 32: UBICACIÓN DE LAS CONGREGACIONES BAUTISTAS EN COLOMBIA	573
ANEXO 33: UBICACIÓN DE LAS CONGREGACIONES METODISTAS EN COLOMBIA	574
ANEXO 34: UBICACIÓN DE LAS CONGREGACIONES DE LAS ORGANIZACIONES NACIDAS EN EL MOVIMIENTO DE SANTIDAD	575

ANEXO 35: UBICACIÓN DE OTRAS ORGANIZACIONES EVANGÉLICAS EN COLOMBIA	577
ANEXO 36: UBICACIÓN DE LAS CONGREGACIONES DE LAS ORGANIZACIONES PENTECOSTALES DE ORIGEN NORTEAMERICANO	579
ANEXO 37: UBICACIÓN DE LAS CONGREGACIONES PENTECOSTALES ENDÓGENAS	588
ANEXO 38: UBICACIÓN DE LAS SEDES DE OTRAS ORGANIZACIONES PENTECOSTALES TRANSNACIONALES DE ORIGEN LATINOAMERICANO	598
ANEXO 39: UBICACIÓN DE LAS CONGREGACIONES ADVENTISTAS EN COLOMBIA	602
ANEXO 40: UBICACIÓN DE LAS CAPILLAS MORMONAS EN COLOMBIA	603
ANEXO 41: NÚMERO DE LUGARES DEDICADOS AL CULTO EN COLOMBIA	605
ANEXO 42: ALGUNAS ORGANIZACIONES EVANGÉLICAS EN LA AMAZONÍA COLOMBIANA	606
ANEXO 43: ASENTAMIENTOS INDÍGENAS VISITADOS POR SOPHIE MÜLLER	608
ANEXO 44: COMISIÓN DE RESTAURACIÓN VIDA Y PAZ DE CEDECOL	609
ANEXO 45: SERVICIOS QUE OFRECEN LAS MEGAIGLESIAS EN SUS PÁGINAS WEB	611
ANEXO 46: EMPRESAS ADJUNTAS A LAS ORGANIZACIONES RELIGIOSAS CENTRALIZADAS MULTISEDES	613
ANEXO 47: SERVICIOS OFRECIDOS POR LAS ORGANIZACIONES RELIGIOSAS MULTISEDES EN SUS PÁGINAS WEB	614
ANEXO 48: ENCUENTRO SOBRE PENTECOSTALISMO CON EXPERTOS Y OBISPOS RESPONSABLES DE ECUMENISMO Y DIÁLOGO INTERRELIGIOSO DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE CELAM (2010)	615
ANEXO 49: CANDIDATOS PENTECOSTALES EN LAS ELECCIONES PARLAMENTARIAS 1991-2010	617
<u>VERSION RESUME DE LA THESE EN FRANÇAIS</u>	621
INTRODUCTION	621
THESE	623
SCHEMA GENERAL DE L'OUVRAGE	626
SOCIO-GENESE DU PROCESSUS DE PLURALISATION RELIGIEUSE	627
LOGIQUES DE LA PLURALISATION DU CHAMP RELIGIEUX COLOMBIEN	632
SOCIOGRAPHIE DE LA PLURALISATION RELIGIEUSE	634
QUELQUES CONCLUSIONS SUR LE PROCESSUS DE PLURALISATION RELIGIEUSE CHEZ LES INDIGENES	639
PLURALISATION RELIGIEUSE ET LOGIQUES DE MARCHÉ	642
PLURALISATION RELIGIEUSE ET POLITIQUE ELECTORALE	645
L'ARRIVEE DES PENTECOTISTES DANS LE CHAMP POLITIQUE	646
LA CONSTITUTION DE 1991	650
LA CONSTITUTION DE 1991 EST-ELLE VRAIMENT PLURALISTE ?	653
OPPORTUNISME OU PROJET POLITIQUE ?	656
LE VOTE PENTECOTISTE : UN VOTE CAPTIF ?	663
CONCLUSIONS	667

SECULARISATION ET INSTAURATION D'UN MARCHÉ RELIGIEUX COMPÉTITIF	670
PLURALISATION RELIGIEUSE ET CHANGEMENT SOCIAL	674
CONSEQUENCES DE LA PLURALISATION RELIGIEUSE DANS LE CHAMP POLITIQUE	678

ÍNDICE DE TABLAS

TABLA 1. AGENCIAS MISIONERAS PROTESTANTES QUE ENTRARON AL PAÍS ENTRE 1886-1930.....	116
TABLA 2. ¿USTED SE CONSIDERA: CREYENTE, ATEO O AGNÓSTICO?.....	159
TABLA 3. ¿QUE TAN IMPORTANTE ES LA RELIGIÓN EN SU VIDA?	159
TABLA 4. CREYENTES, ATEOS Y AGNÓSTICOS / DISTRIBUCIÓN POR SEXO	160
TABLA 5 ¿QUE TAN IMPORTANTE ES LA RELIGIÓN EN SU VIDA? / DISTRIBUCIÓN POR SEXO	161
TABLA 6 ¿ES USTED MIEMBRO DE UNA IGLESIA O GRUPO RELIGIOSO?.....	161
TABLA 7. CREYENTES, ATEOS Y AGNÓSTICOS / DISTRIBUCIÓN POR EDAD	162
TABLA 8 ¿QUE TAN IMPORTANTE ES LA RELIGIÓN EN SU VIDA? / DISTRIBUCIÓN POR EDAD	163
TABLA 9. ¿ES USTED MIEMBRO DE UNA IGLESIA O GRUPO RELIGIOSO? / DISTRIBUCIÓN POR EDAD.....	164
TABLA 10. FRECUENCIA DE ASISTENCIA A CULTOS RELIGIOSOS / DISTRIBUCIÓN POR EDAD.....	164
TABLA 11. ¿DE QUÉ RELIGIÓN SE CONSIDERA?	166
TABLA 12 ¿SE HA CAMBIADO USTED DE RELIGIÓN?.....	167
TABLA 13. ¿SE HA CAMBIADO USTED DE RELIGIÓN? / DISTRIBUCIÓN POR FILIACIÓN RELIGIOSA.....	167
TABLA 14. ¿CUÁL FUE SU RELIGIÓN ANTERIOR? / DISTRIBUCIÓN POR FILIACIÓN RELIGIOSA.....	168
TABLA 15. ¿HA CONSIDERADO LA POSIBILIDAD DE CAMBIAR DE RELIGIÓN?.....	169
TABLA 16. ¿HA CONSIDERADO LA POSIBILIDAD DE CAMBIAR DE RELIGIÓN? / DISTRIBUCIÓN POR FILIACIÓN RELIGIOSA	170
TABLA 17. ¿A CUAL RELIGIÓN SE CAMBIARÍA?	170
TABLA 18. FILIACIÓN RELIGIOSA DISCRIMINADA POR EDAD.....	171
TABLA 19. ¿HA CONSIDERADO LA POSIBILIDAD DE CAMBIAR DE RELIGIÓN? / DISTRIBUCIÓN POR EDAD.....	172
TABLA 20. ¿ES USTED MIEMBRO DE UNA IGLESIA O GRUPO RELIGIOSO? / DISTRIBUCIÓN POR FILIACIÓN RELIGIOSA	173
TABLA 21. ¿PRACTICANTE O NO PRACTICANTE? / DISTRIBUCIÓN POR FILIACIÓN RELIGIOSA	174
TABLA 22. ¿QUE TAN IMPORTANTE ES LA RELIGIÓN EN SU VIDA? / DISTRIBUCIÓN POR FILIACIÓN RELIGIOSA.....	174
TABLA 23. ¿CON QUE FRECUENCIA ASISTE A CULTOS RELIGIOSOS? / DISTRIBUCIÓN POR FILIACIÓN RELIGIOSA.....	175
TABLA 24. ¿CREE USTED EN LA REENCARNACIÓN?.....	177
TABLA 25. ¿CREE USTED EN LA REENCARNACIÓN? / DISTRIBUCIÓN POR RELIGIÓN	177
TABLA 26. ¿PRACTICA HABITUALMENTE YOGA?	178
TABLA 27. ¿PRACTICA HABITUALMENTE MEDITACIÓN TRASCENDENTAL?.....	178
TABLA 28. ¿PRACTICA HABITUALMENTE YOGA? / DISTRIBUCIÓN POR RELIGIÓN.....	179
TABLA 29 ¿PRACTICA HABITUALMENTE MEDITACIÓN TRASCENDENTAL? / DISTRIBUCIÓN POR RELIGIÓN	179
TABLA 30. ¿PRACTICA HABITUALMENTE YOGA? / DISTRIBUCIÓN POR ESTRATO	180
TABLA 31. ¿PRACTICA HABITUALMENTE MEDITACIÓN TRASCENDENTAL? / DISTRIBUCIÓN POR ESTRATO.....	181
TABLA 32. ¿PRACTICA HABITUALMENTE YOGA? / DISTRIBUCIÓN POR NIVEL EDUCATIVO.....	181

TABLA 33. ¿PRACTICA HABITUALMENTE MEDITACIÓN TRASCENDENTAL? / DISTRIBUCIÓN POR NIVEL EDUCATIVO	182
TABLA 34. ¿SE HA SENTIDO DISCRIMINADO A CAUSA DE SUS CREENCIAS RELIGIOSAS?	185
TABLA 35. ¿SE HA SENTIDO DISCRIMINADO A CAUSA DE SUS CREENCIAS RELIGIOSAS? / DISTRIBUCIÓN POR FILIACIÓN RELIGIOSA	186
TABLA 36. ¿CREE USTED EN LA TEORÍA DE LA EVOLUCIÓN DE DARWIN?	188
TABLA 37 ¿CREE USTED EN LA TEORÍA DE LA EVOLUCIÓN? / DISTRIBUCIÓN POR FILIACIÓN RELIGIOSA.....	189
TABLA 38. TIPIFICACIÓN DE LOS ACTORES QUE COMPITEN EN EL CAMPO RELIGIOSO	200
TABLA 39. PROTESTANTES HISTÓRICOS EN COLOMBIA	201
TABLA 40. ALGUNAS DENOMINACIONES EVANGÉLICAS EN COLOMBIA	203
TABLA 41. ADVENTISTAS, MORMONES Y TESTIGOS DE JEHOVÁ	206
TABLA 42. CURVA DE CRECIMIENTO DE LOS TESTIGOS DE JEHOVÁ EN COLOMBIA CON BASE EN EL NÚMERO DE PREDICADORES PUERTA A PUERTA	207
TABLA 43. ALGUNAS ORGANIZACIONES PENTECOSTALES DE ORIGEN NORTEAMERICANO	220
TABLA 44. ALGUNAS ORGANIZACIONES PENTECOSTALES COLOMBIANAS	222
TABLA 45. NIVEL EDUCATIVO DE LOS PASTORES EVANGÉLICOS	226
TABLA 46. FORMACIÓN TEOLÓGICA DE LOS PASTORES EVANGÉLICOS	227
TABLA 47. PRACTICANTES, ATEOS Y AGNÓSTICOS / DISTRIBUCIÓN POR ESTRATO	234
TABLA 48. PRACTICANTES, ATEOS Y AGNÓSTICOS / DISTRIBUCIÓN POR NIVEL EDUCATIVO	234
TABLA 49. ¿QUE TAN IMPORTANTE ES LA RELIGIÓN EN SU VIDA? / DISTRIBUCIÓN POR ESTRATO	235
TABLA 50. ¿QUE TAN IMPORTANTE ES LA RELIGIÓN EN SU VIDA? / DISTRIBUCIÓN POR NIVEL EDUCATIVO	235
TABLA 51. ¿ES USTED MIEMBRO DE UNA IGLESIA O GRUPO RELIGIOSO? / DISTRIBUCIÓN POR ESTRATO.....	236
TABLA 52. ¿CON QUE FRECUENCIA ASISTE A CULTOS RELIGIOSOS? / DISTRIBUCIÓN POR ESTRATO	237
TABLA 53. FILIACIÓN RELIGIOSA / DISTRIBUCIÓN POR ESTRATO	237
TABLA 54. FILIACIÓN RELIGIOSA / DISTRIBUCIÓN POR NIVEL EDUCATIVO	238
TABLA 55. PRACTICANTES, ATEOS Y AGNÓSTICOS / DISTRIBUCIÓN POR CIUDAD O REGIÓN.....	239
TABLA 56 ¿CON QUE FRECUENCIA ASISTE A CULTOS RELIGIOSOS? / DISTRIBUCIÓN POR CIUDAD O REGIÓN.....	240
TABLA 57. ¿QUE TAN IMPORTANTE ES LA RELIGIÓN EN SU VIDA? / DISTRIBUCIÓN POR CIUDAD O REGIÓN	240
TABLA 58. FILIACIÓN RELIGIOSA / DISTRIBUCIÓN POR CIUDAD O REGIÓN.....	242
TABLA 59. ALGUNAS ONG DE LOS NMR	249
TABLA 60. ALGUNAS MEGAIGLESIAS PENTECOSTALES LIDERADAS POR PAREJAS PASTORALES	260
TABLA 61. AÑO DE INGRESO DE ALGUNAS ORGANIZACIONES EVANGÉLICAS A BARRANCABERMEJA.....	267
TABLA 62. ALGUNAS MEGAIGLESIAS EN COLOMBIA.....	302
TABLA 63. EMPRESAS ADJUNTAS A LAS MEGAIGLESIAS.....	307
TABLA 64. ¿PARTICIPA EN ALGUNA PRÁCTICA O RECIBE INFORMACIÓN RELIGIOSA A TRAVÉS DE LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN?	315
TABLA 65. ¿PARTICIPA EN ALGUNA PRÁCTICA RELIGIOSA A TRAVÉS DE LOS MEDIOS MASIVOS DE COMUNICACIÓN? / DISTRIBUCIÓN POR FILIACIÓN RELIGIOSA	316
TABLA 66. ALGUNAS ESTACIONES DE RADIO AL SERVICIO DE ORGANIZACIONES PENTECOSTALES	318
TABLA 67. ALGUNOS PROGRAMAS PENTECOSTALES EN LA TELEVISIÓN COLOMBIANA	320
TABLA 68. ALGUNOS DE LOS AUTORES PENTECOSTALES COLOMBIANOS MÁS EXITOSOS	323

TABLA 69. ¿RECIBE INFORMACIÓN O PARTICIPA EN ALGUNA PRACTICA RELIGIOSA A TRAVÉS DE LA INTERNET? / DISTRIBUCIÓN POR EDAD.....	325
TABLA 70. MEGAIGLESIAS QUE SE HAN TRASFORMADO EN EMPRESAS RELIGIOSAS MULTISEDES	328
TABLA 71. EMPRESAS RELIGIOSAS CENTRALIZADAS MULTISEDES	336
TABLA 72. ¿CREE USTED EN LA SANTÍSIMA TRINIDAD? / DISTRIBUCIÓN POR RELIGIÓN.....	351
TABLA 73. ALGUNAS ORGANIZACIONES DEL <i>OPUS DEI</i> EN COLOMBIA.....	356
TABLA 74. ALGUNAS DE LAS PÁGINAS WEB CATÓLICAS MÁS CONSULTADAS EN COLOMBIA.....	363
TABLA 75. ¿SIMPATIZA O MILITA EN ALGÚN PARTIDO POLÍTICO?	372
TABLA 76. ¿SIMPATIZA O MILITA EN ALGÚN PARTIDO POLÍTICO? / DISTRIBUCIÓN POR FILIACIÓN RELIGIOSA	373
TABLA 77. ¿EN CUAL PARTIDO POLÍTICO MILITA O SIMPATIZA?	373
TABLA 78. ¿EN CUAL PARTIDO POLÍTICO MILITA O SIMPATIZA? / DISTRIBUCIÓN POR FILIACIÓN RELIGIOSA	375
TABLA 79. ¿DE ACUERDO CON SU POSICIÓN POLÍTICA USTED SE CONSIDERA: DE DERECHA, DE IZQUIERDA O DE CENTRO?	376
TABLA 80. ¿USTED SE CONSIDERA DE: DERECHA, IZQUIERDA O CENTRO? / DISTRIBUCIÓN POR FILIACIÓN RELIGIOSA	377
TABLA 81. ¿CON QUE FRECUENCIA VOTA EN LAS ELECCIONES?.....	378
TABLA 82. ¿CON QUE FRECUENCIA VOTA EN LAS ELECCIONES? / DISTRIBUCIÓN POR FILIACIÓN RELIGIOSA	379
TABLA 83. ¿EN SU GRUPO RELIGIOSO LE SUGIEREN VOTAR POR ALGÚN CANDIDATO O PARTIDO POLÍTICO?.....	380
TABLA 84. ¿EN SU GRUPO RELIGIOSO LE SUGIEREN VOTAR POR ALGÚN CANDIDATO O PARTIDO POLÍTICO? / DISTRIBUCIÓN POR FILIACIÓN RELIGIOSA	380
TABLA 85. ¿EN SU GRUPO RELIGIOSO LE SUGIEREN VOTAR POR ALGÚN CANDIDATO O PARTIDO POLÍTICO? / DISTRIBUCIÓN POR CIUDAD O REGIÓN	381
TABLA 86. EN SU GRUPO RELIGIOSO LE SUGIEREN VOTAR POR ALGÚN CANDIDATO O PARTIDO POLÍTICO? / DISTRIBUCIÓN POR ESTRATO	382
TABLA 87. ¿EN SU GRUPO RELIGIOSO LE SUGIEREN VOTAR POR ALGÚN CANDIDATO O PARTIDO POLÍTICO? / DISTRIBUCIÓN POR NIVEL EDUCATIVO.....	382
TABLA 88. ¿LOS MIEMBROS DE SU GRUPO RELIGIOSO COMPARTEN LAS ORIENTACIONES POLÍTICAS DE SU PASTOR O LÍDER?	383
TABLA 89. ¿LOS MIEMBROS DE SU GRUPO RELIGIOSO COMPARTEN LAS ORIENTACIONES POLÍTICAS DE SU PASTOR O LÍDER? / DISTRIBUCIÓN POR FILIACIÓN RELIGIOSA.....	384
TABLA 90. CANDIDATOS EVANGÉLICOS QUE LLEGARON AL SENADO GRACIAS AL «CARRUSEL DE LA PARAPOLÍTICA»	417
TABLA 91. CONCEJALES DE MIRA 2007-2011.....	420
TABLA 92. ALGUNOS DE LOS CANDIDATOS PENTECOSTALES AL SENADO (2010)	423

ÍNDICE DE ABREVIATURAS

AACIP	Asociación Alianza Cristiana Indígena Páez
ACM	Alianza Cristiana y Misionera
ACNUR	Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados
ADME	Asociación Distrital de Ministros del Evangelio
ADRA	Agencia Adventista para el Desarrollo y Recursos Asistenciales
AIEC	Asociación de Iglesias Evangélicas del Caribe
AM	Amplitud Modulada
AMEM	Asociación de Ministros del Evangelio de Medellín
AMINCU	Asociación de Ministros Cristianos del Urabá
ANAPO	Alianza Nacional Popular
ASC	Acción Social Católica
ASI	Alianza Social Indígena
AUC	Autodefensas Unidas de Colombia
C4	Compromiso Cívico y Cristiano por la Comunidad
CCAL	Comité de Cooperación para América Latina
CDHP	Comisión de Derechos Humanos y Paz de CEDECOL
CEBCO	Centro de Entrenamiento Bíblico de Colombia
CEDEC	Confederación Evangélica de Colombia
CEDECOL	Consejo Evangélico de Colombia
CEHILA	Comisión para el Estudio de la Historia de la Iglesia en América Latina y el Caribe
CELAM	Conferencia Episcopal Latinoamericana
CENFOL	Centros de Formación y Liderazgo

CEPC	Cruzada Estudiantil y Profesional de Colombia
CENTI	Centro Internacional de Teoterapia Integral
CICR	Comité Internacional de la Cruz Roja
CLAI	Consejo Latinoamericano de Iglesias
CMA	Centro Mundial de Avivamiento
CMI	Consejo Mundial de Iglesias
CODHES	Consejería para el Desplazamiento y los Derechos Humanos
CPI	Corte Penal Internacional
CRIC	Consejo Regional Indígena del Cauca
CTC	Confederación de Trabajadores de Colombia
DANE	Departamento Administrativo Nacional de Estadísticas
DAS	Departamento Administrativo de Seguridad
DDHH	Derechos Humanos
DEI	Departamento Ecuménico de Investigaciones
DIH	Derecho Internacional Humanitario
DNP	Departamento Nacional de Planeación
ECAP	Equipos Cristianos de Acción por la Paz
ECOPETROL	Empresa Colombiana de Petróleos
EE. UU.	Estados Unidos
ELN	Ejército de Liberación Nacional
EPL	Ejército Popular de Liberación
EWTN	Eternal Word Television Network
FANAL	Federación Nacional de Agricultores
FARC	Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia
FE	Movimiento Político Frente de Esperanza
FM	Frecuencia Modulada
FNE	Federación Nacional de Empleadas

IHEAL	Institut des Hautes Etudes de l'Amérique Latine
ICMC	Iglesia Cristiana Menonita de Colombia
ICANH	Instituto Colombiano de Antropología e Historia
ICER	Instituto Colombiano para el Estudio de las Religiones
IDMJI	Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional
IELCO	Iglesia Evangélica Luterana de Colombia
IEMINPU	Iglesia Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal
ILV	Instituto Lingüístico de Verano
IMC	Iglesia Metodista Colombiana
IPECRA	Iglesia Pentecostal Evangélica Cristo la Roca
IPUC	Iglesia Pentecostal Unida de Colombia
ISAL	Iglesia y Sociedad en América Latina
IURD	Iglesia Universal del Reino de Dios
JAL	Juntas Administradoras Locales
JOC	Juventud Obrera Cristiana
JUSTAPAZ	Centro Cristiano para Justicia, Paz y Acción No-violenta
LDC	Liga de Damas Católicas
LGBT	Lesbianas, gays, bisexuales y transgeneristas
M-19	Movimiento 19 de abril
MCI	Misión Carismática Internacional
MCRC	Movimiento Católico de Renovación Carismática
MIRA	Movimiento Independiente de Renovación Absoluta
MISA	Misión Indígena de Sur América
MMM	Movimiento Misionero Mundial
MNT	Misión Nuevas Tribus
MRC	Movimientos Religiosos Contemporáneos

MUC	Movimiento Unión Cristiana
NMR	Nuevos Movimientos Religioso
NS/NR	No Sabe / No Responde
OIT	Organización Internacional del Trabajo
ONIC	Organización Nacional Indígena de Colombia
ONG	Organizaciones No Gubernamentales
ONU	Organización de las Naciones Unidas
PACTO	Partido Cristiano de Transformación y Orden
Partido de la U	Partido Social de Unidad Nacional
PDA	Polo Democrático Alternativo
PIB	Producto Interno Bruto
PIN	Partido de Integración Nacional
PNC	Partido Nacional Cristiano
POT	Plan de Ordenamiento Territorial
PROLADES	Programa Latinoamericano de Estudios Sociorreligiosos
PRT	Partido Revolucionario de los Trabajadores
PSR	Partido Socialista Revolucionario
SAL	Sacerdotes para América Latina
SMMI	Sin Muros Ministerio Internacional
TL	Teología de la Liberación
UCO	Unión Colombiana Obrera
UME	Unión Misionera Evangélica
UNIMECB	Union de Ministros Evangelicos de Ciudad Bolivar
USO	Unión Sindical Obrera
UTC	Unión de Trabajadores de Colombia

1 INTRODUCCIÓN

Uno de los símbolos más emblemáticos de la cultura colombiana es el templo católico que se erige en la plaza central de cualquiera de sus pueblos. Éste sigue siendo, por lo general, el edificio más alto del paisaje y su torre está coronada por una cruz y un campanario. Todos éstos son símbolos del poder que tuvo hasta hace no mucho tiempo la Iglesia católica, como principal reguladora de la vida pública y privada de los colombianos. Cada templo evoca, además, el poder encarnado en el párroco del municipio quien —como un eslabón más de todo el sistema jerárquico de la Iglesia católica— era generalmente el personaje de mayor autoridad e influencia de la región.

Hasta hace no muchos años, para cualquier colombiano ser católico y regir su vida por las orientaciones de la Iglesia católica correspondía simplemente a aceptar el orden natural de las cosas, así como se acepta el nombre, el sexo o la familia que le ha correspondido a cada uno.¹ Por lo tanto, la cultura católica constituía una «realidad social» incuestionable y fuertemente estructurada.²

Diversas circunstancias históricas relacionadas con el pasado de Colombia como colonia española y con el desarrollo de las luchas sociales a lo largo del siglo XIX, le permitieron a la Iglesia católica consolidarse como la institución más poderosa de la nación, tanto en la esfera pública, como en la privada. Esta situación fue recogida por la Constitución de 1886 que reconoció la religión católica como «la religión de los colombianos» y como elemento central del orden social, y ordenó a los poderes públicos protegerla y buscar que fuera respetada. Así, el catolicismo se constituyó en elemento central de la identidad colombiana y la Iglesia católica funcionó como un poderoso mecanismo de dominación, control social y movilización política.

Sin embargo, hoy las imágenes señaladas —templo, cruz y campanario— inspiran, más bien, la evocación de otros tiempos. Porque, si bien, la Iglesia católica prevalece como la institución religiosa más importante de Colombia y su influencia sobre la sociedad y

¹ POULAT, Émile. *Église contre bourgeoisie*. Bruselas: Casterman, 1977, p. 112.

² Para profundizar acerca del concepto de la «realidad socialmente construida» ver: BERGER, Peter y LUCKMANN, Thomas. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 1968.

el Estado son notorias, su exclusividad y legitimidad le vienen siendo cuestionadas por una multitud de nuevas ofertas religiosas. Nuevos templos y cultos proliferan hoy en cualquier ciudad colombiana y logran, en determinadas regiones y sectores sociales, desafiar el tradicional liderazgo católico. Las nuevas ofertas religiosas no sólo cuestionan el papel dominante de la Iglesia católica, sino también la autoridad de su cuerpo sacerdotal. Así, el proceso de pluralización religiosa da cuenta de una nueva situación social donde la Iglesia católica no ostenta ya el absoluto monopolio sobre los bienes simbólicos de salvación. Este cambio social ha sido reconocido por una nueva definición legal de la sociedad colombiana a través de la Constitución de 1991, que garantiza la libertad de cultos y añade: «Toda persona tiene derecho a profesar libremente su religión y a difundirla en forma individual o colectiva. Todas las confesiones religiosas e iglesias son igualmente libres ante la ley» (Artículo 19).³

Entre las manifestaciones que alimentan el nuevo panorama religioso colombiano —sin desconocer las diversas corrientes religiosas que Champion agrupa bajo la definición de «nebulosa místico-esotérica»,⁴ ni ignorar el auge reciente de prácticas religiosas neo-indígenas en la región andina—,⁵ se destacan por su crecimiento y expansión las organizaciones religiosas que se ubican bajo el rotulo de Nuevos Movimientos Religiosos (NMR). En particular, el movimiento pentecostal que desde las últimas décadas del siglo XX viene mostrando su potencial para retar la hegemonía de la Iglesia católica en el campo religioso colombiano.

³ Constitución Política de Colombia (1991) [en línea]. Disponible en: <<http://web.presidencia.gov.co/constitucion/index.pdf>> (23 de marzo de 2011).

⁴ Según Champion, «la nebulosa místico-esotérica» incluye movimientos de raíces diversas, como los grupos inspirados en «las grandes religiones orientales» y los «sincretismos esotéricos»; o movimientos de origen más reciente, como los «nuevos sincretismos psicorreligiosos» y los grupos atraídos por las «artes adivinatorias», como la astrología y el tarot. CHAMPION, Françoise. «La nébuleuse mystique-ésotérique». En: CHAMPION, Françoise y HERVIEU-LÉGER, Danièle (Dirs.). *De l'émotion en religion: nouveaux et traditions*. París: Centurion, 1990, p. 17.

⁵ GALINIER, Jacques y MOLINIÉ, Antoinette. *Les néo-indiens. Une religion du IIIe millénaire*. París: Odile Jacob, 2006.

1.1 CONSTRUCCIÓN DEL OBJETO DE ESTUDIO

La presente investigación tiene como objetivo comprender las causas de la pluralización religiosa en Colombia y los efectos de este proceso en otros campos sociales, particularmente en los campos político y cultural. Numerosas preguntas orientaron el proceso de investigación: ¿Qué causas impulsaron el proceso de pluralización religiosa, y qué factores —políticos, económicos, demográficos, culturales— le están asociados? ¿Cómo se manifiesta la pluralización religiosa en los contextos rurales, urbanos e indígenas, y qué sectores son más proclives o más resistentes a este proceso? ¿Cuál ha sido el impacto de la pluralización religiosa en los campos cultural y político, y cómo ha reaccionado la Iglesia católica?

Diversos factores contribuyen a problematizar la comprensión de la pluralización religiosa en Colombia, se destacan al respecto: 1) las dinámicas de la globalización, 2) las particularidades demográficas y regionales de Colombia, 3) el conflicto armado interno en el que ha estado sumida la sociedad colombiana.

1.1.1 Las dinámicas de la globalización

Las últimas décadas se han caracterizado por un avivamiento religioso a escala global. Este se expresa en la rápida expansión de los NMR y en la revitalización de viejas tradiciones. Por mencionar sólo algunos ejemplos: 1) El papado de Juan Pablo II renovó el entusiasmo religioso de los católicos en todo el mundo, tanto por medio de sus recurrentes viajes, como por su carisma difundido a nivel global por la televisión. 2) La caída de la Unión Soviética (1989) simbolizó el fin del socialismo ateo, dando lugar a un despertar en el seno de la Iglesia ortodoxa, así como al resurgimiento de otras expresiones religiosas en la región. 3) El islam y el pentecostalismo se encuentran en plena expansión mundial. Según Berger, una diferencia entre el despertar islámico y la expansión pentecostal, es que el primero tiene lugar en países de tradición musulmana o que experimentan una importante inmigración de musulmanes, mientras el pentecostalismo crece en regiones donde era desconocido. Este último es el caso de América Latina, donde podría presumirse que el avance pentecostal constituye un factor de cambio social dada la tradición católica del continente.⁶

⁶ BERGER, Peter (Ed.). *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Washington: Ethics and Public Policy Center - Eerdmans Publishing, 1999, pp. 6-9.

Por lo tanto, para comprender las causas de la pluralización religiosa en Colombia es necesario diferenciar entre los factores endógenos y los exógenos. Los factores endógenos hacen referencia a procesos propios de la sociedad colombiana como: 1) las luchas políticas que enfrentaron a conservadores y liberales a lo largo de la historia contemporánea; 2) los cambios sociales que acarrearón las migraciones internas; 3) el conflicto armado interno. Entre los factores exógenos se destacan: 1) el avance en la región de las misiones evangélicas y pentecostales de origen norteamericano; 2) los avances tecnológicos y la globalización de las comunicaciones, que han permitido fenómenos como las iglesias electrónicas y los tele-evangelistas; 3) el despertar religioso mundial.⁷

En éste, como en gran parte de los problemas sociológicos contemporáneos, los factores locales y los globales se mezclan e interactúan. Por lo cual, el proceso de pluralización religiosa en Colombia tiene características que se pueden observar en otros contextos sociales, especialmente en los demás países de América Latina. Sin embargo, el presente acercamiento presta especial atención a los factores endógenos y a las particularidades del caso colombiano.

1.1.2 Aspectos demográficos y regionales

Colombia vivió una explosión demográfica a lo largo del siglo XX, período durante el cual se multiplicó por nueve el número de sus pobladores, pasando de 4.4 millones en 1905 a 41 millones en 1998.⁸ El crecimiento demográfico estuvo acompañado por una urbanización acelerada que tuvo lugar en la segunda mitad del siglo XX. Mientras el censo de 1938 indicaba que el 29% de los colombianos vivía en las ciudades, ese porcentaje se elevó al 70% al finalizar el siglo. Colombia es en la actualidad un país de grandes ciudades, entre las que se destacan: Bogotá, Medellín, Cali y Barranquilla.⁹

⁷ BASTIAN, Jean-Pierre. *La mutación religiosa en América Latina: para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997, pp. 79-80.

⁸ DUREAU, Françoise y FLÓREZ, Carmen Elisa. «Dinámicas demográficas en Colombia: de lo nacional a lo local». En: BLANQUER Jean-Michel y GROS, Christian (Comps.). *Las dos Colombias*. Bogotá: Norma, 2002, pp. 181-183.

⁹ PALACIOS, Marco y SAFFORD, Frank. *Colombia país fragmentado, sociedad dividida*. Bogotá: Norma, 2007, p. 556.

La explosión demográfica ha estado acompañada por la colonización de nuevos espacios geográficos. Campesinos sin tierra han deforestado las selvas para ampliar la frontera agrícola y las tierras de pastoreo. Estos territorios —donde además han prosperado los cultivos ilegales —mariguana, coca y amapola— constituyen hasta hoy zonas en conflicto que son disputadas por grupos armados al margen de la ley —guerrillas, paramilitares y bandas del narcotráfico—, regiones «de alta movilidad geográfica y baja movilidad social, donde las instituciones estatales llegaron rezagadas y de la mano de los políticos clientelistas».¹⁰

Además, Colombia es un país fragmentado, en su seno las diferencias culturales de carácter regional y étnico son muy marcadas, en gran medida, como consecuencia de su extensa y accidentada geografía. Por esta razón, la sociedad colombiana se autodefine actualmente como pluriétnica y multicultural.¹¹

1.1.3 El conflicto armado interno

Entre los factores endógenos sobresale la violencia armada como una característica recurrente en la historia de Colombia. Este es un fenómeno complejo que incluye guerras civiles y conflictos armados regionales, y se manifiesta hasta hoy en la pervivencia de numerosos actores armados al margen de la ley, especialmente de las guerrillas, los grupos paramilitares y las mafias del narcotráfico. La definición de cada uno de estos actores es problemática, y las fronteras que los separan son difusas.¹²

El conflicto armado interno no sólo se expresa en las altas tasas de homicidios, sino constituye también la principal causa del desplazamiento forzado de la población. Colombia mantiene las tasas más elevadas de desplazamiento interno en el mundo, sólo es superada por Sudán. Entre el año 2000 y el 2008, el gobierno colombiano registró

¹⁰ *Ibíd.* (PALACIOS y SAFFORD, 2007) p. 551.

¹¹ «El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana». Artículo 7, Constitución Política de Colombia (1991) [en línea]. Disponible en: <http://web.presidencia.gov.co/constitucion/index.pdf> (23 de marzo de 2011).

¹² Ver, entre otros: PÉCAUT, Daniel. «Presente, pasado y futuro de la violencia». En: BLANQUER Jean-Michel y GROS, Christian (Comps.). *Las dos Colombias*. Bogotá: Norma, 2002, pp. 21-22.

2.387.000 desplazados por razones asociadas al conflicto armado.¹³ Sin embargo, diversas entidades consideran que este cálculo es incompleto. Según la Consejería para el Desplazamiento y los Derechos Humanos (CODHES), en Colombia hay unos cuatro millones de desplazados internos. Según el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR), el número de desplazados se aproxima a los tres millones.¹⁴ El desplazamiento forzado agudiza los problemas de distribución de la riqueza. En general, los desplazados terminan alimentando los cinturones de miseria de las urbes, condenados al subempleo, al desempleo y a la mendicidad.

1.2 ESTADO DE LA INVESTIGACIÓN

La pluralización religiosa en Colombia comparte muchas de las características de procesos similares en otros contextos latinoamericanos. Entre estos, los casos de Chile, Argentina, Brasil y México han sido los más estudiados. Probablemente, porque en estos países la presencia del pentecostalismo y su impacto social se hizo visible de manera más temprana, dando lugar a estudios con rigurosidad académica desde los años 1960.

1.2.1 La pluralización religiosa en América Latina

Algunas investigaciones sobre el cambio religioso en América Latina han sido ampliamente discutidas, y constituyen referencias obligatorias para la comprensión del caso colombiano. Se destacan al respecto los trabajos de Emilio Willems (1967), Christian Lalive d'Épinay (1968 y 1975), David Martin (1990 y 2002), André Corten (1995) y Jean-Pierre Bastian (1997, 2005, 2008); que se reseñan a continuación.¹⁵

¹³ Eltiempo.com. Desplazados: la deuda sigue pendiente [en línea]. Disponible en: <http://www.eltiempo.com/culturayocio/credencial/2008-06-04/ARTICULO-WEB-PLANTILLA_NOTA_INTERIOR-4245216.html> (10 de junio de 2008).

¹⁴ *Ibíd.* (Eltiempo.com. / 10 de junio de 2008).

¹⁵ Una versión preliminar de esta revisión bibliográfica fue publicada en: BELTRÁN, William Mauricio. «La expansión pentecostal en Colombia. Una revisión del estado del arte». En: TEJEIRO, Clemencia (Ed.). *El pentecostalismo en Colombia. Prácticas religiosas, liderazgo y participación política*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2010, pp. 73-96.

1.2.1.1 *La expansión protestante como un factor de cambio cultural*

Emilio Willems (1967) fue, tal vez, el primer investigador que abordó el problema de la diversificación religiosa en América Latina con rigurosidad académica.¹⁶ Su estudio subraya la influencia del protestantismo norteamericano en la región latinoamericana. Según Willems, las misiones norteamericanas favorecieron la implantación de un protestantismo que privilegia las experiencias personales y emotivas sobre los aspectos doctrinales. El protestantismo constituyó un factor de cambio cultural en América Latina, puesto que promulgó valores modernos —como la individualización o autonomía del sujeto—, e incentivó la generación de espacios democráticos en el seno de las comunidades religiosas por medio de la participación y promoción del laicado. Para Willems, el mensaje predicado por los misioneros estimuló el mejoramiento de las condiciones socioeconómicas de los conversos.

Aparentemente, las lógicas promovidas por el protestantismo no son compatibles con las formas tradicionales de organización social que predominaban en el mundo rural-tradicional de Brasil y Chile en los años 60, caracterizadas por el mantenimiento de las relaciones paternalistas propias del sistema de «la hacienda», en el cual las relaciones se fundamentan en la lealtad mutua entre el patrón y los trabajadores. ¿Por qué a pesar de esta incompatibilidad cultural amplios sectores sociales optan por el protestantismo? Willems considera que el avance del protestantismo en América Latina no puede verse como un proceso aislado, sino debe entenderse en relación con los efectos de un cambio social más amplio, causado por la industrialización, la urbanización y las migraciones masivas. Razón por la cual, el cambio religioso es más marcado en los sectores sociales afectados por estos procesos. Por ejemplo, el surgimiento de una clase media rural relativamente numerosa que no obedece al sistema de la hacienda y que logra escapar de la autoridad de los terratenientes, constituye una población sensible a las disidencias religiosas, es decir, dispuesta a aceptar el mensaje protestante. Asimismo, las clases trabajadoras urbanas participan activamente del proceso de cambio religioso. A diferencia de las anteriores, el campesinado permanece más atado al orden tradicional propio del sistema de la hacienda y del catolicismo. Así, el proceso de cambio religioso y, particularmente, el crecimiento del protestantismo, representa una forma de desafiar

¹⁶ WILLEMS, Emilio. *Followers of the New Faith. Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile*. Nashville: Vanderbilt University Press, 1967.

el orden establecido, constituyendo un movimiento de protesta que cuestiona el monopolio cultural y la estructura social que son sostenidas por la Iglesia católica.¹⁷

Willems considera que el movimiento pentecostal es la versión protestante que mejor se ha adaptado a las necesidades de las masas latinoamericanas. Sin embargo, aunque el pentecostalismo representa también una expresión de protesta frente al carácter dominante de la Iglesia católica y una forma de subvertir el orden social tradicional, es también una alternativa más conformista que el protestantismo histórico, puesto que no incentiva ideales como el progreso educativo y económico.

1.2.1.2 El pentecostalismo como «refugio de las masas»

Lalive d'Épinay (1968, 1975) considera que el crecimiento del pentecostalismo en Chile y Argentina está asociado con la transición de la sociedad hacia una nueva situación predominante urbana, transición que tuvo lugar durante la primera mitad del siglo XX.¹⁸ En tanto la urbanización estuvo dislocada del desarrollo industrial, grandes sectores de la población, constituidos especialmente por campesinos que migraban a las ciudades, quedaron excluidos del mercado de trabajo, generándose así una profunda crisis social. En palabras de este autor: «el pentecostalismo se presenta como una respuesta religiosa comunitaria al abandono de grandes capas de la población; abandono provocado por el carácter anómico de una sociedad en transición».¹⁹

En América Latina la urbanización se ha dado en un contexto de pobreza estructural, donde la precariedad ha estado acompañada por la desintegración de los entramados comunitarios y de los sistemas de valores. En esta situación, los grupos pentecostales se han constituido en espacios para la creación de redes de solidaridad y para la restauración de los vínculos comunitarios. En una dinámica en la que el pentecostalismo permite la continuidad entre las estructuras sociales rurales y las formas de organización social de los sectores urbanos excluidos. El pentecostalismo constituye, por lo tanto, una

¹⁷ *Ibíd.* (WILLEMS, 1967) pp. 154-155.

¹⁸ LALIVE D'EPINAY, Christian. *El refugio de las masas, un estudio del movimiento pentecostal en Chile*. Santiago de Chile: Editorial del Pacífico, 1968. LALIVE D'EPINAY, Christian. *Religion dynamique sociale et dépendance, les mouvements protestants en Argentine et au Chile*. París: Mouton, 1975.

¹⁹ LALIVE D'EPINAY, 1968, op. cit. p. 47.

alternativa para enfrentar la anomia y el desarraigo, o en los términos de Lalive d'Épinay, en «un refugio para las masas».

A diferencia de Willems, Lalive d'Épinay considera que las comunidades pentecostales dan continuidad a las formas de organización rural, ya que los elementos proteccionistas y paternos de las relaciones señoriales se trasladan a las comunidades pentecostales. En el seno de éstas, el pastor asume la responsabilidad de cuidar de la comunidad, mientras sus fieles se caracterizan por una actitud de obediencia y sumisión, reproduciendo así el modelo rural del «patrón de la hacienda».

Desde esta perspectiva, la expansión pentecostal no representa una fractura con la estructura social tradicional católica-rural, sino por el contrario, una expresión de su continuidad en el contexto urbano. Este fenómeno, a su vez, significa que las diversas versiones pentecostales latinoamericanas aunque nacidas en el seno del protestantismo se han adaptado a las culturas locales, por lo cual pueden ser observados como nuevas versiones del catolicismo popular. Por lo tanto, la clave del éxito de los pastores pentecostales no radica en su capacidad de orientar a los creyentes en las modernas ideas protestantes, sino por el contrario, en generar continuidades con el mundo rural-católico.²⁰ Estas continuidades no sólo se expresan en las formas de organización social, sino también en los sistemas de creencias y prácticas pentecostales, que mantienen múltiples afinidades con el universo simbólico católico-popular; como se observa, por ejemplo, en el carácter mágico del pentecostalismo, donde predomina la creencia en los milagros, los demonios y la intervención de los espíritus.

Según Lalive d'Épinay, el pentecostalismo incentiva una actitud sectaria de alejamiento del mundo. Los pentecostales —alentados por ideas escatológicas que prometen una pronta intervención divina plena de abundancia y felicidad— asumen una actitud política pasiva, que este autor denomina «la huelga social». Así, la comunidad pentecostal, en lugar de representar una puerta de entrada a la modernidad, constituye una vía para enfrentar las dinámicas excluyentes del mundo moderno.

La explicación que propone Lalive d'Épinay del fenómeno es insuficiente. Sin negar la capacidad explicativa de su propuesta y, tal vez, por el carácter temprano de sus

²⁰ Esto haría del pentecostalismo una forma de catolicismo de sustitución. Ver: CHAUNU, Pierre. «Pour une sociologie du protestantisme latino-américain». *Cahiers de sociologie économique*, mayo 1965, n° 12, pp. 5-18.

investigaciones, Lalive d'Épinay no pudo observar la flexibilidad y el dinamismo del pentecostalismo, características que le han permitido adaptarse a las lógicas del mercado, y atender las expectativas religiosas de las clases medias urbanas que se identifican con el estilo de vida norteamericano. En este sentido, es más sólida la explicación de Martin, quien observa el pentecostalismo como un movimiento que se adapta a las necesidades de los fieles y, en la actualidad, promueve la prosperidad económica y legitima el anhelo de poder y de riqueza.²¹ Hoy, las grandes congregaciones pentecostales urbanas —megaiglesias— no se inscriben en la lógica de la huelga social, por el contrario, estimulan a los conversos a participar en la política electoral, aunque para este fin reproduzcan las tradicionales dinámicas clientelistas propias de la región latinoamericana.

1.2.1.3 El pentecostalismo latinoamericano como expresión de la expansión del protestantismo anglosajón

David Martin (1990, 2002) se ubica en una perspectiva opuesta a la de Lalive d'Épinay, puesto que enfatiza las raíces protestantes del pentecostalismo, especialmente su relación con el metodismo y con los movimientos de santidad del siglo XIX. El pentecostalismo coincide con estos movimientos en su espíritu emprendedor, su adaptabilidad y el lugar privilegiado que le concede a las mujeres y a los negros en la organización y el culto. Además, estos movimientos son afines en aspectos doctrinales, tales como el énfasis en la «tercera bendición» —que los pentecostales llaman bautismo del Espíritu Santo—, la expectativa milenarista, y la representación dominante de un «Cristo poderoso» que reemplaza al «Cristo sufriente», propia del catolicismo. Al respecto, el pentecostalismo —especialmente en sus versiones urbanas— promueve una teología del éxito y del poder.²²

Para Martin, el pentecostalismo constituye un movimiento contrario al catolicismo. En tanto, se caracteriza por la participación espontánea del creyente en el culto, por la interpretación personal de la Biblia, por el auto-sostenimiento de las comunidades

²¹ MARTIN, David. *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*. Cambridge: Blackwell, 1990.

²² MARTIN, David. *Pentecostalism: The World Their Parish*. Cornwall: Blackwell Publishing, 2002, pp. 8-9.

religiosas, por el mantenimiento de vínculos comunitarios y por un mensaje que condena los vicios y las licencias sexuales. Otros movimientos religiosos que no pueden ser considerados protestantes, como los mormones y los testigos de Jehová, comparten estas características, que no son, por lo tanto, exclusivas del pentecostalismo. Las prácticas que promueve el pentecostalismo implican una ruptura con la tradición católica y permiten la presencia en el seno de las comunidades religiosas de elementos modernizantes propios del protestantismo. Según este autor, los conversos buscan romper con hábitos propios de las sociedades latinoamericanas como la violencia y el machismo, para empezar una nueva vida. Por lo tanto, los conversos al pentecostalismo asocian al catolicismo con un pasado frustrante del que pretenden escapar.

Las comunidades pentecostales se organizan sin grandes jerarquías y gozan de autonomía en su gobierno. Esto le permite a los fieles participar en el liderazgo y en la administración del grupo. Según Martin, la posibilidad que tienen los fieles de elegir sus propios líderes propicia la creación de espacios democráticos que, a su vez, moldean sujetos con sentido de la individualidad y capacidad para tomar decisiones. En las comunidades pentecostales se cultivan, además, cualidades como el compromiso y la disciplina, que constituyen requisitos para aquellos que aspiran a ser promovidos dentro del grupo. En los contextos sociales donde prospera el pentecostalismo, este conjunto de prácticas y hábitos están, por lo general, fuera del alcance de aquellos que no hacen parte de un grupo pentecostal.

Para Martin, el pentecostalismo implica también un cuestionamiento al machismo latinoamericano. Aunque este movimiento privilegia la autoridad y el liderazgo masculino, un importante número de responsabilidades son atendidas por las mujeres, ya que ellas también pueden ser depositarias de los dones del Espíritu. Así, esta característica se encuentra relacionada con el carácter «democrático» que tienen las comunidades pentecostales. La apertura al liderazgo femenino está acompañada por la denuncia y el rechazo de los pentecostales frente a la irresponsabilidad y el maltrato masculino.

En afinidad con el protestantismo, el pentecostalismo está acompañado de un *ethos* económico que enfatiza el progreso, la educación y el individualismo. Ser miembro de una comunidad pentecostal no sólo favorece la posibilidad de desarrollar capacidades y aptitudes como las ya mencionadas, sino que también ofrece acceso a redes social, que

pueden traducirse en oportunidades.²³ En otras palabras, ser miembro de una comunidad pentecostal implica acceder a cierto capital social, y disfrutar de las ventajas que se desprenden de las dinámicas solidarias propias del grupo. Además, en la medida en que las comunidades pentecostales condenan las adicciones, el despilfarro, la promiscuidad sexual y buscan restaurar los lazos familiares, contribuyen a generar mejores condiciones de vida para los conversos. Para Martin, el éxito del pentecostalismo entre las clases medias y bajas se explica, en parte, por su capacidad de proveer canales de movilidad social a los agobiados por la pobreza.

En cuanto al campo político, Martin señala que el movimiento pentecostal está tan fragmentado que no pueden actuar en concierto para establecer algún tipo de frente ideológico, por lo cual, se organiza alrededor de grupos de presión que luchan a favor de sus intereses y en defensa de sus principios morales. Para estos propósitos, los pentecostales participan en las formas institucionalizadas de gobierno. El poder de presión social del pentecostalismo aumenta en la medida en que crece el número de sus fieles.²⁴

Tal y como lo ha señalado Bastian, Martin omite el contexto social y político de América Latina, es decir, no valora los elementos endógenos como explicativos del ascenso del pentecostalismo. Esto le impide ver tanto las afinidades entre el pentecostalismo y la cultura popular latinoamericana, como la reproducción entre los conversos de las prácticas políticas tradicionales. Según Bastian, en la medida en que Martin interpreta la expansión pentecostal como una vía de transición, por medio de la cual los latinoamericanos abandonan el modelo católico «latino-europeo» para inscribirse en el camino moderno del «protestantismo-anglosajón», ubica a América Latina en el camino de la evolución religiosa de Occidente, el cual debe conducir a la secularización y a la modernización de la región. Por lo cual, termina ofreciendo una explicación lineal y en cierto sentido simplista del fenómeno.²⁵

²³ Ver también: MARTIN, David. «Evangelicals and Economic Culture in Latin America: An Interim Comment on Research in Progress». *Social Compass*, 1992, n° 39 (1), pp. 9-14.

²⁴ MARTIN, David. «The Evangelical Protestant Upsurge and its Political Implications». En: BERGER, Peter (Ed.). *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Washington: Ethics and Public Policy Center - Eerdmans Publishing, 1999, p. 39.

²⁵ BASTIAN, Jean-Pierre. *La mutación religiosa en América Latina: para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1997, pp. 78-79.

Por otro lado, es problemática la afirmación de Martin sobre el carácter democrático de las comunidades pentecostales. Si bien, los grupos pentecostales son más participativos en aspectos litúrgicos que las comunidades católicas, las formas de liderazgo propias de los pentecostales son predominantemente autoritarias. Tal y como lo ha señalado Lalive d'Épinay, el pentecostalismo en lugar de estimular procesos democráticos, los desincentiva, reproduciendo esquemas tradicionales de dominación como el cacicazgo, donde los fieles pentecostales se mantienen ajenos a la responsabilidad de tomar decisiones políticas.

1.2.1.4 El pentecostalismo como «emoción del pobre»

Para André Corten (1995), la expansión pentecostal en Brasil está relacionada con la capacidad del pentecostalismo de reivindicar la emoción como un aspecto relevante de la experiencia religiosa. En tanto religión de la emoción, el pentecostalismo no descansa sobre la sistematización de una doctrina, sino sobre la experiencia compartida por los creyentes en el culto. Por lo tanto, el pentecostalismo no es sólo una «religión de los pobres», es sobre todo un «lenguaje de los pobres», lenguaje que se caracteriza por su carácter: 1) sincrético, 2) oral-extático y 3) mágico.²⁶

1) Después de explorar las raíces del pentecostalismo —particularmente sus relaciones con el metodismo y las religiones africanas—, Corten concluye que el pentecostalismo es esencialmente sincrético, en tanto logra articular elementos provenientes de una diversidad cultural transnacional, tomando de cada cultura en la que se instala particularidades que lo dotan de una dimensión autóctona. En el caso brasileño, el pentecostalismo ha incorporado prácticas y creencias provenientes de las religiones afrobrasileñas y de la religiosidad popular católica.

2) Por medio de la música y de la glosolalia, el pentecostalismo le entrega la palabra a los pobres y los induce a experiencias extáticas donde participan de lo sagrado, «de la gloria y del poder de Dios». En virtud de estas experiencias «sublimes», las desigualdades sociales y el sufrimiento se vuelven asuntos insignificantes. Por lo tanto, a través de su función extática y mistificadora el pentecostalismo niega la pobreza. En tanto las experiencias extáticas no implican la necesidad de un mediador entre Dios y el

²⁶ CORTEN, André. *Le pentecôtisme au Brésil. Emotion du pauvre et romantisme théologique*. París: Karthala, 1995. pp. 58-67.

creyente, están al alcance de todos. Cada creyente puede ser un receptor de lo sagrado. Por lo tanto, el pentecostalismo es incluyente y, así, se constituye en una expresión de protesta simbólica frente a religiones institucionalizadas como el catolicismo y el protestantismo.

La glosolalia, que puede ser interpretada como una forma pre-moderna o arcaica de expresión religiosa, encuentra en el pentecostalismo canales «híper-modernos» de circulación, dando lugar a fenómenos como los «tele-evangelistas» y las «iglesias electrónicas». Por estos canales, el pentecostalismo incentiva el surgimiento de figuras mediáticas, «*vedettes*» religiosas que capitalizan a su favor la emoción del creyente pentecostal.²⁷ Así, el pentecostalismo es simultáneamente igualitario y autoritario; igualitario, en tanto, los dones espirituales están disponibles para todos; autoritario, en tanto, promueve el ascenso de líderes carismáticos mediáticos que se aprovechan de su influencia sobre los fieles.

3) El pentecostalismo es esencialmente mágico. Prácticas como las curaciones milagrosas —taumaturgia— y la lucha contra los demonios —exorcismo y guerra espiritual—, lo inscriben en continuidad con las tradiciones indígenas precolombinas, el catolicismo popular y las religiones africanas. En una dinámica paradójica, puesto que el pentecostalismo se desarrolla en conflicto con estas tradiciones precedentes —condenándolas como formas de brujería e idolatría—, al mismo tiempo que retoma de ellas algunas de sus prácticas para combatir las enfermedades y los demonios. La oferta mágica le permite al pentecostalismo constituirse en una fuente de respuestas a las necesidades de las clases populares, acosadas por la enfermedad y la pobreza. Sin embargo, en la medida que las capas sociales medias se empobrecen y experimentan la incertidumbre y el desempleo, los pentecostalismos se consolidan como una oferta también viable para estos sectores sociales.

La liberación es un tema central del discurso pentecostal, no obstante, se inscribe en una perspectiva completamente diferente a la de la Teología de la Liberación (TL). El pentecostalismo predica la liberación que se produce exorcizando los demonios, que pueden atraer enfermedades, vicios y miseria. La liberación pentecostal goza de mayor acogida que la TL en América Latina. Para Corten, mientras la TL construye su discurso en el plano cognitivo, el pentecostalismo lo construye sobre el plano

²⁷ *Ibíd.* (CORTEN, 1995) pp. 146-151.

emocional, haciéndolo más accesible a los latinoamericanos. Además, en la medida en que el discurso de la TL se especializa, se constituye en un lenguaje de expertos, en una dinámica que reproduce las desigualdades y la exclusión. Ya que «el pobre con conciencia de clase» se constituye en una élite separada de los «otros pobres» que continúan «alienados». Por su parte, el pentecostalismo representa una oferta simbólica accesible a todos, incluyendo a los «iletrados» y a la «gente simple».²⁸ Para Corten, el pentecostalismo es una forma de organización social en la que el pobre puede —sin ningún programa y sin ser portador de categorías políticas— participar de las luchas políticas. En tanto contribuye a crear discursivamente la realidad del pobre, el pentecostalismo «es una fuerza de transformación sin intencionalidad».²⁹ El lenguaje pentecostal es, por lo tanto, un lenguaje de los pobres y para los pobres. En otras palabras, un sistema religioso que le permite a los pobres asumir la autosatisfacción de sus necesidades religiosas. Esto explica por qué, mientras la Iglesia católica latinoamericana hacia «la opción preferencial por los pobres» (Medellín 1968) «los pobres hacían la opción preferencial por el pentecostalismo».

Para Corten, si bien el pentecostalismo es una fuerza de transformación social no es una fuerza revolucionaria. El pentecostalismo es una religión sectaria, en tanto considera que aquellos que no están en su seno están excluidos de toda posibilidad de salvación. Como religión sectaria, renuncia a todo compromiso con el mundo y a la intención de buscar una revolución social, constituyéndose en una forma de organización social «apolítica» —«de huelga social» en los términos de Lalive d'Épinay—. Sin embargo, Corten considera que el pentecostalismo entra de nuevo al campo político por tres vías: 1) por oportunismo, 2) por asimilación, 3) por su discurso milenarista.

1) En tanto las organizaciones pentecostales mantienen una baja regulación interna y funcionan con base en el liderazgo carismático, los pastores pentecostales pueden negociar el capital político que representa la lealtad de sus fieles en beneficio de sus intereses personales. Esto constituye una forma de oportunismo político que se inscribe en continuidad con prácticas de corrupción y clientelismo frecuentes en la región latinoamericana. A través de esta tesis, Corten explica el apoyo del pentecostalismo a

²⁸ *Ibíd.* (CORTEN, 1995) p. 243.

²⁹ *Ibíd.* (CORTEN, 1995) p. 215.

los gobiernos de Ríos Montt en Guatemala, de Fujimori en el Perú y a la dictadura de Pinochet en Chile.

2) En la medida en que el pentecostalismo evoluciona, busca atraer a sus filas a sectores de las capas medias urbanas. Con este propósito, cambia su discurso, incorporando nuevos elementos como la «teología de la prosperidad». Esta evolución implica un cambio de actitud del pentecostalismo frente a la política, puesto que la participación en las contiendas electorales se torna funcional a sus intenciones expansionistas.

3) Por último, el discurso «mesiánico premilenarista» del pentecostalismo le permite constituirse en una fuente de sentido y adaptación en tiempos de violencia, anomia y crisis económica. En este discurso, las catástrofes naturales, los conflictos políticos y las injusticias sociales, encuentran sentido como expresión de la «voluntad de Dios» y anuncio «del pronto regreso de Jesucristo». Estas teodiceas aunque se reivindicán como apolíticas tienen consecuencias observables en la conducta política de los fieles.³⁰

1.2.1.5 El pentecostalismo como posibilidad de promoción de nuevos actores sociales

Según Jean-Pierre Bastian,³¹ los pentecostalismos son expresión de una dinámica social compleja, donde las formas de dominación de tipo carismático adquieren una

³⁰ Las teodiceas son sistemas teóricos de tipo religioso que buscan otorgar sentido a la vida aún en sus aspectos discrepantes y penosos. En el caso del cristianismo y de las religiones monoteístas las teodiceas buscan explicar «cómo puede ser compatible el infinito poder de Dios con la imperfección del mundo que él ha creado». WEBER, Max. *Economía y sociedad*. Vol. 1. Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1964, p. 412. BERGER, Peter. *El dosel sagrado: elementos para una sociología de la religión*. Buenos Aires: Amorrortu, 1971, p. 72.

³¹ Ver entre otros: BASTIAN, Jean-Pierre. *La mutación religiosa en América Latina: para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997. BASTIAN, Jean-Pierre. «Pentecostalismos latinoamericanos: lógicas de mercado y transnacionalización religiosa». En: BIDEGAIN, Ana María y DEMERA, Juan Diego (Comps.). *Globalización y diversidad religiosa*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2005, pp. 323-341. BASTIAN, Jean-Pierre. «La pluralisation religieuse de l'Amérique latine et ses conséquences pour l'Eglise catholique». En: COUFFIGNAL, Georges (Dir.). *Amérique Latine mondialisation: le politique, l'économique, le religieux*. París: IHEAL, 2008, pp. 23-36.

importancia central.³² Las congregaciones pentecostales permiten el ascenso y la consolidación de líderes carismáticos que tienen una fuerte influencia sobre sus fieles, que se puede transformar en movilización política. Los pastores pentecostales se constituyen en candidatos para los cargos de elección popular o negocian los votos de sus fieles a cambio de prebendas y favores políticos. Si bien reivindican sus proyectos políticos como comunitarios y como respuesta a un llamado divino, en el fondo sólo buscan consolidar su propio poder político y económico. Ejemplos de este tipo de prácticas se pueden observar en algunas de las grandes organizaciones pentecostales latinoamericanas, como la Iglesia Universal del Reino de Dios en el Brasil, o la Misión Carismática Internacional en Colombia.

El poder de los líderes pentecostales emergentes es proporcional al número de fieles que movilizan, por lo tanto, estos constituyen su capital político. En otras palabras, el poder del pastor pentecostal es directamente proporcional al tamaño de la congregación que lidera. Este fenómeno es denominado por Bastian «la ley del número».

Bastian observa los pentecostalismos como «minorías activas», es decir, como minorías disciplinadas y efectivas a la hora de la movilización política, característica que los diferencia de las mayorías católicas nominales y pasivas. En tanto minorías activas, los pentecostales luchan por la reivindicación de sus derechos frente al Estado, tal y como se observa en los casos de Chile y Colombia. Además, logran constituirse en un rival importante para la Iglesia católica en la región.

Bastian observa la pluralización religiosa de América Latina como un proceso de transito de una «situación de monopolio» a una «situación de libre competencia» en el mercado de bienes religiosos. Para este propósito, valora las dinámicas de competencia y rivalidad que se están dando entre la Iglesia católica y los nuevos movimientos religiosos. Desde su perspectiva, la liberalización del mercado religioso, en lugar de empujar la religión hacia los límites de la esfera privada, ha impulsado el ascenso de nuevos actores sociales que hacen más complejo el espacio público latinoamericano.

³² Con respecto a los tipos ideales de dominación ver el apartado: [1.3.2.2](#) Dinámica del campo religioso. Ver también: WEBER, Max. *Economía y sociedad*. Vol. 1. Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1964, pp. 170-217.

1.2.2 El caso colombiano

La mayoría de los estudios que se ocupan de la relación entre religión y cambio social en Colombia son de tipo histórico y estudian prioritariamente a la Iglesia católica. Aunque, en razón de su cantidad, es difícil hacer un inventario exhaustivo, se destacan algunas obras que permiten observar el monopolio que ha ostentado la Iglesia católica sobre los bienes simbólicos de salvación y la incidencia de este monopolio en los campos cultural y político. Si bien, en el siguiente capítulo se presentan las conclusiones de la revisión socio-histórica, se enumeran a continuación las fuentes más citadas. Entre los autores que buscan una aproximación de largo aliento sobre la relación Iglesia-Estado se destacan González (1997), De Roux (1983, 2001) y Arias (2002, 2009). Acerca de la historia de la Iglesia católica en el siglo XIX y los antecedentes que desembocaron en la Constitución de 1886, sobresalen las investigaciones de Cortes (1998) y Loaiza (2006). La obra colectiva dirigida por Bidegain (2004) intenta una mirada amplia de la historia del cristianismo en Colombia, incluyendo la diversidad protestante y las diversas corrientes del catolicismo.

Sobre la historia de las minorías religiosas en Colombia no existen obras libres de una dosis importante de apología. Puesto que prácticamente todas han sido escritas por pastores o misioneros. Sin embargo, entre éstas se destacan: la *Historia del cristianismo evangélico en Colombia* de Ordóñez (1956), probablemente el documento más citado en lo referente a los primeros cien años del protestantismo en Colombia (1856-1956); la investigación de Goff (1966) sobre el período conocido entre los protestantes como «la persecución religiosa» (1948-1958); y la historia de la Iglesia evangélica de Bucana (1995). Se distinguen de los anteriores, los estudios de Moreno y Rodríguez (1996 y 2005), quienes sin negar sus vínculos confesionales intentan un acercamiento más crítico a su objeto de estudio.

Por otro lado, un considerable número de publicaciones reconstruyen desde una perspectiva confesional la historia de algunas de las nuevas organizaciones religiosas presentes en Colombia. Entre éstas se encuentran las memorias de la Asociación de Iglesias Evangélicas del Caribe (Restan Padilla, 1995); de las Asambleas de Dios (Bartel, 2000); y de la Iglesia Pentecostal Unida de Colombia (Hernández y Forero, 2005). Se distinguen de los anteriores por buscar una mayor rigurosidad académica, los estudios de Ulloa (2007) sobre la Iglesia Evangélica Interamericana, y de Rondón (2007) sobre la Iglesia Pentecostal Unida de Colombia. Pese a su dimensión confesional, todas las publicaciones mencionadas son útiles en términos de información

empírica, información que, en la medida de lo posible, ha sido corroborada por medio de otras fuentes.

Las obras que se ocupan del proceso de pluralización religiosa en Colombia se pueden dividir en dos grandes grupos. Por un lado, las de tipo apologético que han sido escritas generalmente por sacerdotes católicos. Por el otro, los estudios que observan el cambio religioso a la luz de una «teoría de la conspiración».

Los acercamientos de tipo apologético definen a los nuevos movimientos religiosos (NMR) como «sectas» y «grupos heréticos y manipuladores» que amenazan con su sola presencia la unidad religiosa católica, que constituye, según ellos, el mayor bien cultural de Colombia y de América Latina. Estos proponen, por lo general, estrategias para frenar el avance de los NMR en el país. Se destacan, al respecto, dos obras que llegaron a ser emblemáticas de la lucha que emprendieron las jerarquías católicas contra las «sectas protestantes» a mediados del siglo XX: *El protestantismo en Colombia* de Restrepo (1943) y *Las sectas protestantes en Colombia* de Ospina (1955).

La pluralización religiosa de la sociedad colombiana no ha sido un objeto prioritario de estudio para los académicos liberales, ni de izquierda. Este desinterés puede explicarse, en alguna medida, por el marcado acento marxista que durante las últimas décadas del siglo XX dominó el campo de las ciencias sociales en Colombia. En este contexto, las únicas razones que justificaban el estudio de la religión eran, por un lado, comprender los mecanismos que hacían de la Iglesia católica un aparato ideológico al servicio de los poderes dominantes, problema que se enmarca en el clásico esquema «estructura – superestructura» que dominó la perspectiva marxistas durante la Guerra Fría. Por otro lado, la pluralización religiosa, y particularmente el avance de las «sectas protestantes», han sido observados como parte de una «conspiración» adelantada por el gobierno de los Estados Unidos. Este último habría implantado y promovido el protestantismo con el propósito de frenar la teología de la liberación, debilitar las estructuras católicas, y promover un sistema religioso funcional a sus intereses como imperio.³³

³³ David Stoll define la teoría de la conspiración en los siguientes términos: «Que el evangelismo es un juego de estafa espiritual que atrae con dólares a los latinoamericanos, que trabaja estrechamente con la estructura de poder local, y que cumple con las órdenes de Washington. Esta es la explicación conspiracionista para el crecimiento evangélico en América Latina, una explicación ampliamente aceptada en la Iglesia católica, en la izquierda, y dondequiera que el sectarismo divida a los pobres entre

Paradójicamente, la teoría de la conspiración no sólo ha gozado del apoyo de académicos de izquierda, sino también, del respaldo del clero católico que, como ya se ha señalado, ha observado la pluralización religiosa como una amenaza a la unidad de la nación y de los pueblos latinoamericanos alrededor del catolicismo.

Entre las muchas debilidades de la «teoría de la conspiración» se destaca su incapacidad de explicar el crecimiento del pentecostalismo que se hizo visible en toda América Latina desde mediados de siglo XX, aún antes del Concilio Vaticano II y de la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968). Además, esta tesis no ofrece explicaciones acerca del crecimiento del pentecostalismo endógeno, es decir, de las organizaciones pentecostales autóctonas que no han dependido para su expansión de misioneros foráneos, ni del patrocinio de agencias internacionales. Sin embargo, no se debe ignorar el apoyo que brindaron diversas organizaciones evangélicas a las contrainsurgencias de derecha en Centro América, ni el predominante discurso anticomunista de los pastores evangélicos y pentecostales. El anticomunismo evangélico se explica, en parte, por el origen norteamericano de la mayoría de los misioneros que llegaron al país, por el carácter ateo del comunismo soviético, y por el discurso escatológico de tipo apocalíptico que dominó en el movimiento evangélico hasta finales del siglo XX; todo esto en el marco de polarización política que caracterizó la Guerra Fría.

Sólo hasta los años 1990 fue evidente que el cambio religioso en Colombia no era un fenómeno marginal, y que las explicaciones ofrecidas tanto por la Iglesia católica, como por los defensores de la teoría de la conspiración, eran demasiado simples o reduccionistas. Esto explica el carácter tardío de las investigaciones que con algún grado de rigurosidad académica se han ocupado del tema. Éstas han estado influenciadas, en mayor o menor medida, por estudios previos realizados en otros países de la región latinoamericana, entre los que se destacan los ya reseñados.

Las investigaciones que se ocupan de los NMR en Colombia abordan una amplia variedad de problemas, que van desde las relaciones de género en el seno de las congregaciones evangélicas, hasta los partidos políticos confesionales de base pentecostal. Si bien la mayoría de estas pesquisas tienen vacíos de información o,

sí.» STOLL, David. *¿América Latina se vuelve protestante? Las políticas del crecimiento evangélico*. Quito: Abya-Yala, 1993, pp. 387-388.

incluso, problemas metodológicos, es posible encontrar en ellas aportes para la comprensión de la pluralización religiosa como un fenómeno general de la sociedad colombiana. Pese a las dificultades que se desprenden de inventariar una variedad tan amplia y disímil de obras, propongo la siguiente clasificación: 1) estudios precursores sobre la expansión protestante; 2) pluralización religiosa e identidad; 3) expansión pentecostal y política; 4) pluralización religiosa urbana; 5) pluralización religiosa entre las comunidades indígenas.

1.2.2.1 Estudios precursores sobre la expansión protestante en Colombia

Butler Flora (1970 y 1975) investigó el pentecostalismo a finales de los años 1960 y principios de los 70, teniendo como principal referencia empírica la Iglesia Pentecostal Unida de Colombia en el Valle del Cauca. Esta autora describe el pentecostalismo como un movimiento que prospera en zonas marginadas, en contextos de alta inseguridad y desempleo. En el seno de las comunidades pentecostales los conversos encuentran mecanismos para restaurar sus relaciones familiares, mejorar su autoestima y cambiar sus hábitos. Encuentran, además, oportunidades de inserción en redes solidarias y de participación en tareas de liderazgo. De esta manera, las comunidades pentecostales se constituyen en fuentes de seguridad frente a los altos niveles de incertidumbre que amenazan a estos sectores sociales. Aunque Butler Flora no encontró una diferencia notable entre el nivel de ingresos económicos de católicos y pentecostales, señala que el estilo de vida de estos últimos, sumado a las redes de solidaridad que se generan en las congregaciones pentecostales, le permite a los conversos gozar de mejores condiciones materiales de existencia.³⁴

Brusco (1986, 1993 y 1995) ha estudiado las relaciones de género en el seno de las comunidades evangélicas, siendo precursora en el abordaje de este tipo de problemáticas en América Latina. Sus primeras investigaciones se ocuparon de las comunidades evangélicas en el municipio de Cocuy departamento de Boyacá.³⁵ En esta

³⁴ BUTLER FLORA, Cornelia. *Mobilizing the Masses: The Sacred and the Secular in Colombia*. Tesis de doctorado, Cornell University, 1970. BUTLER FLORA, Cornelia. «Pentecostal Woman in Colombia. Religious Change and the Status of Working-Class Woman». *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, 1975, n° 17 (4), pp. 411-425.

³⁵ BRUSCO, Elizabeth. *The Household Basis of Evangelical Religion and the Reformation of Machismo in Colombia*. Tesis de doctorado, University of New York, 1986. BRUSCO, Elizabeth. «The Reformation

región, los misioneros protestantes impulsaron proyectos de desarrollo a pequeña escala, enseñaron a los campesinos nuevas técnicas para mejorar los cultivos de maíz, así como nuevos hábitos de nutrición y salubridad. En consecuencia, los conversos empezaron a mejorar sus condiciones de vida y a diferenciarse de sus paisanos católicos.

Una costumbre fuertemente arraigada entre el campesinado boyacense es la de embriagarse el día de mercado con las ganancias de los productos que han comercializado. Las relaciones sociales se establecen, por lo tanto, alrededor del licor. En tanto las comunidades protestantes condenan el licor, la conversión implica un cambio en las dinámicas de interacción que los evangélicos mantienen entre sí y con sus vecinos. Además, los cambios en los patrones de consumo tienen repercusiones en el mejoramiento de las condiciones de vida, puesto que los conversos disponen de mayores recursos económicos.

Brusco considera que las comunidades protestantes promueven formas de masculinidad que se inscriben en ruptura con las del estereotipo machista dominante, ya que exhortan a los hombres a abandonar la bebida, las peleas, la poligamia, la promiscuidad sexual y la violencia intrafamiliar. Así, la conversión al protestantismo tiene repercusiones significativas en contextos sociales donde estas prácticas son frecuentes. Además, las comunidades protestantes promueven entre los hombres una mayor preocupación por el hogar. Por todas estas razones, las familias evangélicas gozan de mejores condiciones de vida, aunque no dispongan de un mayor nivel de ingresos.

De la misma manera, entre las mujeres, las comunidades protestantes promueven hábitos modernos de salubridad, nutrición y consumo. Promocionan la planificación familiar, la cual es asumida por las mujeres como una responsabilidad cristiana, puesto que al tener menos hijos pueden brindarles mejores oportunidades. Esta última actitud representa un quiebre importante con la tradición católica en lo referente al uso de los métodos anticonceptivos. A todo lo anterior se suma el papel de las redes de apoyo femeninas en las comunidades protestantes, en el seno de las cuales las mujeres pueden participar y ejercer posiciones de liderazgo. Brusco advierte que aunque estas

of Machismo: Ascetism and Masculinity Among Colombian Evangelicals». En: GARRARD-BURNETT, Virginia y STOLL, David (Eds.). *Rethinking Protestantism in Latin America*. Philadelphia: Temple University Press, 1993, pp. 143-158. BRUSCO, Elizabeth. *The Reformation of Machismo: Evangelical Conversion and Gender in Colombia*. Austin: University of Texas Press, 1995.

condiciones no se dan de forma homogénea en todas las comunidades protestantes, al reorientar los roles de género, éstas promueven, en general, mejores condiciones de vida tanto para las mujeres como para sus familias.

1.2.2.2 Pluralización religiosa e identidad

Ríos (2002) explora el papel que desempeñan los NMR en los procesos de creación y reconstrucción de la identidades en la región de colonización del Urabá antioqueño, escenario recurrente del conflicto armado interno. A través de un acercamiento etnográfico, muestra las complejas dinámicas —de inclusión, identificación y discriminación— que se dan en los encuentros de grupos portadores de bagajes culturales diversos en los procesos de colonización. Asimismo, describe el proceso de recomposición religiosa, especialmente, cómo los NMR han participado en la reconstrucción de los sistemas simbólicos y de los entramados sociales, y han ayudado a los pobladores a adaptarse y sobrevivir en medio del conflicto.

1.2.2.3 Pentecostalismo y política

Helmsdorf (1996) abrió la discusión sobre la participación de «los evangélicos» en la política electoral colombiana. Para esta autora, la crisis electoral —que empezó a fraguarse desde tiempos del Frente Nacional (1958-1974) y que en los años 80 se tradujo en altos índices de abstencionismo— abrió espacios para que las comunidades pentecostales ofrecieran sus candidatos como modelos moralizadores, alejados de los sectores políticos tradicionales. Esto le permitió a los evangélicos convertirse en protagonistas en la Asamblea Nacional Constituyente encargada de redactar la Constitución de 1991. Sin embargo, apoyada en la tesis de Lalive d'Épinay, Helmsdorf considera que los partidos políticos de base pentecostal que empezaron a consolidarse a finales de los años 1980 y comienzos de los 90 —como el Movimiento Unión Cristiana y el Partido Nacional Cristiano— no pueden considerarse movimientos sociales, puesto que no incentivan la creación de nuevos espacios democráticos. Señala, por el contrario, que estos movimientos se erigen en continuidad con las lógicas caudillistas y clientelistas que han caracterizado la política colombiana. Según Helmsdorf, estos movimientos buscan establecer «un régimen de cristiandad pero de tipo evangélico» y, aunque promueven la separación entre Iglesia y Estado, lo hacen con la intención de

acceder a los mismos privilegios que ha tenido históricamente la Iglesia católica.³⁶

Cepeda Van Houten (2007) explora con mayor profundidad las hipótesis de Helmsdorf, acercándose a este fenómeno desde la teoría de los campos de Pierre Bourdieu. Esto le permite explicar el ingreso de los pastores evangélicos en las contiendas electorales como una estrategia de reconversión del capital religioso en capital político. Este autor se concentra en tres movimientos políticos que tienen como base tres grandes organizaciones pentecostales endógenas, a saber: el Partido Nacional Cristiano (PNC) de la Misión Carismática Internacional, el Compromiso Cívico y Cristiano por la Comunidad (C4) de la Cruzada Estudiantil y Profesional de Colombia, y el Movimiento Independiente de Renovación Absoluta (MIRA) de la Iglesia Ministerial de Jesucristo Internacional. Describe estos movimientos como organizaciones autoritarias, endogámicas y nepotistas, que funcionan al servicio de los intereses de las familias que lideran el campo pentecostal colombiano. Concluye, tal y como lo había hecho previamente Helmsdorf, que las prácticas políticas de los pentecostales consisten fundamentalmente en la reproducción con un nuevo rostro de viejas formas de clientelismo, como el caudillismo y el cacicazgo.³⁷

1.2.2.4 Pluralización religiosa urbana

Las investigaciones de Pereira (1989 y 1994) y Beltrán (2006) constituyen los primeros intentos de comprender el proceso de pluralización religiosa en los sectores urbanos desde una perspectiva sociológica.³⁸ Con este objetivo se ocupan del caso de la ciudad de Bogotá. Ambos autores buscan tipificar la diversidad de los actores religiosos y comprender la proliferación de los NMR que se viene dando en la ciudad desde las últimas décadas del siglo XX. Beltrán se acerca a este fenómeno desde la perspectiva

³⁶ HELMSDORF, Daniela. «Participación política evangélica en Colombia (1990-1994)». *Historia crítica*, 1996, n° 12, pp. 79-84.

³⁷ CEPEDA VAN HOUTEN, Álvaro. *Clientelismo y fe: dinámicas políticas del pentecostalismo en Colombia*. Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2007.

³⁸ PEREIRA SOUZA, Ana Mercedes. Investigación sobre sociedades religiosas no católicas en Santafé de Bogotá. Bogotá: CINEP, 1994, Unpublished. PEREIRA SOUZA, Ana Mercedes. «La pluralidad religiosa en Colombia. Iglesias y sectas». En: TIRADO MEJÍA, Álvaro (Dir.). *Nueva historia de Colombia*. Vol. 9. Bogotá: Planeta, 1989. pp. 197-217. BELTRÁN, William Mauricio. *De microempresas religiosas a multinacionales de la fe: la diversificación del cristianismo en Bogotá*. Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2006.

del mercado con la intención de descifrar los mecanismos mediante los cuales surgen y se consolidan las ofertas religiosas más exitosas. Describe las organizaciones pentecostales como las empresas religiosas que mejor han aprovechado las estrategias de marketing y los medios masivos de comunicación en su proceso de consolidación y expansión. Gracias a estas estrategias y a sus formas de organización basadas en el liderazgo carismático, grupos pentecostales de carácter informal que surgen en contextos de precariedad económica han llegado a constituirse en empresas exitosas bajo la forma de megaiglesias o de organizaciones religiosas multinacionales.

1.2.2.5 *Pluralización religiosa y comunidades indígenas*

Gros (2000) cuestiona la tesis que tilda de «etnocidio» el avance de las misiones protestantes entre las comunidades indígenas campesinas asentadas en territorio colombiano —asunto que despertó una amplia polémica durante los años 1970, frente a los reparos que presentaron diversos sectores políticos y religiosos sobre la conveniencia de la presencia del Instituto Lingüístico de Verano entre los indígenas—. ³⁹ Este autor considera poco consistente la tesis del «etnocidio» cuando se refiere a la presencia protestante en el seno de poblaciones «indígenas-campesinas de tierras altas». Sin embargo, no intenta refutarla cuando se trata de las poblaciones indígenas «no campesinas situadas en tierras bajas». ⁴⁰

Según Gros, en un contexto de constante ampliación del capitalismo global, la evangelización protestante le ha permitido a los campesinos indígenas participar de las ventajas de la sociedad dominante, brindándole vías alternas de modernización, que les permiten conservar su identidad étnica y mantener una autonomía relativa. Para Gros, la

³⁹ Ver al respecto: STOLL, David. *Pescadores de hombres o fundadores de imperio*. Quito: Abya-Yala, 1985, pp. 269 y sig.

⁴⁰ Para la definición de «población indígena-campesina», Gros retoma la ofrecida por MENDRAS, Henri. *Études de sociologie rurale*. París: A. Colin, 1953. «Agricultores indígenas organizados bajo la forma de comunidades dotadas de una autonomía relativa en el seno de la sociedad global y que son de esta manera objeto de un control social, de una explotación económica y de una dominación política por parte de dicha sociedad. Contrariamente a otras poblaciones indígenas situadas al margen y que no son ‘campesinas’ estos grupos viven hace siglos bajo el control del Estado y al interior de sociedades de clase». Definición en la que parecen encajar bien las comunidades Páez y Guambiano del Cauca. GROS, Christian. *Políticas de la etnicidad: identidad, Estado y modernidad*. Bogotá: ICANH, 2000, p. 162.

conversión de los indígenas al protestantismo puede incluso ser funcional a la reproducción de su identidad étnica. Además, con base en su estudio del Movimiento Indígena del Cauca, concluye que la presencia evangélica no es incompatible con la participación de las comunidades indígenas en movimientos sociales de tipo contestatario.⁴¹ Una exposición más amplia de la indagación de Gros sobre los indígenas colombianos se presenta en el apartado dedicado a la pluralización religiosa en el seno de las comunidades indígenas.

Las reseñas presentadas no pretenden constituir un inventario exhaustivo de las investigaciones sobre el tema. Su objetivo se limita a llamar la atención sobre obras que han hecho contribuciones importantes a la comprensión de la pluralización religiosa en Colombia. Sin desconocer estas contribuciones, no existen trabajos que busquen comprender desde una perspectiva amplia el proceso de cambio religioso en Colombia. Prácticamente todas las investigaciones se circunscriben a estudios de caso de tipo histórico o etnográfico sobre alguna organización religiosa en particular, o sobre el proceso de cambio religioso en alguna región, ciudad o etnia del país. Además, la mayoría de estas pesquisas carecen de una perspectiva comparada que tenga en cuenta la diversidad regional y las diferencias entre los diversos movimientos religiosos. Por último, ninguno de los estudios mencionados otorga al proceso de pluralización religiosa la importancia que éste merece en tanto variable del cambio social que está viviendo la sociedad colombiana. La presente investigación busca llenar estos vacíos. Pretende, además, ubicar el proceso de pluralización religiosa como un fenómeno que tiene claras repercusiones en los demás campos sociales, particularmente en los campos cultural y político.

Antes de presentar las hipótesis y la propuesta metodológica, es pertinente describir los referentes teóricos sobre los que se sustenta la investigación.

1.3 MARCO TEÓRICO

Con la intención de mantener una rigurosidad conceptual, la presente investigación se sustenta sobre tres sistemas teóricos que se encuentran a su vez articulados entre sí, a

⁴¹ *Ibíd.* (GROS, 2000) pp. 158-168.

saber: 1) el paradigma de la secularización; 2) el concepto de campo religioso; 3) la teoría del mercado religioso. En primer lugar se expone el paradigma de la secularización, en tanto éste —al plantearse como problema central la relación entre religión y modernización— ofrece un marco teórico general para comprender los cambios sociales contemporáneos en relación con las variables de tipo religioso.

1.3.1 El paradigma de la secularización

La presente revisión del paradigma de la secularización se construye con base en la obra de Tschannen (1992).⁴² Este autor concluye que «no existe una teoría de la secularización», en tanto los debates alrededor de ésta han estado viciados por una confusión conceptual. Según Tschannen, las diversas teorías que buscan dar cuenta de la situación de la religión en el mundo contemporáneo son incompatibles y contradictorias entre sí, por lo cual, es imposible construir una teoría de la secularización unificada.⁴³ Tschannen coincide con Hadden en que el mayor problema de la teoría de la secularización es que «no ha sido sistemáticamente enunciada».⁴⁴ Añade, sin embargo, que estos problemas de incompatibilidad y contradicción desaparecen si se asume la secularización, no como una teoría, sino como un «paradigma» en los términos de Kuhn.⁴⁵

En este sentido, Tschannen se esfuerza por demostrar que las obras que buscan comprender el papel de la religión en las sociedades contemporáneas, si bien se inscriben en tradiciones diferentes y acuden a categorías disímiles, describen procesos similares y convergen alrededor de conclusiones comunes. Para este propósito, ofrece una definición y delimitación sistemática de los conceptos y problemas que han hecho parte del debate sobre la secularización.

⁴² Una versión previa de estas reflexiones sobre Tschannen fue publicada en: BELTRÁN, William Mauricio. «Secularización: ¿teoría o paradigma?». *Revista colombiana de sociología*. 2009, n° 32, pp. 61-81.

⁴³ TSCHANNEN, Olivier. *Les théories de la sécularisation*. Ginebra: Droz, 1992.

⁴⁴ *Ibíd.* (TSCHANNEN, 1992) p. 333. HADDEN, Jeffrey. «Toward Desacralizing Secularization Theory». *Social Forces*, 1987, n° 65 (3), pp. 599.

⁴⁵ KUHN, Thomas. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press, 1962.

Los paradigmas, a diferencia de las teorías, son referencias académicas o científicas que se mantienen no sólo en virtud de su capacidad de resistir la comprobación «empírico-racional», sino también —y fundamentalmente— gracias al respaldo suministrado por una comunidad científica o parte de ella. En otras palabras, una de las diferencias entre una teoría y un paradigma, es que una teoría puede ser falseada por la comprobación empírica, un paradigma es por definición imposible de falsear. Sin embargo, un paradigma puede ser abandonado y remplazado por uno nuevo —una revolución puede arribar—, cuando la acumulación de evidencias empíricas en su contra —anomalías— precipite un cambio de convicción por parte de los miembros de la comunidad científica que lo sostienen.

Buscando mantenerse fiel a la perspectiva kuhniana, Tschannen describe el paradigma de la secularización a partir de un modelo relativamente simple que consta de tres componentes fundamentales: la diferenciación, la racionalización y la mundanización.

1.3.1.1 La diferenciación

La diferenciación es el proceso mediante el cual cada una de las diferentes esferas institucionales adopta una función particular en el seno de una sociedad. Según Tschannen, la diferenciación constituye el prerequisite fundamental de todo proceso de secularización.⁴⁶

Wilson, en concordancia con la perspectiva clásica de Tönnies, considera la secularización como una consecuencia necesaria del tránsito de formas de organización social de tipo comunitario —solidaridad mecánica en los términos de Durkheim— a formas de integración de tipo social caracterizadas por la división del trabajo —solidaridad orgánica—.⁴⁷ Para Parsons, esta diferenciación funcional es parte de un proceso evolutivo de larga duración en el que las sociedades —tal y como ocurre con los seres vivos— se diferencian y especializan para aumentar su capacidad adaptativa.⁴⁸

⁴⁶ TSCHANNEN, 1992, op. cit. p. 62.

⁴⁷ *Ibíd.* (TSCHANNEN, 1992) p. 281. WILSON, Bryan. *Religion in Sociological Perspective*. Oxford: Oxford University Press, 1982. p. 153. TÖNNIES, Ferdinand. *Communauté et société: catégories fondamentales de la sociologie pure*. París: Presses Universitaires de France, 1946. DURKHEIM, Émile. *De la división del trabajo social*. Buenos Aires: Schapire, 1967.

⁴⁸ TSCHANNEN, 1992, op. cit. p. 313. PARSONS, Talcott. «Evolutionary Universals in Society». *American Sociological Review*, 1964, n° 29 (3), pp. 339-357.

Martin subraya que una de las facetas más importantes de la diferenciación es la separación entre Iglesia y Estado, separación que se ha dado de manera diferente si se compara los países de tradición católica con los de tradición protestante. En los primeros —como Francia, España o Portugal—, esta separación ha estado enmarcada en un proceso de confrontación entre los sectores comprometidos con la perpetuación del poder de la Iglesia y los sectores laicos.⁴⁹ Los laicos, inspirados en las ideas de la Ilustración, han defendido la separación Iglesia-Estado y han gozado del respaldo de los sectores que se consideran favorecidos por la desmonopolización religiosa —como protestantes, judíos, masones y espiritistas—. Estas luchas —que han tenido lugar también en la mayor parte de América Latina— han sido recogidas por la literatura francesa bajo el concepto de luchas por la «laicidad».⁵⁰ Frente al avance de los sectores laicos, la Iglesia católica ha reaccionado movilizándolo los sectores políticos y sociales a su favor. Se genera, así, un «círculo vicioso» en el que la respuesta católica despierta una nueva ofensiva de los sectores laicos.

Es importante señalar el carácter político e ideologizado que tienen las luchas por la laicidad. Ya que expresan los esfuerzos de un sector que busca imponer a la sociedad en general su sistema de valores, por lo cual entra en confrontación con una institución religiosa —la Iglesia católica— que, a su vez, defiende su propio sistema de valores que históricamente ha sido dominante. En este sentido, no se debe confundir laicidad con secularismo, ni laicización con secularización. Sin embargo, los dos procesos pueden ser compatibles. La laicización de una sociedad puede desempeñar un papel importante en su secularización. Un ejemplo de este fenómeno lo podemos observar en el caso francés, donde los sectores laicos han promovido políticas de secularización desde el Estado —secularización desde arriba—.

La confrontación entre la Iglesia y los sectores laicos no se ha dado en los países de tradición protestante, donde la transición a la modernidad se hizo inspirada en las ideas de la Reforma, particularmente en el calvinismo, y no sólo en las ideas de las Luces. Esto facilitó que el sistema de valores religiosos se generalizara en la sociedad civil, contribuyendo, incluso, a legitimar al Estado.

⁴⁹ TSCHANNEN, 1992, op. cit. pp. 295-296. MARTIN, David. *A General Theory of Secularization*. Oxford: Basil Blackwell, 1978, pp. 8-30.

⁵⁰ Para el concepto de laicidad ver: BAUBÉROT, Jean. *Les laïcités dans le monde*. París: Presse Universitaires de France, 2007.

Fenn contribuye a la teoría de la secularización por medio de su crítica a Parsons.⁵¹ Señala que la diferenciación no se reduce a la especialización de las instituciones sociales, sino consiste en la separación y autonomización de sistemas que Parsons considera compatibles. Fenn se refiere, particularmente, al sistema cultural, a la comunidad societaria y al sistema de la personalidad. Afirma que en la medida en que estos sistemas se autonomizan y experimentan un proceso de diferenciación interna se hacen incompatibles. La propuesta teórica de Fenn tiene como punto de partida el conflicto entre el nivel cultural y el nivel social. Cuando las sociedades se diferencian pierden su homogeneidad y coherencia cultural en tanto lo sagrado es definido de manera diferente por una creciente diversidad de actores. Cada una de las diversas definiciones de lo sagrado tiene una connotación ideologizada, puesto que cada uno de los sectores que las sustentan las usan para legitimar sus reivindicaciones e intereses. En el fondo, las usan para legitimarse ellos mismos en tanto grupo, actitud que los lleva a enfrentarse a otras colectividades que defienden otras definiciones de lo sagrado. En conclusión, en el mundo moderno no es posible sostener ninguna definición de lo sagrado sin cuestionar las demás. Fenn ofrece el ejemplo de los testigos de Jehová, quienes se resisten a ofrecer honores a los símbolos patrios. Así, para defender su definición de lo sagrado cuestionan los símbolos sagrados que el Estado promueve.

A diferencia de Parsons, Fenn no intenta suprimir las ambigüedades y contradicciones sociales que implica el proceso de diferenciación. Por el contrario, busca recalcarlas. Esto lo lleva a proponer una definición de secularización neutra en términos del significado de lo sagrado: «la secularización es un proceso en el que las partes de una sociedad buscan definir su relación la unas con las otras y con la sociedad en general».⁵² Por medio de esta definición la secularización refleja el estado de las luchas de los diferentes sectores sociales —Estado, comunidades religiosas, movimientos laicos, asociaciones—. En un proceso donde lo sagrado se dispersa o fragmenta, en tanto cada sector en pugna pretende apropiárselo de forma exclusiva.⁵³ Según Tschannen, una de las ventajas de esta perspectiva es que no observa la secularización como un producto

⁵¹ TSCHANNEN, 1992, op. cit. pp. 298-299. FENN, Richard. «The process of Secularization: A Post-Parsonian View». *Journal of the Scientific Study of Religion*, 1970, n° 9 (2), pp. 129-131.

⁵² *Ibíd.* (TSCHANNEN, 1992) pp. 302-303. FENN, Richard. *Toward a Theory of Secularization*. Storrs-Connecticut: Society for the Scientific Study of Religion, 1978, p. 29. (La traducción es mía).

⁵³ TSCHANNEN, 1992, op. cit. pp. 304. FENN, 1978, op. cit. p. 55.

de fuerzas impersonales —como la ciencia o la burocratización—, por el contrario, pone en evidencia las luchas y los intereses de los actores sociales que participan en el proceso.

Según Fenn, la secularización implica una profunda separación entre las esferas privada y pública a nivel de la experiencia individual. De tal manera que las fronteras entre lo privado y lo público constituyen, a la vez, límites problemáticos entre lo sagrado y lo secular en la experiencia subjetiva. En este esquema, los asuntos de carácter público tienden a ubicarse en la esfera secular y los asuntos de la vida privada o íntima se ubican en el ámbito que los individuos consideran sagrado.⁵⁴

Para Tschannen la diferenciación incluye a su vez cuatro procesos: 1) la autonomización, 2) la privatización, 3) la generalización, 4) la pluralización.

1.3.1.1.1 La autonomización

La autonomización implica la modificación del estado de las fuerzas entre la esfera religiosa y la esfera no religiosa —o secular—. ⁵⁵ Para Berger, el primer indicio del proceso de autonomización —y probablemente el más importante— es la separación entre Iglesia y Estado, separación que implica la emancipación del Estado de la tutela religiosa a cargo de una iglesia o religión oficial.⁵⁶ Este proceso suele ser conflictivo. Por lo general, va acompañado de la expropiación de tierras eclesiásticas y de la separación del sistema educativo de la tutela religiosa. En la medida en que prospera, los actores políticos ganan autonomía frente a los poderes religiosos y la religión dominante pierde los privilegios que el Estado le otorgaba, entre ellos, el poder de acudir al uso legítimo de la fuerza para imponerse en la sociedad. Así, la separación entre Iglesia y Estado precipita una mayor autonomía de la esfera cultural.

En otras palabras, la autonomización implica la emancipación de la cultura de la tutela ejercida por la institución religiosa dominante. Esto se puede observar, por ejemplo, en el declive de los contenidos religiosos en las artes, la literatura y la filosofía, y en la consolidación de la ciencia como forma de conocimiento dominante y autónomo. En el caso de Europa Latina y América Latina, significa la pérdida relativa del poder de la

⁵⁴ TSCHANNEN, 1992, op. cit. pp. 303-305. FENN, 1978, op. cit. p. 55.

⁵⁵ TSCHANNEN, 1992, op. cit. p. 64.

⁵⁶ BERGER, Peter. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Doubleday, 1967.

Iglesia católica, que ve mermada su capacidad de usar los sistemas simbólicos con miras a reproducir su dominación religiosa. Berger considera que la expansión global del capitalismo industrial ha desempeñado un papel fundamental en el proceso de emancipación de las sociedades del control ejercido por los exmonopolios religiosos, puesto que el capitalismo no permite la existencia de ámbitos sociales inmunes a las lógicas del mercado.⁵⁷

1.3.1.1.2 La privatización

Basado en los datos que muestran el declive de la religión institucional en Europa, Luckmann considera que la modernización está acompañada por un proceso de privatización de la experiencia religiosa. Para este autor, en la medida en que las sociedades se diferencian, la religión tiende a refugiarse en el ámbito de la vida privada, y el problema de la identidad religiosa se constituye en un asunto individual. Cada individuo es libre de elegir sus creencias con base en sus preferencias. Esto significa que el declive de la religión institucional no implica necesariamente el declive de la religión en general. En las sociedades contemporáneas, la mayoría de los individuos continúan construyendo su identidad y su sentido existencial con base en un sistema simbólico de tipo religioso. Sin embargo, estos sistemas de significación no son interiorizados de acuerdo al modelo suministrado por las instituciones religiosas tradicionales. Más bien, los individuos moldean sistemas simbólicos sagrados a la medida de sus necesidades, escogiendo, para este propósito, entre los elementos disponibles en un mercado religioso pluralista. Así, la religión se transforma en un asunto individual y subjetivo, donde los dogmas religiosos tradicionales ceden su lugar a la interpretación religiosa personal.⁵⁸

En los términos de Hervieu-Léger, la modernidad religiosa se organiza a partir de la individualización y de la subjetivación de las creencias. En afinidad con Luckmann, esta autora considera equívoca la idea según la cual, en la actualidad, los individuos se caracterizan por una actitud de indiferencia en asuntos religiosos y las instituciones religiosas no contribuyen en la construcción de las identidades individuales. Por el

⁵⁷ TSCHANNEN, 1992, op. cit. pp. 272 y 287. BERGER, 1967, op. cit. p. 107. WILSON, Bryan. *Religion in Secular Society: A Sociological Comment*. London: C.A. Watts, 1966, pp. 58-59.

⁵⁸ TSCHANNEN, 1992, op. cit. pp. 65 y 263. LUCKMANN, Thomas. *The Invisible Religion, The problem of Religion in Modern Society*. Nueva York: MacMillan, 1967. pp. 71-102.

contrario, considera que si bien los sistemas de creencias escapan a la regulación de las iglesias e instituciones religiosas, los individuos usan esas tradiciones como parte de un amplio menú del que seleccionan los elementos que consideran útiles para construir sus identidades.⁵⁹ Este proceso permite, además, que los individuos puedan mantener una práctica religiosa sin pertenecer a una comunidad de fe, es decir, que puedan «crear sin pertenecer».⁶⁰

1.3.1.1.3 La generalización

Tschannen define la generalización como: «el proceso mediante el cual los símbolos, valores, normas, modelos de comportamiento e interacción, o tipos de organización, que tuvieron su origen en la esfera religiosa, se disuelven en la esfera secular, después de haber sido superficialmente desembarazados de su carácter religioso».⁶¹

Un ejemplo clásico de generalización lo podemos observar en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1904), obra en la que Weber describe el proceso de generalización de los valores del puritanismo ascético en las sociedades que promovieron la expansión del capitalismo industrial moderno.

Fue Parsons quien desarrolló sistemáticamente la generalización como un aspecto de la secularización. Si bien este autor no niega el proceso de privatización de la religión, considera que éste no significa la decadencia o la pérdida de influencia de la religión en la sociedad. Considera que los efectos de la privatización han sido compensados por la generalización de valores de origen religioso —particularmente de los valores judeocristianos—, que han devenido fundamentales para las sociedades occidentales. Con base en Weber, Parsons señala que en el curso de la historia occidental el cristianismo logró institucionalizar una serie de valores que hoy son plenamente aceptados por las sociedades occidentales, dotándoles de una influencia mayor a la que tendrían si hubiesen quedado circunscritos a los miembros de las comunidades religiosas. En numerosos aspectos las sociedades modernas tienen, incluso, más compromiso con los valores cristianos que el que han mostrado las sociedades precedentes. Parsons hace referencia, por ejemplo, a la importancia que le otorgan las

⁵⁹ HERVIEU-LÉGER, Danièle. *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*. París: Flammarion, 1999, pp. 42-55.

⁶⁰ DAVIE, Grace. *La religion des Britanniques. De 1945 à nos jours*. Ginebra: Labor et Fides, 1996.

⁶¹ TSCHANNEN, 1992, op. cit. p. 65. (La traducción es mía).

sociedades contemporáneas a los valores que defienden los derechos de los más vulnerables, como los derechos de los niños y de las mujeres. Así, la secularización constituye un proceso paradójico. Porque si bien circunscribe la religión a un lugar más limitado en el sistema cultural, a la vez, incentiva ciertos valores religiosos dotándolos de una importancia estratégica. Por lo tanto, la secularización no se traduce en la pérdida sino en la ampliación social del compromiso con valores de origen religiosos.⁶²

Para Parsons, el pluralismo norteamericano —que se expresa en la presencia de múltiples denominaciones religiosas y en la importancia que tiene el «principio voluntarista» que le permite a los individuos cambiar de filiación religiosa de acuerdo a sus preferencias—⁶³ sólo es posible gracias a la generalización de los valores. En otras palabras, el pluralismo religioso implica la existencia de un sustrato de valores no fragmentado —general—, que promueve la tolerancia, y que facilita la migración de los fieles entre las diferentes denominaciones religiosas. Este conjunto de valores generalizados se ubica en un nivel más elevado —más abstracto—, y hace posible la

⁶² *Ibíd.* (TSCHANNEN, 1992) pp. 314-315. Entre las obras que Tschannen retoma de Parsons para desarrollar el tema de la generalización se encuentran: PARSONS, Talcott. «Réflexions sur les Organisations Religieuses aux Etats-Unis». *Archives de sociologie des religions*, 1957, n° 3, pp. 21-36. PARSONS, Talcott. «Christianity and Modern Industrial Society». En: TIRYAKIAN Edward A. (Edit.) *Sociological Theory, Values, and Sociocultural Change: Essays in Honor of Pitirim Sorokin*. New York: Harper & Row, 1963, pp. 33-70. PARSONS, Talcott. «Religion in a Modern Pluralistic Society». *Review of Religious Research*, 1966, 7 (3), pp. 125-146. PARSONS, Talcott. «Belief, Unbelief and Disbelief». En: CAPORALE, Rocco y GRUMELLI, Antonio, (Eds.) *The Culture of Unbelief*. University of California Press, 1971, pp. 207-245. PARSONS, Talcott. «Religion in Postindustrial America: The Problem of Secularization». *Social Research*, 1974, n° 41 (2), pp. 193-225.

⁶³ El concepto de «denominación» surge en el contexto religioso de los Estados Unidos, donde ninguna organización religiosa cuenta con un estatus privilegiado frente al Estado. Esto permite que las diversas agencias religiosas compitan en condiciones de relativa igualdad. Según Niebuhr, una denominación es una institución religiosa que reconoce legitimidad a organizaciones similares. Esto diferencia las denominaciones de las instituciones tipo «iglesia», que se caracterizan por su estatus dominante y exclusivo frente a la sociedad. Por otro lado, la denominación se diferencia de «la secta», en tanto las relaciones entre denominaciones no se caracterizan por el antagonismo, sino por un carácter solidario, de respeto y tolerancia. Esta apertura a la diversidad concede a las denominaciones una dimensión pluralista, que les permite no sólo aceptar la presencia de otras denominaciones, sino también de diversas expresiones sociales y culturales. NIEBUHR, Richard. *The Social Sources and Denominationalism*. Hamden, Conn: Shoe String Press, 1954.

inclusión de una amplia diversidad religiosa en el seno de la sociedad norteamericana.⁶⁴

La propuesta de Parsons sobre el pluralismo norteamericano permite plantear una hipótesis para descifrar la pluralización religiosa en América Latina. Aunque en un contexto social diferente, la migración de católicos hacia el pentecostalismo se podría explicar gracias a la existencia de un sustrato de valores y prácticas religiosas comunes. En esta perspectiva, el cambio religioso en América Latina seguiría los caminos de la afinidad cultural, y no necesariamente significaría una ruptura o cambio cultural.

1.3.1.1.4 La pluralización

Según Berger, el prerrequisito fundamental para la instauración de una situación pluralista es que el Estado no otorgue privilegios a ninguna organización religiosa en particular. Así, en el sentido típico ideal, una situación pluralista es aquella en donde todas las organizaciones religiosas tienen el mismo estatus legal y gozan de los mismos derechos y privilegios. En esta situación ninguna organización religiosa puede valerse del aparato del Estado para mantener o acrecentar el número de sus fieles. El pluralismo está acompañado por la instauración de un mercado religioso de libre competencia. En estas condiciones, toda lealtad o filiación religiosa adquiere un carácter voluntario y contingente, puesto que el creyente, como consumidor de bienes religiosos, puede en cualquier momento reconsiderar sus preferencias religiosas o puede simplemente abstenerse de consumir. Por lo tanto, la instauración de una situación pluralista obliga a las organizaciones religiosas a cambiar sus prácticas y estrategias para enfrentar el imperativo de producir resultados. En otras palabras, todas las agencias religiosas se ven obligadas a buscar medios que les permitan aumentar y retener sus fieles, con el fin de mantenerse con vida frente a la amenaza que representan las ofertas religiosas rivales. La competencia no se da exclusivamente entre viejas y nuevas ofertas religiosas, sino también entre éstas y ofertas de sentido seculares.⁶⁵ Retomaremos este tema en el apartado dedicado a la teoría del mercado religioso.

⁶⁴ TSCHANNEN, 1992, op. cit. p. 314. PARSONS, Talcott. «Religion in a Modern Pluralistic Society». *Review of Religious Research*, 1966, 7 (3), pp. 136-138.

⁶⁵ TSCHANNEN, 1992, op. cit. pp. 273-274. BERGER, Peter. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Doubleday, 1967. pp. 135-149.

1.3.1.2 *La racionalización*

La racionalización está relacionada con los procesos de desencantamiento y burocratización del mundo que explica Weber. Según este autor, las sociedades modernas se organizan cada vez más alrededor de la razón instrumental —acción racional con arreglo a fines—, a la vez que se alejan de la magia. Por lo tanto, la racionalización implica la generalización de valores como la eficacia, la eficiencia y la productividad.⁶⁶ En concordancia con estas ideas, Berger considera que el proceso de industrialización —como proceso de racionalización de la producción— es el mayor responsable de que la secularización se haya expandido a nivel global.⁶⁷ Para Wilson, la racionalización es tanto causa como consecuencia de la de autonomización de las instituciones en las sociedades modernas. La autonomía de que gozan actualmente las instituciones para implementar criterios racionales —adecuar los medios a los fines— es un indicador de que se han liberado de las regulaciones de tipo religioso.⁶⁸

1.3.1.3 *La mundanización*

La mundanización es definida por Tschannen como: «el proceso mediante el cual una sociedad, un grupo, o una organización social, retiran su atención del mundo sobrenatural para interesarse en los asuntos de este mundo».⁶⁹ La mundanización presupone los dos elementos ya expuestos, es decir, la diferenciación y la racionalización. Según Weber, este proceso supone un cambio cultural en el que se hace dominante una ética intramundana, es decir, una ética orientada a este mundo y no al más allá. Para Wilson, en la medida en que la ciencia y la tecnología demuestran su eficacia para controlar la naturaleza —cientifización—, y las sociedades descubren los mecanismos sobre los que funciona el orden social —sociologización—, las sociedades invierten una mayor cantidad de sus recursos para transformarse con base en estos conocimientos, a la vez, que invierten cada vez menos —en términos porcentuales— para buscar la intervención de las fuerzas sobrenaturales en los asuntos de este mundo.

⁶⁶ TSCHANNEN, 1992, op. cit. pp. 67 y 129.

⁶⁷ *Ibíd.* (TSCHANNEN, 1992) p. 271. BERGER, Peter. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Doubleday, 1967. pp. 129-132.

⁶⁸ TSCHANNEN, 1992, op. cit. p. 288. WILSON, Bryan. «Aspects of Secularization in the West». *Japanese Journal of Religious Studies* 1976, 3 (3-4), p. 264.

⁶⁹ TSCHANNEN, 1992, op. cit. p. 69. (La traducción es mía).

Martin —apoyándose en el caso de Inglaterra donde la proporción del Producto Interno Bruto destinado a asuntos religiosos ha disminuido constantemente en los últimos siglos— considera que, en la medida en que las sociedades se desarrollan —en términos económicos, técnicos y científicos—, consagran menor cantidad de recursos a los asuntos sobrenaturales.⁷⁰

1.3.1.4 *Secularización y crisis de sentido*⁷¹

Según Berger y Luckmann, entre los efectos de la secularización —íntimamente ligados a la pluralización— están la pérdida de plausibilidad de los universos sagrados, y la relativización de todos los sistemas de valores. El problema de la plausibilidad de los cosmos sagrados hace referencia a los prerequisites sociales que hacen posible el mantenimiento de un determinado sistema de creencias en el seno de una sociedad. Es decir, el debilitamiento de la plausibilidad de un sistema de creencias significa el debilitamiento de su capacidad de sostener una realidad social como sólida e incuestionable. La pluralización al mismo tiempo que precipita una situación de competencia entre diversos sistemas de creencias —tanto religiosos como no religiosos— plantea, también, la rivalidad entre diversas cosmovisiones y sistemas de valores que pueden ser incluso incompatibles y contradictorios. En este sentido, la pluralización desencadena problemas de plausibilidad para todos los sistemas de creencias que concurren en una sociedad. Esto se traduce en la relativización de todos los sistemas de valores y en el cuestionamiento de todos los dogmas religiosos.⁷² Wilson subraya el papel de la cientifización en este proceso, en tanto el conocimiento

⁷⁰ *Ibíd.* (TSCHANNEN, 1992) p. 285. MARTIN, David. *A General Theory of secularization*. Oxford: Harper & Row, 1978. WILSON, Bryan. *Contemporary Transformations of Religion*. Oxford: Clarendon Press, 1976, p. 25.

⁷¹ TSCHANNEN, 1992. p. 274. Tschannen utiliza la expresión «*L'effondrement de la vision du monde*» que se traduciría como *colapso de la visión del mundo*, sin embargo, he optado por la expresión «crisis de sentido», en tanto recoge con mayor claridad este aspecto. Ver también: BERGER, Peter y LUCKMANN, Thomas. *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. Barcelona: Paidós, 1997.

⁷² TSCHANNEN, 1992, op. cit. p. 275. BERGER, 1967, op. cit. p. 151. LUCKMANN, Thomas. *The Invisible Religion, The problem of Religion in Modern Society*. New York: MacMillan, 1967, p. 170.

científico entra en competencia y, ocasionalmente, en conflicto con los dogmas religiosos.⁷³

1.3.1.5 Aspectos periféricos del paradigma de la secularización: increencia y recomposición religiosa

Dobbelaere considera la secularización como un concepto «multidimensional», compuesto por tres aspectos fundamentales: 1) «secularización a nivel social», 2) secularización a nivel institucional o «cambio religioso», 3) secularización a nivel de la experiencia individual o «participación religiosa». Para este autor, sólo la primera dimensión puede ser objeto de una teoría de la secularización. En otras palabras, la secularización es un fenómeno social. Los cambios a nivel de las instituciones religiosas —como la expansión de los NMR— o los cambios a nivel individual —como el declive de la práctica religiosa— ocupan un lugar secundario en su teoría, en tanto no constituyen indicadores confiables del proceso de secularización.⁷⁴ Este argumento le permite a Tschannen ubicar la increencia y la recomposición religiosa como aspectos periféricos del paradigma de la secularización.

Tschannen define la increencia como: «el proceso que opera a nivel individual en consecuencia del cual ciertas personas cesan de creer en una realidad sobrenatural o pierden el sentido de lo sagrado».⁷⁵ Para este autor, la increencia como consecuencia necesaria de la secularización pertenece al nivel «preparadigmático»: representa una tesis defendida por los precursores de la sociología —como Comte y Spencer— que pronosticaban el declive de las creencias religiosas con el avance de la modernidad.

Diversas investigaciones sobre la sociedad europea en la década de los años 1960 señalaron una clara disminución de la participación de la población en ritos religiosos. Según Luckmann, estas investigaciones estaban sesgadas por el uso de instrumentos metodológicos que solamente permiten medir la participación de los ciudadanos en prácticas religiosas institucionales. Para lo cual, acuden a indicadores como el número

⁷³ TSCHANNEN, 1992, op. cit. p. 287. WILSON, Bryan. *Religion in Secular Society: A sociological Comment*. London, C.A.: Watts & Co., 1966, pp. 58-59.

⁷⁴ TSCHANNEN, 1992, op. cit. pp. 308-309. DOBBELAERE, Karel. «Secularization: A Multi-Dimensional Concept». *Current Sociology*, 1981, n° 29 (2), pp. 3-153.

⁷⁵ TSCHANNEN, 1992, p. 68. (La traducción en mía).

de miembros de las congregaciones, la frecuencia de asistencia a los cultos, o el número de bautizados. Según este autor, estos indicadores no permiten observar la intensidad de la «religión invisible». Es decir, de la práctica religiosa individual que se esconde en los espacios de la vida privada. Como ya se ha señalado, Luckmann concluye que el declive de la religión institucional no puede ser considerado como declive de la religión en general.⁷⁶

Para Wilson, la pervivencia de la religión en el mundo contemporáneo no se explica tanto por la confianza de la población en el mundo sobrenatural, sino por la capacidad de los grupos religiosos de constituirse en espacios privilegiados para el desarrollo de experiencias de tipo comunitario, en sociedades caracterizadas por el individualismo y las relaciones impersonales. Esta hipótesis le permite, además, explicar el auge de los nuevos movimientos religiosos (NMR) desde las últimas décadas del siglo XX.⁷⁷

La respuesta de Hervieu-Léger al despertar religioso contemporáneo y a la proliferación de los NMR gira en torno a la «naturaleza paradójica de la modernidad». Según esta autora, la modernidad ha sido descrita, por un lado, como un proceso de racionalización progresiva y, por el otro, como una utopía, en tanto alimenta la esperanza en un futuro mejor. Estos dos aspectos se producen en una dinámica paradójica, donde la expectativa utópica recrea permanentemente lo que es destruido por el proceso de racionalización. En otras palabras, al mismo tiempo que la racionalización desencanta el mundo, la utopía abre nuevos espacios para la magia y la religión alrededor de la esperanza en una «salvación futura». Hervieu-Léger concluye que la racionalización no implica la desaparición de la religión, sino que desencadena un proceso constante de recomposición religiosa, donde las diversas ofertas religiosas intentan llenar los vacíos que deja una modernidad que despierta expectativas que no puede cumplir. De esta manera la modernidad implica paradójicamente un proceso que estimula constante y simultáneamente la racionalización y el surgimiento de nuevos cultos.⁷⁸

⁷⁶ LUCKMANN, 1967, op. cit.

⁷⁷ WILSON, Bryan. *Religion in Sociological Perspective*. New York: Oxford University Press, 1982, p. 134.

⁷⁸ TSCHANNEN, 1992, op. cit. pp. 350-351. HERVIEU-LÉGER, Danièle y CHAMPION, Françoise. *Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*. París: Cerf, 1986, pp. 224-227.

Después de la revisión del paradigma de la secularización que hace las veces de marco teórico general, se exponen, a continuación, dos perspectivas teóricas específicas, especialmente fecundas para los objetivos de la presente investigación, a saber: la teoría del campo religioso y la teoría del mercado religioso.

1.3.2 La teoría del «campo religioso»

La teoría de los campos de Bourdieu se ubica en el marco de una «sociología de la dominación» o de la «violencia simbólica».⁷⁹ En esta perspectiva se priorizan las dinámicas de rivalidad entre los actores sociales. El campo consiste en un espacio teórico en el que diferentes agentes compiten por la apropiación de un capital específico, implementando, para este propósito, diversas estrategias. La ubicación de cada agente en el campo se sitúa en relación con la ubicación de sus rivales, es decir, tiene un carácter relacional, cambia —mejora o empeora— en la medida en que evoluciona el estado de las luchas por la apropiación del capital.

En el caso del «campo religioso», Bourdieu presenta una convergencia de la teorías clásicas de la sociología de la religión, especialmente de las ideas de Marx, Weber, y Durkheim.⁸⁰ El campo religioso puede ser definido como un espacio teórico cuya perspectiva interpretativa reposa sobre el análisis comparativo de empresas religiosas —empresas que «producen», «administran» y «distribuyen» bienes simbólicos de salvación— que compiten o luchan por mantener o ganar «la legítima autoridad religiosa» sobre los laicos, en tanto consumidores de estos bienes. El capital religioso —como cualquier capital simbólico— se puede reconvertir en privilegios, autoridad, prestigio y riquezas. Esto motiva a los agentes en competencia a implementar diversas estrategias para su apropiación, «monopolización o desmonopolización».

Al privilegiar la perspectiva del campo religioso, no se pretende reducir el fenómeno de la pluralización religiosa a dinámicas de lucha y rivalidad. Tal y como lo afirma Poulat: « On peut tout dire en langage de pouvoir, mais un langage de pouvoir ne peut jamais

⁷⁹ Ver por ejemplo: BOURDIEU, Pierre. *Sociología y cultura*. México: Grijalbo, 1990.

⁸⁰ BOURDIEU, Pierre. «Genèse et structure du champ religieux». *Revue française de sociologie*, diciembre 1971, n° 12, pp. 295-334.

tout dire, [...] Aucun discours n'est exhaustif et exclusif ».⁸¹ Sin embargo, una mirada profunda a la actualidad religiosa latinoamericana sólo es posible por medio de una aproximación que tenga en cuenta las dinámicas de competencia y las luchas de poder que se están dando entre las diversas agencias religiosas.

1.3.2.1 *Génesis del campo religioso*

Bourdieu construye su modelo con base en una serie de oposiciones tomadas de la tradición marxista —campo - ciudad; trabajo material - trabajo intelectual— a partir de las cuales deduce la oposición entre sacerdotes y laicos. La génesis del campo religioso está asociada al surgimiento del sacerdocio como «cuerpo de especialistas». En la tradición marxista, este proceso está relacionado con el nacimiento de las ciudades y con la separación concomitante entre el trabajo intelectual y el trabajo material, en tanto el trabajo intelectual quedó monopolizado por la clase sacerdotal. Esto permitió, además, la evolución «ético-racional» de la religión, que se tradujo en el surgimiento de dogmas que garantizan la legitimidad y la reproducción de los sistemas religiosos. Así, el surgimiento del especialista en la administración de los bienes sagrados permitió la transformación de los «sistemas mitológicos» en «sistemas teológicos».⁸²

El surgimiento de la clase sacerdotal permitió la confrontación entre dos grupos de intereses, los intereses de los sacerdotes, por un lado, y los de los laicos, por el otro. En el caso de la clase sacerdotal, la defensa de sus intereses implica su jerarquización y su tendencia autárquica, observable en la consolidación de un lenguaje esotérico que es a la vez «exclusivo y excluyente». En otras palabras, el capital religioso tiende a ser monopolizado por los sacerdotes a través de la consolidación de la teología como lenguaje de especialistas, lenguaje del cual los laicos quedan sistemáticamente excluidos.⁸³

Continuando con este esquema de oposiciones, Bourdieu añade a la oposición sacerdotes – laicos, la oposición entre lo sagrado y lo profano, y entre magia y religión, distinciones propias de Durkheim. La religión corresponde a la manipulación legítima de lo sagrado en manos de los sacerdotes, la magia a su manipulación profana en manos

⁸¹ POULAT, Émile. *Église contre bourgeoisie*. Bruselas: Casterman, 1977, p. 238.

⁸² BOURDIEU, 1971, op. cit. pp. 300-303.

⁸³ *Ibíd.* (BOURDIEU, 1971) pp. 304-305.

de los laicos. En este esquema, la magia —como expresión simbólica de las clases «desfavorecidas»— ocupa un lugar de subordinación en el campo religioso, en tanto corresponde a un forma de religión «inferior», «primitiva», «profana» y «vulgar». En este sentido, la magia y toda práctica religiosa dominada es considerada por parte de los sacerdotes como «profanadora», es decir, su sola existencia cuestiona el monopolio del capital religioso acumulado por los sacerdotes. Las prácticas mágicas encuentran su lugar en condiciones de precariedad —como la enfermedad y la pobreza—, por lo cual, persiguen metas «concretas» e «inmediatas». La magia está, en términos de Weber, orientada hacia este mundo, por lo cual, se ocupa prioritariamente de la salud del cuerpo, del éxito económico y de la buena suerte. La religión, por oposición, persigue fines más abstractos: la virtud, la perfección o la vida en el más allá, preocupaciones que asaltan en mayor medida a quienes se han distanciado de las necesidades materiales y terrenas.⁸⁴

1.3.2.2 *Dinámica del campo religioso*

Tanto para Weber como para Bourdieu, la autoridad sólo es funcional si goza de legitimidad, para lo cual debe contar con la aceptación o la «complicidad» de los dominados. Weber formula tres tipos ideales de dominación. 1) La dominación legal o burocrática, que descansa sobre la creencia en la legalidad de los sistemas normativos y en la legitimidad de los funcionarios designados para ejercer la autoridad. En este tipo se ubica la autoridad administrada por el sacerdote católico. 2) La dominación tradicional, que tiene como base la creencia en el carácter sagrado de las tradiciones ancestrales y en la legitimidad de los señalados por la costumbre para ejercer la autoridad. En este tipo se ubica la autoridad del chaman indígena. 3) La dominación carismática, que se fundamenta en la confianza que expresan los seguidores en un líder que demuestra cualidades extraordinarias —héroe, santo o profeta—, cuyo ejemplo, mandato y consejo se ven impelidos a seguir.⁸⁵

La dinámica del campo religioso gira en torno a la lucha por la apropiación del capital religioso —de su monopolización o desmonopolización—. Es decir, es la lucha entre

⁸⁴ *Ibíd.* (BOURDIEU, 1971) pp. 307-309.

⁸⁵ WEBER, Max. *Economía y sociedad*. Vol. 1. Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1964, pp. 170-201.

diversos actores —sacerdotes, magos, chamanes y profetas— que compiten por la apropiación del ejercicio legítimo de la autoridad religiosa sobre los laicos.⁸⁶

La presente investigación se concentra en las luchas entre dos tipos ideales de actor religioso, el sacerdote católico que administra la dominación legal-burocrática, por un lado; y el profeta, en tanto líder carismático, por el otro. Esta oposición corresponde, a su vez, a dos tipos ideales de organización religiosa: la iglesia y la secta.

La iglesia reproduce su legitimidad a través de mecanismos como la delimitación de funciones y competencias de sus especialistas, la jerarquización y profesionalización de su cuerpo sacerdotal, la racionalización de sus dogmas y de su liturgia, la codificación de sus normas y, en fin, la implementación de todos los mecanismos que garanticen la reproducción transgeneracional de un *habitus* religioso —tanto en laicos como en sacerdotes— con el propósito de perpetuar su dominación. La iglesia puede incluso acudir al uso de la violencia física y simbólica —como por ejemplo, al martirio y a la excomunión— para impedir el ingreso en el campo de toda empresa de salvación que pueda representar algún tipo de amenaza a su monopolio. En otras palabras, la iglesia, en tanto empresa religiosa legítima, goza del apoyo del aparato político y puede, por lo tanto, acudir al uso legítimo de la violencia para suprimir o —por lo menos— limitar la amenaza que representan las sectas, o cualquier otro tipo de empresa religiosa independiente.⁸⁷ En el caso de América Latina, esta definición de iglesia sólo es operativa en referencia a la Iglesia católica.

La religión ha ejercido tradicionalmente la función de mantener el orden social, por lo cual, ha sido funcional a la «legitimación del poder de los dominantes» y a la «domesticación de los dominados».⁸⁸ La religión cumple, en este sentido, una función ideológica —política— de «absolutización de lo relativo» y «legitimación de lo arbitrario».⁸⁹ En una sociedad de clases, la iglesia, en cabeza de su cuerpo sacerdotal, moviliza su capacidad material y simbólica para legitimar los intereses y privilegios de las clases dominantes, y para imponer a los dominados el reconocimiento de esta

⁸⁶ BOURDIEU, 1971, op. cit. p. 319.

⁸⁷ *Ibíd.* (BOURDIEU, 1971) pp. 320-322.

⁸⁸ *Ibíd.* (BOURDIEU, 1971) p. 299.

⁸⁹ *Ibíd.* (BOURDIEU, 1971) pp. 310-311.

legitimidad. En esta labor, los sacerdotes deben necesariamente ocultar que su gestión mantiene intereses políticos y de clase, la eficacia de su gestión simbólica depende en gran medida de este ocultamiento. Por lo cual, los intereses políticos y de clase de los sacerdotes quedan generalmente ocultos detrás del «desinterés» de su servicio religioso.⁹⁰

La secta constituye una iniciativa de origen laico, cuyo objetivo es la autosatisfacción de las necesidades religiosas. Por lo cual, la secta prescinde de la mediación del sacerdocio profesional y su «sola existencia» representa un cuestionamiento a la legitimidad de la iglesia y a la autoridad de los sacerdotes. En este sentido, toda iniciativa sectaria tiene una dimensión revolucionaria, es decir, cuestiona el orden establecido. La secta es liderada por el profeta.

El profeta es un empresario independiente de los bienes de salvación que encuentra su autoridad en su capacidad de producir y distribuir bienes capaces de devaluar los bienes de salvación administrados por la iglesia. En tanto está desprovisto de un capital religioso heredado o burocrático, el profeta depende fundamentalmente de su carisma como base de su autoridad. Por lo tanto, la autoridad del profeta se mide con referencia a su capacidad para gestionar y satisfacer las demandas religiosas de los laicos. Con este propósito, el profeta debe «conquistar» y «reconquistar» constantemente la fidelidad de un grupo de seguidores —que constituyen su secta—, por medio de la demostración de cualidades extraordinarias —como por ejemplo, un mensaje innovador o la evidencia de virtudes mágicas—. Estas características las podemos observar en muchos de los empresarios religiosos emergentes en toda América Latina y, especialmente, en los pastores pentecostales. Es necesario recordar, sin embargo, que la definición de profeta que formulan Weber y Bourdieu es un tipo ideal. Así, la mayoría de los nuevos empresarios religiosos latinoamericanos exhiben, además, cualidades que Weber atribuye a los magos, como por ejemplo, no esconden su preocupación por la contraprestación económica de sus servicios.⁹¹

En la medida en que la perpetuación y reproducción del capital religioso a lo largo del tiempo sólo es posible por medio de la consolidación de un aparato burocrático, la secta que «triumfa» está destinada a convertirse en iglesia. Es decir, a observar un proceso de

⁹⁰ *Ibíd.* (BOURDIEU, 1971) pp. 315-317.

⁹¹ Ver también: WEBER, 1964, op. cit. Vol. 1. pp. 170 -201, 356-364.

burocratización y racionalización —de «rutinización del carisma» según los términos de Weber—. Y, en tanto iglesia, está destinada a exponerse a las amenazas que representan los profetas y líderes carismáticos emergentes y sus respectivas sectas.⁹²

El presente estudio no observa de forma sistemática el papel del chaman en las dinámicas del campo religioso colombiano, en tanto la autoridad del chaman se vuelve difusa en la actualidad religiosa. En el contexto urbano, el chaman ha terminado alimentando la oferta mágica, orientado su acción por intereses económicos. El chaman urbano cuenta con una clientela y no con una comunidad de fieles, por lo cual, carece de poder de movilización social. Así, la autoridad del chaman se mantiene circunscrita al reconocimiento que recibe en el seno de las comunidades indígenas.

1.3.2.3 Poder político y poder religioso

La iglesia participa del mantenimiento del orden político inculcando un *habitus* que contribuya al sostenimiento de dicho orden, es decir, una matriz de percepción, pensamiento y acción, adecuada a la legitimación y perpetuación de las estructuras políticas. En este mismo sentido, la iglesia utiliza la eficacia de su sistema simbólico para legitimar el sistema político. —Un ejemplo de este último aspecto, son los *Te Deum* y la consagración de los países a santos y patronos en toda América Latina. En el caso colombiano, la consagración del país al Sagrado Corazón de Jesús. Por medio de estos rituales, la Iglesia católica legitima los gobiernos de turno, al mismo tiempo, que se legitima a sí misma en tanto institución religiosa dominante—. Además, la iglesia participa del mantenimiento del orden político utilizando su autoridad para combatir toda tentativa de subversión del orden dominante, particularmente para combatir las iniciativas sectarias.⁹³

Bourdieu subraya, sin embargo, que la homología entre la posición dominante de la iglesia en la estructura del campo religioso y la posición de las clases dominantes en el campo político no significa la ausencia de conflictos entre los representantes del poder en cada uno de estos campos. Estos conflictos pueden ubicarse en un continuo entre dos tipos puros, en uno de cuyos extremos se encuentra la «hierocracia», en tanto gobierno temporal de los sacerdotes y, en el otro, el «césaropapismo», en tanto subordinación

⁹² BOURDIEU, 1971, op. cit. pp. 319-321.

⁹³ *Ibíd.* (BOURDIEU, 1971) pp. 328-329.

total del poder sacerdotal al poder secular. Sin embargo, aunque la autoridad religiosa dominante está ligada tradicionalmente a la legitimación del orden político, puede excepcionalmente participar en la subversión de dicho orden.⁹⁴

La autoridad carismática encarnada en el profeta tiene más posibilidades de éxito en los períodos de cambio y crisis social —en situaciones de anomia, según los términos de Durkheim—, ya sea que esta afecte a la sociedad en general o solamente a un sector social. Puesto que las crisis sociales constituyen períodos «extraordinarios» donde los sistemas simbólicos tradicionales resultan obsoletos e ineficaces, el profeta, como hombre «extraordinario», encuentra en ellas su oportunidad. Esto permite comprender el auge de las iniciativas sectarias en toda América Latina desde mediados del siglo XX, fenómeno asociado a la crisis social y a la anomia de grandes sectores de la población que han tenido que enfrentar un proceso acelerado de modernización.

Aunque la sola existencia de la secta implica ya un cuestionamiento al orden religioso y político dominante, esto no significa, necesariamente, que el profeta y su secta promuevan una revolución política. Sin embargo, en tanto toda revolución política necesita de una dimensión simbólica, el profeta puede contribuir a la revolución simbólica que exige la revolución política.⁹⁵

La teoría del campo religioso comparte múltiples afinidades con la teoría del mercado religioso. Una y otra priorizan las dinámicas de rivalidad entre los actores religiosos. Asimismo, ambas se detienen en observar las estrategias que implementan las agencias religiosas por la apropiación —monopolización y desmonopolización— de los bienes simbólicos de salvación, y consideran estas estrategias como un aspecto clave para comprender las dinámicas del cambio religioso en una situación de competencia. A continuación se presenta una revisión sucinta de la teoría del mercado religioso.⁹⁶

⁹⁴ *Ibíd.* (BOURDIEU, 1971) pp. 328, 330.

⁹⁵ *Ibíd.* (BOURDIEU, 1971) pp. 331-334.

⁹⁶ Una versión más amplia de estas reflexiones sobre la teoría del mercado religioso fue publicada en: BELTRÁN, William Mauricio. «La teoría del mercado en el estudio de la pluralización religiosa». *Revista colombiana de sociología*. 2010, n° 33 (2), pp. 41-62.

1.3.3 La teoría del mercado religioso

Como ya se ha señalado, en una situación pluralista toda membresía o adscripción religiosa adquiere un carácter voluntario y contingente, puesto que el consumidor puede en cualquier momento cambiar su preferencia religiosa o, simplemente, abstenerse de consumir. Esta situación afecta a todas las organizaciones religiosas, imponiéndoles el imperativo de alcanzar resultados. En otras palabras, todas las organizaciones religiosas que concurren en una situación pluralista se enfrentan al problema de implementar estrategias que les permitan retener o aumentar el número de sus fieles. Con este propósito, recurren a los mismos métodos que utilizan las empresas seculares, es decir, a las estrategias de marketing.⁹⁷ En el caso de los Estados Unidos y de América Latina, las empresas religiosas privilegian el uso de la publicidad y de los medios masivos de comunicación, dando lugar a fenómenos como el de los tele-evangelistas y el de las iglesias electrónicas.

1.3.3.1 Diversificación y homogeneización de la oferta religiosa

En la medida en que las empresas religiosas se ven en la necesidad de considerar las expectativas y necesidades de sus fieles y de sus potenciales adherentes con miras a mantener o aumentar sus feligresías, los consumidores adquieren cierto poder para incidir en los productos religiosos que se ofrecen en el mercado. Esta situación precipita cambios en el seno de las organizaciones religiosas, que se dan a un ritmo relativamente acelerado.⁹⁸

La competencia pluralista puede tener efectos tanto de diversificación como de homogeneización de la oferta religiosa. 1) De diversificación, ya que determinadas empresas religiosas pueden especializarse para atender mejor las necesidades de un segmento particular de la población. Por ejemplo, en el escenario latinoamericano existen ofertas religiosas especializadas en atender las necesidades de los jóvenes o de los hombres de negocios, o especializadas en atender las necesidades de una determinada clase social. Para este propósito, las empresas religiosas adaptan tanto la liturgia como la doctrina. 2) De homogeneización, en tanto ciertos productos religiosos

⁹⁷ BERGER, Peter. *El dosel sagrado: elementos para una sociología de la religión*. Buenos Aires: Amorrortu, 1971, pp. 169-174.

⁹⁸ *Ibíd.* (BERGER, 1971) pp. 177-180.

que gozan de una amplia acogida tienden a ser adoptados o copiados por una amplia gama de ofertas religiosas. En el caso del pentecostalismo latinoamericano, Bastian ha subrayado la tendencia hacia su estandarización alrededor de tres productos exitosos: la glosolalia, la taumaturgia y los exorcismos.⁹⁹ En el proceso de homogeneización o estandarización, las instituciones religiosas corren el riesgo de perder sus rasgos distintivos —tanto litúrgicos como doctrinales—, que pueden ser sacrificados con miras a satisfacer las demandas de los consumidores. Tal y como se puede observar, por ejemplo, en el proceso de pentecostalización del cristianismo en la región latinoamericana.

No todas las empresas religiosas tienen la misma capacidad de adaptación a las exigencias del mercado. Por ejemplo, las instituciones que ostentan tradiciones de larga data tienen problemas para adaptarse a las necesidades religiosas de los consumidores modernos. Tal y como se puede observar en las dificultades que ha tenido la Iglesia católica latinoamericana para adaptarse al Concilio Vaticano II. Esto contrasta con la capacidad de adaptación de los nuevos movimientos religiosos, que sin una tradición en juego y guiados por las orientaciones de un líder carismático, pueden mutar rápidamente para responder a las demandas de sus potenciales consumidores.¹⁰⁰ Según Berger, las empresas religiosas pueden optar por dos opciones típico ideales: 1) pueden acomodarse a la situación pluralista, modificando constantemente su producto de acuerdo con las demandas de los consumidores; 2) o pueden negarse a dicha adaptación, tratando de mantener sus tradiciones a cualquier precio. Sin embargo, la mayoría de las empresas religiosas optan por una vía intermedia entre adaptación y tradicionalismo.¹⁰¹

1.3.3.2 *El problema de la regulación del mercado religioso*

Uno de los problemas asociados al proceso de pluralización religiosa es el de los vacíos que deja la separación entre Iglesia y Estado en términos de regulación del campo religioso. Bizeul señala al respecto que, además de la autorregulación del mercado —*mano invisible*—, la mayoría de los Estados occidentales modernos mantienen alguna

⁹⁹ BASTIAN, Jean-Pierre. *La mutación religiosa en América Latina: para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1997. pp. 144-147.

¹⁰⁰ Ver, por ejemplo, el caso de la Iglesia Universal del Reino de Dios en Brasil. SILVEIRA CAMPOS, Leonildo. *Teatro, Templo y Mercado*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2000.

¹⁰¹ BERGER, 1971, op. cit. pp. 183-186.

forma de intervención sobre el campo religioso.¹⁰² Por lo tanto, el tránsito de una situación de monopolio a una situación de libre competencia en el campo religioso no se traduce en ausencia de regulación, sino más bien, en «multiplicación de las instancias de regulación», acudiendo a la expresión de Campiche.¹⁰³ Entre las nuevas instancias de regulación del campo religioso se destacan: 1) la regulación por el Estado; 2) la regulación en el seno de las instituciones religiosas, o regulación interna; 3) la regulación por el mercado.

1.3.3.2.1 Regulación por el Estado

Como lo señala Durkheim, la religión exagera frecuentemente las pasiones tanto individuales como colectivas. Por lo tanto, la regulación del campo religioso por parte del Estado busca evitar que la expresión de los sentimientos religiosos se traduzca en amenazas para la seguridad pública, los derechos individuales, el bien común o, en el peor de los casos, el monopolio legítimo de la violencia a cargo del Estado.¹⁰⁴

En la mayor parte de América Latina, la regulación del campo religioso por parte del Estado se traduce en una «lucha contra las sectas» —«sectas» no en el sentido sociológico, sino en la acepción popular del término, usado para señalar grupos potencialmente peligrosos—. Entre las empresas beneficiadas por este tipo de regulación se encuentran las iglesias históricas y, particularmente, la Iglesia católica, en tanto su larga tradición las exonera de posibles cuestionamientos sobre su legitimidad, cuestionamientos que recaen con toda su fuerza sobre los nuevos movimientos religiosos.

Finke, Stark e Iannaccone consideran que los diferentes mercados religiosos locales obedecen a diferentes regímenes de regulación: monopolios, oligopolios, régimen mixto y libre competencia.¹⁰⁵ Señalan, además, que la regulación del Estado sobre el campo

¹⁰² BIZEUL, Yves. «Le champ religieux: régulation par l'Etat ou régulation par le 'marché'». En: BASTIAN, Jean-Pierre. (Ed.) *Pluralisation religieuse et logique de marché*. Berna: Peter Lang, 2007, p. 177.

¹⁰³ CAMPICHE, Roland, DUBACH, Alfred, et al. *Croire en Suisse(s)*. Lausanne: L'Age d'homme, 1992.

¹⁰⁴ BIZEUL, 2007, op. cit. p. 178.

¹⁰⁵ FINKE, Roger y STARK, Rodney. «Religious Economies and Sacred Canopies: Religious Mobilization in American Cities». *American Sociological Review*, n° 53 (1), 1988, pp. 41-49.
IANNACCONE, Laurence. «The Consequences of Religious Market Structure: Adam Smith and the

religioso tiene consecuencias similares a su intervención en los mercados de bienes seculares. Una mayor regulación desincentiva la ampliación de la oferta y, por ende, la optimización de los productos religiosos. Puesto que las empresas religiosas protegidas por el Estado —tipo iglesia en la teoría de Bourdieu— no estarían motivadas a mejorar sus servicios, dado que cuentan con diversas garantías y subsidios que les aseguran su reproducción. Por el contrario, en situaciones donde ninguna oferta religiosa cuenta con privilegios estatales, las empresas religiosas dependen —«exclusivamente»— de los recursos provenientes de sus consumidores. Esta situación incentiva la optimización de los productos religiosos, que son modificados de acuerdo a las demandas de los consumidores. Por lo tanto, los sistemas de menor regulación favorecen la multiplicación y optimización de los productos religiosos y, en última instancia, favorecen a los consumidores, que pueden contar con una mayor gama de alternativas para la satisfacción de sus necesidades religiosas.¹⁰⁶

Stark e Iannaccone consideran que una baja regulación del campo religioso por parte del Estado incentiva la ampliación de la oferta religiosa, en tanto estimula la entrada de nuevas empresas en el mercado religioso. Además, en la medida en que el mercado religioso se amplía, las empresas religiosas tienden a especializarse, concentrándose en satisfacer mejor las necesidades de un segmento específico de la población.¹⁰⁷ Por lo tanto, tal y como observamos en el paradigma de la secularización, la pluralización religiosa en lugar de conducir al declive de las prácticas religiosas, conduce a su revitalización.

Según Stark e Iannaccone, en las sociedades donde los monopolios religiosos han dominado por largos períodos de tiempo, como es el caso de las sociedades latinoamericanas, las inercias culturales propias de la tradición retrasan la aceptación y expansión de nuevas empresas religiosas. Esto se traduce en un aumento de los «costos iniciales» que deben asumir las empresas religiosas que aspiran a consolidarse. En otras palabras, sólo si las nuevas empresas religiosas están dispuestas a hacer importantes inversiones iniciales —de recursos tanto materiales como humanos— pueden llegar a

Economics of Religion». *Rationality and Society*, 1991, n° 3 (2), pp. 156-177. IANNACCONE, Laurence. «Religious Markets and the Economics of Religion». *Social Compass*, 1992, n° 39 (1), p. 129.

¹⁰⁶ STARK, Rodney y IANNACCONE, Laurence. «A Supply-Side Reinterpretation of the «Secularization» of Europe». *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1994, n° 33 (3), p. 232.

¹⁰⁷ *Ibíd.* (STARK y IANNACCONE, 1994) p. 232.

ser rentables, o por lo menos auto-sostenibles, en el mediano o largo plazo.¹⁰⁸ Por ejemplo, las misiones protestantes en América Latina tuvieron que pagar altos costos — tanto humanos, como económicos— para lograr el desmote de las trabas estatales que impedían el desarrollo de sus tareas proselitistas, así como para resistir las persecuciones religiosas animadas por la Iglesia católica.

Según Stark e Iannaccone, hay una relación directamente proporcional entre la cantidad de recursos que deben invertir inicialmente las nuevas empresas religiosas y la cantidad de regulaciones estatales que condicionan el campo religioso. En otras palabras, entre mayor es la regulación estatal, mayor cantidad de recursos deben invertir las nuevas empresas religiosas que buscan consolidarse. Sin embargo, los «costos iniciales» disminuyen en la medida en que la pluralización religiosa erosiona la influencia del monopolio religioso dominante y debilita las inercias culturales, en un proceso que a su vez promueve la liberalización del mercado religioso. Paradójicamente, en la medida en que una sociedad se pluraliza el mercado religioso se hace más competitivo. Esto significa que son necesarias nuevamente altas inversiones por parte de aquellas empresas religiosas que aspiran a ser competitivas.¹⁰⁹ Estas hipótesis pueden explicar, en parte, el lento avance del protestantismo en América Latina durante la primera mitad del siglo XX, período durante el cual las misiones extranjeras tuvieron que invertir cuantiosos recursos para atraer a sus primeros conversos. Al mismo tiempo, permiten explicar, parcialmente, la rápida expansión del pentecostalismo latinoamericano en la segunda mitad del siglo XX.

Stark e Iannaccone consideran que un mercado de libre competencia conviene también a los exmonopolios religiosos, puesto que les exige hacerse más competitivos en sus estrategias y, por ende, los obliga a poner mayor atención a las necesidades y expectativas de sus fieles.¹¹⁰ Esta hipótesis es útil para pensar la reacción de la Iglesia católica frente al avance de los nuevos movimientos religiosos (NMR) en América Latina, reacción que se expresa en la revitalización de las asociaciones de laicos, de los grupos de oración y del movimiento carismático católico en toda la región. Así, si bien la pluralización religiosa ha significado pérdida de fieles para la Iglesia católica, se ha

¹⁰⁸ *Ibíd.* (STARK y IANNACCONI, 1994) pp. 235-236.

¹⁰⁹ *Ibíd.* (STARK y IANNACCONI, 1994) pp. 235-236.

¹¹⁰ *Ibíd.* (STARK y IANNACCONI, 1994) p. 240.

traducido, también, en una forma de reactivación de las feligresías católicas.

1.3.3.2.2 Regulación interna

La regulación interna, es decir, la regulación que ejercen sobre sí mismas las empresas religiosas, puede variar en función del peso que tenga en cada organización las jerarquías, los aparatos burocráticos y las tradiciones. Por ejemplo, es mucho más efectiva la regulación interna en el seno de la Iglesia católica que en la mayoría de los NMR.¹¹¹

Una menor regulación interna se traduce en una mayor incidencia de los individuos en el mercado religioso. En primer lugar, porque éstos, como consumidores de bienes religiosos, tienen en esta situación una mayor libertad de elegir y combinar las diversas ofertas disponibles en el mercado, convirtiéndose así en coproductores de los bienes religiosos que consumen. Pero, además, porque las opiniones e iniciativas individuales tienen un mayor peso en la transformación de las organizaciones y de las tradiciones religiosas. En otras palabras, una baja regulación interna empodera a los actores individuales.

En América Latina, en el contexto de un proceso de liberalización del mercado religioso, la baja regulación interna de los NMR favorece la proliferación de nuevas ofertas religiosas y la informalización del mercado religioso, en tanto abre espacios para que prosperen las iniciativas de empresarios religiosos independientes. En esta situación, la influencia de los teólogos, como productores de bienes religiosos y guardianes de la «sana doctrina», pierde importancia si se la compara con el poder de los empresarios religiosos de tipo carismático. Mientras las ideas de estos últimos son divulgadas por las cadenas de televisión, las ideas de los teólogos quedan circunscritas a los debates internos de especialistas.¹¹²

1.3.3.2.3 Regulación por el mercado

Las empresas religiosas no están exentas de las regulaciones inherentes a la instauración de un mercado de libre competencia. Entre estas exigencias se destacan: 1) Las

¹¹¹ BIZEUL, Yves. «Le champ religieux : régulation par l'Etat ou régulation par le 'marché'». En: BASTIAN, Jean-Pierre (Ed.). *Pluralisation religieuse et logique de marché*. Berna: Peter Lang, 2007, p. 185.

¹¹² HERVIEU-LÉGER, Danièle. *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*. París: Flammarion, 1999, p. 209.

expectativas, gustos y necesidades de los consumidores religiosos que deben ser atendidas por todas las organizaciones religiosas. Así, las empresas religiosas no pueden desconocer la opinión de sus fieles en la toma de decisiones. 2) La aceptación por parte de las empresas religiosas de valores como la eficacia, la eficiencia y la productividad. En esta nueva situación cada empresa y funcionario religioso se somete a ser evaluado en términos de sus resultados. 3) El acceso de las empresas a estrategias de marketing cuya efectividad ha sido comprobada, ya que la implementación de estas estrategias está condicionada, entre otros factores, por la disponibilidad de recursos económicos.¹¹³ En este último aspecto, se destaca el acceso de las organizaciones religiosas a los medios masivos de comunicación como estrategia ampliamente comprobada para ampliar su poder de convocatoria. El acceso a los medios masivos constituye una nueva instancia de regulación del mercado religioso latinoamericano, en la medida en que las empresas excluidas de las órbitas mediáticas quedan inmediatamente relegadas a las posiciones periféricas del campo religioso. Sin embargo, dada la influencia que tiene las inercias culturales y la tradición en las decisiones de tipo religioso, las regulaciones propias del mercado —como por ejemplo el equilibrio del mercado: ajuste automático del precio por la multiplicación de ofertas— tienen muchas limitaciones a la hora de explicar las dinámicas del mercado religioso.

1.3.3.3 La teoría de la elección racional

Algunos autores consideran que el mercado religioso obedece a las mismas lógicas económicas generales, por lo cual, puede ser estudiado por medio de la teoría de la elección racional. Entre estos autores se destaca Iannaccone, para quien la religión es consumida actualmente como cualquier otro producto del mercado. Su tesis retoma las ideas de Becker: maximización de la utilidad, preferencias estables y equilibrio del mercado.¹¹⁴ Según Iannaccone, la racionalidad económica de los consumidores religiosos los lleva a escoger la mejor opción disponible en el mercado sopesando, para este propósito, la relación entre los costos y los beneficios. Los consumidores religiosos mantienen preferencias relativamente estables, por lo cual, todo cambio en la demanda obedece a un cambio en las preferencias de los consumidores. Para responder a las

¹¹³ BIZEUL, 2007, op. cit. p. 189.

¹¹⁴ BECKER, Gary. *The Economic Approach to Human Behavior*. Chicago: The University of Chicago Press, 1990.

expectativas de este tipo de consumidores y atraer nuevos adherentes, las empresas religiosas, aún las más tradicionales, optimizan constantemente su oferta.¹¹⁵

Stolz es uno de los críticos de esta perspectiva. Para este autor, uno de los mayores problemas de la teoría de la elección racional es que no contempla la influencia de la tradición en el comportamiento religioso y, en este caso, la tradición actúa como una variable independiente.¹¹⁶ En términos weberianos, las decisiones religiosas están, en gran medida, orientadas por la tradición —son acciones de tipo tradicional— y por las convicciones —son acciones racionales con arreglo a valores—, por lo cual, no pueden ser comprendidas si se las observa simplemente como acciones racionales con arreglo a fines.

Uno de los mayores problemas de la teoría de la elección racional para el caso latinoamericano es la precaria individualización de la sociedad, especialmente, en los espacios rurales e indígenas, donde predominan estructuras religiosas de tipo comunitario —de solidaridad mecánica—. En estos espacios, las conversiones religiosas tienen un carácter colectivo y corporativo, orientadas, en buena medida, por la influencia de caciques o jefes indígenas y por las redes familiares de los conversos.

1.3.3.3.1 Los bienes religiosos

Stolz subraya los problemas que ha tenido la teoría del mercado religioso en la definición de «bienes religiosos» o «bienes sagrados». Según este autor, los bienes sagrados pueden hacer referencia a: 1) promesas de compensación futuras o trascendentales; 2) beneficios que se desprenden de la membresía en un grupo religioso; 3) servicios prestados por las organizaciones religiosas; 4) actividades colectivas que celebran los grupos religiosos, 5) servicios caritativos proporcionados por las organizaciones religiosas, 6) beneficios de estatus que se desprenden de la membresía en un grupo religioso.¹¹⁷

¹¹⁵ IANNACCONE, Laurence. «Religious Markets and the Economics of Religion». *Social Compass*, 1992, n° 39 (1), pp. 123-131.

¹¹⁶ STOLZ, Jörg. «La théorie du choix rationnel et la sociologie des religions». En: BASTIAN, Jean-Pierre (Ed.). *Pluralisation religieuse et logique de marché*. Berna: Peter Lang, 2007 (a), pp. 67-68.

¹¹⁷ STOLZ, Jörg. «Salvation Goods and Religious Markets: Integrating Rational Choice and Weberian Perspectives». *Social Compass*, 2006, n° 53 (1), pp. 15-17.

1) Los bienes religiosos en tanto promesas de compensación futuras o trascendentales son ofertas mágicas —como curaciones o exorcismos— o compensaciones reservadas a la vida en el más allá —como la posibilidad de disfrutar del cielo o del paraíso—. Ya que el cumplimiento de algunas de estas promesas tiene lugar en el más allá, no son verificables empíricamente.¹¹⁸

2) Los bienes religiosos, en tanto beneficios que se desprenden de la membresía en un grupo religioso, se refiere tanto a las ventajas de participar de las redes de solidaridad de un grupo, como a que esta membresía puede llegar a constituir una forma de capital social, es decir, pueden reconvertirse en oportunidades, incluso, de carácter laboral o económico.¹¹⁹

3) Los bienes religiosos pueden también ser servicios que presta una organización para atender las necesidades religiosas de una clientela. A diferencia de las mercancías, los servicios son generalmente inmateriales y no pueden ser transferidos, ni almacenados.¹²⁰ En el caso de las organizaciones cristianas, constituyen servicios los sacramentos —bautismos, matrimonios, funerales— y la cura de almas —visitas a los enfermos, consejería—. Algunos de estos servicios pueden estar reservados exclusivamente a los miembros del grupo religioso y ser financiados por las donaciones de los mismos; a otros se les puede atribuir un precio y pueden ser ofrecidos como una mercancía, tal y como ocurre frecuentemente con los matrimonios y los funerales.¹²¹

4) Las actividades colectivas que celebran los grupos religiosos —por ejemplo, cultos, oraciones comunitarias, conciertos y fiestas sagradas— constituyen, también, bienes religiosos que se producen y consumen colectivamente. Como los demás servicios, las actividades colectivas son generalmente ofrecidas de forma gratuita y están financiadas

¹¹⁸ STARK Rodney y BAINBRIDGE, William. *A Theory of Religion*. New York: Peter Lang, 1989, p. 27.

¹¹⁹ STOLZ, Jöрге. «Eglises en compétition. A concurrence entre l'offre religieuse et l'offre séculière dans les sociétés modernes». En: BASTIAN, Jean-Pierre. (Ed.) *Pluralisation religieuse et logique de marché*. Berna: Peter Lang, 2007 (b), p. 135. Sobre los beneficios intramundanos que se desprenden de la afiliación a un grupo religioso ver el ensayo de Weber sobre «Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo». WEBER, Max. *Ensayos sobre sociología de la religión*. Madrid: Taurus, 1983, pp. 205-229.

¹²⁰ KOTLER, Philip. *Marketing for nonprofit organizations*. Englewood Cliffs: Prentice Hall Inc., 1975.

¹²¹ STOLZ, 2007(b), op. cit. p. 137.

indirectamente por las donaciones o el voluntariado de los fieles. Pueden, asimismo, estar reservadas exclusivamente a los miembros del grupo o estar disponibles para el gran público.¹²² En la actualidad algunas actividades colectivas de tipo religioso se venden como «espectáculos», y entran en competencia con el mercado cultural y las actividades del ocio. Este es el caso de los conciertos de música religiosa, y de las peregrinaciones que son simultáneamente excursiones turísticas.¹²³

5) Los servicios caritativos o servicios sociales que ofrecen los grupos religiosos pueden observarse, también, como un tipo de bien religioso. Aunque Stolz reconoce que es difícil hablar de «un mercado» en el caso de estos servicios, argumenta que éstos son producidos y consumidos como cualquier otro tipo de servicio, y que las organizaciones religiosas compiten entre sí y con otras empresas similares en su oferta y promoción.¹²⁴

6) Por último, las oportunidades de estatus que ofrece todo grupo religioso —a través de cargos como sacerdote, pastor, diácono o anciano— constituyen, igualmente, bienes religiosos. En tanto, estas posiciones implican prestigio, influencia y autoridad en el seno de un grupo.¹²⁵

En general, los bienes religiosos son financiados por los miembros de la organización religiosa por medio de donaciones o trabajo voluntario, en contraprestación, algunos de estos bienes —o, en ocasiones, todos— están reservados exclusivamente a los miembros del grupo.

Basado en la distinción entre fines y medios, Stolz propone otro acercamiento a los bienes religiosos. Para este autor, ciertos bienes religiosos pueden ser considerados medios para alcanzar otros bienes más elevados que constituyen los fines. Por ejemplo, ser miembro de un grupo religioso y participar de sus rituales constituyen medios para alcanzar la salvación que constituye el fin supremo. Este acercamiento le permite a Stolz proponer una serie de postulados: 1) en tanto medios o fines los bienes religiosos pueden ser calculados racionalmente; 2) la búsqueda de los fines religiosos y la implementación de los medios para alcanzarlos implican por parte del creyente la

¹²² Ibid. (STOLZ, 2007(b)) p. 138. IANNACCONE, Laurence. «Why Strict Churches are Strong». *American Journal of Sociology*, 1994, No. 99 (5), p. 1183-1211.

¹²³ MEHL, Roger. *Tratado de sociología del protestantismo*. Madrid: STVDIVM, 1974, pp. 326-337.

¹²⁴ STOLZ, 2007 (b), op. cit. pp. 138-139.

¹²⁵ Ibid. (STOLZ, 2007(b)) p. 136.

adopción de una cosmovisión y de unas prácticas, en otras palabras, la búsqueda de fines religiosos tiene implicaciones en el estilo de vida del creyente; 3) los bienes religiosos satisfacen necesidades tanto psicológicas como sociales —en la perspectiva weberiana se destaca la capacidad de la religión de satisfacer las necesidades existenciales, es decir, su capacidad de dotar de sentido la vida—; 4) la importancia que revisten los bienes religiosos se traducen en luchas sociales por su apropiación.¹²⁶

1.3.3.3.2 La competencia entre empresas religiosas y empresas seculares

Como ya observamos, la secularización implica la diferenciación y autonomización de las esferas sociales. Esto ha permitido el ascenso de empresas seculares que se ocupan de necesidades que suplían originalmente las organizaciones religiosas.¹²⁷ Por ejemplo, la cura de almas —objetivada en prácticas como la confesión de los pecados y la consejería pastoral— compite hoy con el psicoanálisis y con terapias seculares de la superación personal.¹²⁸ Frente a la competencia de las empresas seculares, las organizaciones religiosas reaccionan con miras a mantenerse competitivas. Un ejemplo de este tipo de reacción es la psicologización del mensaje cristiano —mezcla de la doctrina con ideas y terapias psicológicas—, producto religioso que está de moda en las comunidades pentecostales urbanas latinoamericanas.

En la función de construir lazos comunitarios, diversas empresas seculares compiten hoy con los grupos religiosos, colectividades y comunidades que van desde los partidos políticos hasta los equipos que se conforman para practicar un deporte. Algunos de estos espacios ofrecen rituales de integración similares a los religiosos, que le permiten a sus miembros fundirse con la masa y experimentar una identidad colectiva.

Además, nuevas ofertas seculares pueden representar espacios de construcción y reconstrucción de valores y sentido. Tal y como lo observan Berger y Luckmann en referencia al papel de instituciones intermedias como, por ejemplo, las asociaciones

¹²⁶ STOLZ, 2006, op. cit. pp. 19-21. STOLZ, 2007 (a), op. cit. p. 73.

¹²⁷ WILSON, Bryan. *Religion in Secular Society: A Sociological Comment*. London, C.A.: Watts & Co., 1966, p. 40-59. TSCHANNEN, Olivier. *Les théories de la sécularisation*. Ginebra: Droz, 1992, p. 286-287.

¹²⁸ STOLZ, 2007 (b), op. cit. pp. 144-145.

juveniles, las subculturas y las ONG.¹²⁹ Sin embargo, los valores profundos —las convicciones y los tabúes— siguen estrechamente ligados a la socialización primaria y por esta vía a la familia, que sigue constituyendo un importante espacio de reproducción de valores y prácticas de tipo religioso.

1.3.3.3.3 La competencia por las membresías

Para Stolz, el fenómeno más próximo a un mercado religioso ideal es «la competencia por las membresías». Desde el punto de vista de la racionalidad económica, los individuos solamente conservarán su membresía en un grupo religioso si se encuentran satisfechos con los bienes y servicios recibidos y si la utilidad de estos bienes justifica los costos de afiliación. Esta demanda presiona a todas las empresas religiosas a ofrecer bienes y servicios atractivos, con miras a mantenerse competitivas frente las demás ofertas que persiguen la misma meta.¹³⁰

Las innovaciones que las empresas religiosas hacen para mantenerse «atractivas» a potenciales consumidores se dan dentro de los límites impuestos por sus tradiciones religiosas y sus estructuras burocráticas y están sujetas, además, a no comprometer el cumplimiento de su misión religiosa. En el caso de algunas ofertas religiosas exitosas en América Latina, como los pentecostalismos y los testigos de Jehová, un aspecto importante de su misión —tal vez el más importante— es el de cautivar nuevos fieles. En este sentido, su misión religiosa y su objetivo en el mercado religioso convergen en una sola meta, maximizar la eficacia de sus estrategias proselitistas.¹³¹

Stolz presenta un listado de indicadores útiles para medir el éxito de las empresas religiosas, especialmente de aquellas vinculadas a la tradición cristiana. Según este autor, una empresa religiosa exitosa se caracteriza por: 1) el aumento constante en el número de sus miembros; 2) las posiciones individuales que ofrece son muy apetecidas, en tanto pertenecer al círculo de sus empleados, líderes y voluntarios, ofrece beneficios económicos y/o simbólicos; 3) los servicios que ofrece son demandados de manera creciente; 4) las actividades que celebra tienen un amplia visibilidad social, por

¹²⁹ BERGER, Peter y LUCKMANN, Thomas. *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. Barcelona: Paidós, 1997, pp. 101-102.

¹³⁰ STOLZ, 2007 (a), op. cit. p. 72. STOLZ, 2007(b), op. cit. pp. 143-144.

¹³¹ Ver por ejemplo: SILVEIRA CAMPOS, Leonildo. *Teatro, Templo y Mercado*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2000, p. 202.

ejemplo, son difundidas por los medios masivos de comunicación; 5) logra atraer cuantiosas donaciones económicas.¹³²

La acción de las organizaciones religiosas no ha estado sujeta a los límites de las fronteras nacionales, como lo podemos ver, por ejemplo, en el caso de la Iglesia católica. Esta tendencia de las empresas religiosas a devenir empresas transnacionales se ha agudizado en la actualidad gracias a las posibilidades que ofrece la globalización. En este sentido, otro indicador del éxito de las empresas religiosas contemporáneas es superar su carácter de ofertas locales para constituirse en empresas transnacionales o, en el mejor de los casos, multinacionales.¹³³

1.4 TESIS

Dos procesos de larga duración —que están a su vez articulados— constituyen las causas fundamentales de la pluralización religiosa de la sociedad colombiana: una modernización excluyente, por un lado, y la secularización de la sociedad colombiana, por el otro.

La modernización hace referencia a los cambios a los que se ve abocada una sociedad en tránsito de una economía rural tradicional a una economía capitalista insertada en los mercados internacionales —cambios como la apertura a los mercados, el desarrollo de las vías y medios de comunicación, la urbanización y la industrialización—. Este proceso ha tenido, a su vez, efectos colaterales, como la explosión demográfica, las migraciones masivas, las altas tasas de desempleo y la exposición de amplios sectores de la población a la anomia y a las crisis generalizadas de sentido. En este contexto, los NMR han mostrado su capacidad de ofrecer vías para enfrentar la anomia y el desarraigo, gracias a sus sistemas simbólicos y a sus dinámicas comunitarias, especialmente en sectores donde la Iglesia católica es débil.

La presente tesis diferencia modernización de modernidad. Puesto que la modernidad implica un cambio cultural caracterizado por la generalización de valores como la individualización y el pluralismo —en tanto reconocimiento de los derechos de las

¹³² STOLZ, 2007 (b), op. cit. p. 152.

¹³³ Ver por ejemplo: BELTRÁN, William Mauricio. *De microempresas religiosas a multinacionales de la fe: la diversificación del cristianismo en Bogotá*. Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2006.

minorías—, así como el predominio de la racionalidad instrumental —mundanización— y el fortalecimiento de la democracia. Todas estas cualidades son aún precarias en la sociedad colombiana. Por lo tanto, la sociedad colombiana ha vivido una modernización excluyente, en el marco de una modernidad débil.

La secularización de la sociedad colombiana no se ha caracterizado por el declive de las prácticas religiosas sino, por el contrario, por su reactivación, gracias a un proceso de recomposición de las fuerzas religiosas. Este proceso se ha caracterizado por el ascenso de los NMR en cabeza de actores religiosos de tipo carismático. Entre los NMR se destaca el movimiento pentecostal, que ha demostrado en las últimas décadas su potencial para amenazar el predominio católico. Sin embargo y, paradójicamente, la recomposición religiosa ha implicado, a la vez, la reactivación de las fuerzas religiosas en el seno del catolicismo, puesto que el avance de los NMR ha fomentado la revitalización de las asociaciones de laicos, de los grupos de oración y del movimiento carismático católico.

La pluralización religiosa ha permitido la instauración de un mercado religioso de libre competencia. En una situación donde la Iglesia católica no sólo compite con los NMR, sino también con nuevas ofertas seculares de sentido y comunidad. En tanto todas las empresas en competencia deben enfrentar el imperativo de producir resultados, la instauración de un mercado religioso ha implicado la implementación de nuevas dinámicas de producción, distribución y consumo de los bienes religiosos.

Tal y como lo señalan Bastian (1997) y Lalive d'Épinay (1968) para otros contextos latinoamericanos, en Colombia el proceso de pluralización religiosa no se inscribe en una lógica de ruptura sino de continuidad cultural. En otras palabras, si bien la migración de fieles hacia los NMR representa un cambio de vida para los conversos y sus familias, no constituye el tránsito hacia un nuevo sistema de valores, ni hacia una nueva estructura social. Por el contrario, la migración de fieles hacia los NMR ha sido posible gracias a la existencia de un núcleo de valores, creencias y prácticas comunes. Por lo tanto, la pluralización religiosa sigue los caminos de la afinidad y de las inercias culturales. Esta tesis explica el éxito del movimiento pentecostal en tanto movimiento afín al catolicismo popular. Asimismo, explica por qué los NMR que más se alejan de la tradición católica —como los mormones y los testigos de Jehová— encuentran mayores dificultades para construir su legitimidad y expandirse en el país.

En el campo político, la secularización implicó la separación entre Iglesia y Estado, permitiendo la autonomización del campo político, es decir, su emancipación de la

tutela de la Iglesia católica. Además, la pérdida de fieles le ha significado a la Iglesia católica una considerable disminución de su poder de movilización social, poder que ha usado históricamente a la hora de las contiendas electorales.

La pluralización religiosa ha permitido el ingreso a las órbitas del poder de nuevos actores provenientes de sectores tradicionalmente excluidos, específicamente, de líderes pentecostales de tipo carismático. Estos han logrado reconvertir su capital religioso en capital político para participar en las luchas del campo político electoral.

Como los señala Lalive d'Épinay (1968) para el caso chileno, en Colombia los nuevos actores políticos de base pentecostal en lugar de estimular procesos democráticos, reproducen esquemas de dominación como el clientelismo y el cacicazgo. En estas dinámicas, los fieles se mantienen ajenos a la responsabilidad de tomar decisiones políticas. Sin embargo, el ascenso de estos nuevos actores de tipo carismático ha contribuido a alterar las relaciones de fuerza en el campo político, así como ha contribuido a modificar las relaciones de poder entre Iglesia y Estado, ya que los NMR han logrado desmonopolizar los privilegios que el Estado otorgaba de forma exclusiva a la Iglesia católica.

Por último, tal y como lo afirma Martin (1999), el movimiento pentecostal reproduce en el campo político su fragmentación crónica, lo cual le impide constituirse en un frente político unificado. Así, el papel de los pentecostales en la política termina limitado a la constitución de grupos de presión en función de sus intereses y de sus principios morales.

1.5 METODOLOGÍA

Frente a lo complejo y amplio del problema de investigación, es necesario definir algunos límites que lo hagan alcanzable. Como ya se ha señalado, la presente investigación tiene como objetivo comprender el proceso de pluralización religiosa que vive actualmente la sociedad colombiana. Para este propósito, los esfuerzos se han concentrado en observar las dinámicas de los NMR y, particularmente, del movimiento pentecostal. Sin embargo, esta elección no pretende demeritar la importancia de otros movimientos religiosos, ni desconocer su crecimiento. Obedece, sobre todo, a la necesidad de explicar el rápido ascenso del pentecostalismo, que hoy constituye el principal desafío al predominio católico en el campo religioso, así como la reacción de la Iglesia católica frente al mismo.

El presente estudio busca, además, mantener una mirada amplia de los campos sociales. Especialmente, observa la relación entre los diferentes subcampos del campo cultural, a saber, todos los campos relacionados con la producción y distribución de las ideas y las creencias. Asimismo, se interesa en la relación del campo religioso con el campo político y con el espacio de las clases sociales.

Por otro lado, ha sido imposible presentar una descripción detallada de la actualidad religiosa en cada región del país. Esta limitación se explica, en buena medida, por la ausencia de cifras oficiales que documenten el proceso de pluralización religiosa, ya que los últimos censos no indagan sobre la identidad religiosa de los colombianos. Para llenar este vacío de información, se realizó una encuesta cuantitativa bajo mi dirección, con la colaboración de Bibiana Ortega y Raúl Aramendi, y con la financiación del Observatorio de la Diversidad Religiosa de la Universidad Nacional de Colombia (Bogotá) y de la Escuela de Política y Relaciones Internacionales de la Universidad Sergio Arboleda. Esta encuesta explora las tendencias actuales de la pluralización religiosa en Colombia, y su relación con las variables demográficas y con las preferencias políticas de la población. Fue aplicada por vía telefónica, entre los meses de mayo y agosto de 2010, a una muestra aleatoria de 3.853 personas mayores de edad —mayores de 18 años—, en las cuatro principales ciudades del país —Bogotá, Medellín, Cali y Barranquilla—, en algunas ciudades intermedias —Maicao, Bucaramanga, y Barrancabermeja— y en varios municipios de la región del Urabá. El margen de error de la encuesta es del 2.89% para fenómeno de ocurrencia superior al 50%, y su nivel de confianza es del 95%. La ficha técnica de la encuesta se encuentra en el Anexo 15, la descripción de las ciudades donde fue aplicada se encuentra en el Anexo 16, y el cuestionario en el Anexo 17.

Se realizaron, además, 46 entrevistas a miembros y líderes de diversas organizaciones religiosas.¹³⁴ Estas indagaron, entre otros, por los siguientes aspectos: 1) factores asociados a la migración de fieles de la Iglesia católica hacia los NMR; 2) estrategias de proselitismo de los NMR; 3) relación de las diversas organizaciones religiosas con actividades políticas; 4) reacción de la Iglesia católica frente al avance de los NMR; 5) formas de organización y gobierno de los NMR; 6) doctrina y liturgia de los NMR; 7)

¹³⁴ Ver Anexo 6: Lista de entrevistas realizadas.

misión o función social que las diversas organizaciones religiosas se proponen cumplir;
8) características cuantitativas y cualitativas de las diversas organizaciones religiosas.

Para complementar esta información, se revisaron las diversas bases de datos que registran las sedes y lugares de culto de las organizaciones religiosas en Colombia. Este tipo de registros implica problemas de orden metodológico. Por un lado, por la invisibilidad de la informalidad religiosa, ya que las organizaciones religiosas informales celebran sus cultos en viviendas familiares y garajes, y no mantienen ningún tipo de registro público. Además, muchas de estas organizaciones tienen una corta vida, nacen y mueren sin haber sido documentadas. Asimismo, los datos estadísticos sobre el número de fieles de cada organización religiosa revisten problemas de exactitud. Puesto que la mayoría de las nuevas organizaciones religiosas no mantienen registros cuantitativos de sus miembros, y aquellas que los tienen se muestran, con frecuencia, reuentes a compartir sus informes estadísticos. Además, las organizaciones religiosas tienden a inflar o disminuir el número de sus fieles de acuerdo a sus conveniencias. Por último, el continuo crecimiento de los NMR y, en general, las dinámicas del cambio religioso, hacen que todas estas cifras se desactualicen rápidamente.

El capítulo dedicado a la indagación histórica es de tipo socio-histórico. Es decir, privilegia la interpretación de los datos a través de las herramientas de la sociología comprensiva.¹³⁵ Para este propósito, se basa en fuentes de segunda mano, y no tiene como objetivo aportar datos históricos novedosos.

En cuanto a los aspectos recientes del proceso de pluralización religiosa, se consultaron las siguientes fuentes: 1) publicaciones seriadas y programas de difusión de los NMR a través de los medios masivos de comunicación; 2) discursos institucionales de las organizaciones religiosas —como sermones y homilias—; 3) programas de gobierno de las organizaciones políticas confesionales; 4) páginas web de las organizaciones religiosas; 5) directorios y bases de datos sobre la diversidad religiosa en Colombia, especialmente la base de datos del Observatorio de la Diversidad Religiosa de la Universidad Nacional de Colombia; 6) desde agosto de 2008 hasta agosto de 2011, se hizo un seguimiento sistemático de las noticias relacionadas con el tema, con base en la

¹³⁵ Acerca de la sociología comprensiva ver: WEBER, Max. *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu, 2001.

revisión de los periódicos de mayor circulación del país: los diarios *El Tiempo* y *El Espectador*, y la revista *Semana*.¹³⁶

Por último, mi proximidad al protestantismo, facilitó el acceso a muchas de las fuentes, así como las entrevistas y la observación participante, y me permitió una mirada reflexiva del fenómeno.

1.6 ESQUEMA GENERAL DE LA OBRA

La tesis se estructura alrededor de cuatro capítulos principales. El primero observa desde una perspectiva socio-histórica el proceso de pluralización religiosa en Colombia. Para este propósito, expone los factores endógenos y exógenos asociados al proceso. La primera parte de este capítulo presta atención a los mecanismos que le permitieron a la Iglesia católica constituirse en el principal agente de regulación de los valores, las creencias y las costumbres de los colombianos hasta mediados del siglo XX. Asimismo, describe los mecanismos por medio de los cuales las jerarquías católicas lograron movilizar a toda una nación —desde las élites políticas hasta las masas populares— para ponerlas al servicio de sus intereses. La segunda parte se detiene en los factores que explican el debilitamiento del monopolio cultural católico, especialmente, en la modernización y secularización de la sociedad colombiana, en tanto principales causas de la pluralización religiosa.

El segundo capítulo describe el estado actual de las luchas en el campo religioso colombiano. Para este propósito, se divide en tres partes. La primera presenta una descripción cuantitativa del estado actual de la pluralización religiosa. La segunda ofrece una explicación del fenómeno por medio de la tipificación de los actores que compiten en el campo religioso. La tercera presenta los efectos de la pluralización religiosa en tres escenarios diferentes: los sectores urbanos, los sectores rurales y las comunidades indígenas.

El tercer capítulo analiza el proceso de pluralización religiosa desde la perspectiva de la teoría del mercado. Para este objetivo, se concentra en las dinámicas que han permitido la expansión del movimiento pentecostal. Describe las estrategias de las organizaciones

¹³⁶ Las páginas web de cada uno de estos periódicos son: <<http://www.eltiempo.com/>>; <<http://www.elespectador.com/>>; <<http://www.semana.com/Home.aspx>> (16 de febrero de 2011).

religiosas más exitosas en la actualidad colombiana, y las trayectorias de los líderes religiosos emergentes de tipo carismático. La última parte de este capítulo presenta la reacción de la Iglesia católica frente al avance de los NMR.

El último capítulo explora las implicaciones de la pluralización religiosa en el campo político colombiano. Para este propósito, se ocupa de las trayectorias de los movimientos políticos confesionales de base pentecostal que empezaron a consolidarse a finales de los años 1980. Examina sus lógicas de funcionamiento, sus proyectos y, especialmente, sus mecanismos de reconversión del capital religioso en capital político. Se interroga, además, sobre la capacidad de estos movimientos para modificar el estado de las fuerzas políticas, y sobre su tendencia a reproducir lógicas tradicionales de la política colombiana, como el clientelismo y el cacicazgo.

2 SOCIO-GÉNESIS DEL PROCESO DE PLURALIZACIÓN RELIGIOSA

Uno de los aspectos de la historia de Colombia al que la literatura especializada no le ha reconocido suficiente importancia, es el hecho remarcable de lo poco que había cambiado la sociedad colombiana desde La Colonia hasta la guerra civil de mediados de siglo XX conocida como «La Violencia» (1948-1957). Si bien, ciertas ciudades empezaban a crecer y el país ingresaba a las órbitas de los mercados internacionales, en términos generales, los sistemas de valores, las estructuras sociales, los *habitus* individuales, la cultura, y la distribución del poder, se habían modificado muy poco. La sociedad colombiana seguía siendo una sociedad tradicional que giraba alrededor del catolicismo. Sin embargo, la segunda mitad del siglo XX inaugura un nuevo momento en la vida nacional, en tanto constituye un período de aceleradas transformaciones de orden tanto endógeno, como exógeno. En un proceso que acarrió el debilitamiento del poder de la Iglesia católica y la erosión de las estructuras sociales tradicionales. En el campo religioso, este proceso implicó el tránsito de una situación de monopolio —en cabeza de la Iglesia católica— a una situación de pluralización social, abriendo las puertas a la multiplicación de ofertas religiosas en el escenario nacional.

2.1 ANTECEDENTES

El monopolio católico sobre los bienes simbólicos de salvación hizo parte del proyecto colonizador español, un proceso de homogeneización cultural en el que la anexión de los nuevos territorios pasaba por la «colonización del imaginario».¹³⁷ El catolicismo, si bien encontró diversas resistencias en la población indígena latinoamericana, logró imponerse gracias a su capacidad sincrética.¹³⁸

¹³⁷ GRUZINSKI, Serge. *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVIème-XVIIIème siècles*. París: Gallimard, 1988.

¹³⁸ BASTIAN, Jean-Pierre. *La mutación religiosa en América Latina: para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 9.

Probablemente, el mecanismo político más eficiente con miras al mantenimiento del monopolio católico a lo largo de La Colonia fue el Patronato Real concedido por Roma a la Corona española. El Patronato le permitió a la Corona administrar la institución eclesiástica en las tierras conquistadas. Al mismo tiempo, le garantizó a la Iglesia católica todos los recursos necesarios para el desarrollo de su misión evangelizadora. Por medio del Patronato, los virreyes españoles, además de ser responsables del gobierno secular, tuvieron amplia injerencia en los asuntos eclesiásticos. Por ejemplo, elegían los candidatos a los puestos eclesiásticos y decidían sobre la fundación de nuevas iglesias y monasterios.¹³⁹ Esto significa, que los sacerdotes y misioneros ejercían tanto un rol religioso como un rol político, ya que constituían agentes de control social al servicio de los conquistadores y demás autoridades civiles. La Iglesia católica se constituyó, por lo tanto, en parte del aparato del Estado. Y las jerarquías eclesiásticas gozaron del poder y de los privilegios propios de las clases dominantes.¹⁴⁰

Frente a la casi completa ausencia del Estado en la mayor parte del país, el poder político se ejerció, en buena medida, por medio de la Iglesia católica que tenía mayor presencia en el territorio colombiano. Los sacerdotes gozaban de una gran influencia sobre la población, influencia que ejercían a través de la confesión y la predicación, prácticas que tenían un amplio impacto en una población casi completamente analfabeta.¹⁴¹ Además, la labor educativa y la asistencia social fue encomendada por la Corona a la Iglesia católica. Todos éstos constituyeron factores que le permitieron al catolicismo constituirse en el referente identitario más importante en un país fragmentado por sus características geográficas, y que albergaba en su seno una gran diversidad cultural. Asimismo, estos elementos permiten comprender por qué la Iglesia católica constituyó la institución de mayor solides y legitimidad durante La Colonia.

La Iglesia católica se esforzó por activar mecanismos que le permitieran perpetuar su monopolio religioso y cultural. Por lo cual, acudió repetidamente al uso de la represión, tanto simbólica como física, con el fin de estigmatizar o erradicar cualquier agente que

¹³⁹ HUACO PALOMINO, Marco Antonio. «Le Pérou: de L'État laïque ou pluriconfessionnel?». *Archives de sciences sociales des religions*, abril - junio 2009, n° 146, p. 99.

¹⁴⁰ BLANCARTE, Roberto. «Laïcité au Mexique et en Amérique Latine». *Archives de sciences sociales des religions*, abril - junio 2009, n° 146, p. 21.

¹⁴¹ GONZÁLEZ, Fernán. *Poderes enfrentados. Iglesia y Estado en Colombia*. Bogotá: CINEP, 1997, pp. 124-125.

podiera cuestionar su legitimidad, tal y como lo evidencia la instalación de un tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en la ciudad de Cartagena de Indias en 1610. Estos mecanismos impidieron que prosperara en los territorios de la Nueva Granada cualquier doctrina religiosa diferente a la católica. Y tuvo entre sus consecuencias, que los pueblos colonizados vieron al protestantismo, al judaísmo y al islam, como amenazas que era necesario extirpar.¹⁴²

2.2 LOS PRIMEROS AÑOS DE LA REPÚBLICA

La Independencia (1810-1819) no representó un cambio en las relaciones entre los poderes políticos y religiosos, ni una transformación de las estructuras sociales. La Iglesia católica siguió siendo una institución muy poderosa que suplía la precariedad del Estado gracias a su presencia a lo largo y ancho del territorio. El Patronato Real se mantuvo bajo la forma del Patronato Republicano, por medio del cual el gobierno de la Nueva Granada asumió las funciones que antes tenía la Corona española, perpetuándose, así, el vínculo entre los poderes civiles y eclesiásticos.¹⁴³

Esta situación implicó diversos conflictos y contradicciones que tuvieron que enfrentar los próceres republicanos. Si bien, tanto Bolívar (presidente entre 1819 y 1830) como Santander (1832-1837) defendían ideas liberales, tuvieron que aceptar que sólo por medio de la Iglesia católica era posible mantener algún grado de cohesión social y de gobernabilidad, en una nación fragmentada regional y culturalmente. Por lo cual, el nacimiento de la República no inauguró una nueva época en ruptura con La Colonia. Por el contrario, la Iglesia católica mantuvo su influencia sobre las conciencias, y garantizó el mantenimiento de las estructuras sociales, económicas y políticas existentes.

¹⁴² Ver entre otros: MEDINA, José Toribio. *Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en Cartagena de Indias*. Santiago de Chile: Impresora Elzeviriana, 1889. SPLENDIANI, Anna María. «Los protestantes y la Inquisición». *Anuario colombiano de historia social y de la cultura*, 1996, nº 23, pp. 5-32.

¹⁴³ ARANGO, Gloria Mercedes y ARBOLEDA, Carlos. «La Constitución de Rionegro y el Syllabus como dos símbolos de nación y dos banderas de guerra». En: ORTIZ MESA, Luis Javier, et al. *Ganarse el cielo defendiendo la religión: guerras civiles en Colombia, 1840-1902*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia, 2005, p. 90.

A nivel internacional, la Iglesia católica tuvo que enfrentar los desafíos que le representaban la expansión de las ideas de las Luces y de la modernidad en el siglo XIX, particularmente en el escenario europeo. En oposición a la modernidad, la Iglesia católica defendía una visión predominantemente estática, jerárquica y rural, lo que la llevó a anhelar e idealizar el modelo tomista en las relaciones entre Iglesia y Estado. Esta oposición a la modernidad se agudizó con la pérdida por parte de la Iglesia de los Estados Pontificios (1860). Frente a estas amenazas, la Iglesia católica reaccionó con la tendencia a la centralización mundial de sus asuntos —romanización—, que se hizo efectiva en territorio latinoamericano gracias a la presencia de los nuncios pontificios. La romanización chocó con las tradiciones vigentes en América Latina a través del Patronato, y con la búsqueda de autonomía de los Estados nacientes. La actitud intransigente del catolicismo fue reforzada en la segunda mitad del siglo XIX, con el renacimiento de la escolástica tomista sobre la cual el papá León XIII construyó su «doctrina social de la Iglesia» (1891). El tomismo insiste en la inmutabilidad del orden divino que no se conmueve frente a las contingencias del devenir histórico, pensamiento que contradice el cambio y el progreso, ingredientes esenciales de la modernidad. Como veremos más adelante, estas ideas se tradujeron en iniciativas para retornar a las «instituciones cristianas», como única solución viable a los problemas desencadenados por la modernidad.¹⁴⁴

2.3 LA REFORMA LIBERAL Y LAS PRIMERAS LUCHAS POR LA LAICIZACIÓN

La consolidación del Partido Liberal y su ascenso al poder a través del gobierno de José Hilario López (1849-1853) acarrearón una serie de reformas políticas y económicas. Los liberales, inspirados en las ideas de las Luces y en la Revolución Francesa, buscaron una mayor equidad en los derechos de los ciudadanos, y fomentaron un mayor desarrollo del mercado local e internacional. En lo económico, buscaron dinamizar la circulación de bienes, especialmente de las tierras, en un contexto donde la Iglesia católica era la mayor latifundista. Al mismo tiempo, buscaron disminuir el poder político de la Iglesia y la influencia del clero sobre la población. En este sentido, el

¹⁴⁴ GONZÁLEZ, Fernán. *Poderes enfrentados. Iglesia y Estado en Colombia*. Bogotá: CINEP, 1997, pp. 123-126, 169-170, 372-373.

liberalismo se definió en oposición al orden tradicional heredado de La Colonia.¹⁴⁵ Estas reformas trajeron consigo la confrontación del Partido Liberal con el clero y con los sectores conservadores de la sociedad. Esta confrontación se extendió a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX, y tuvo repercusiones hasta «La Violencia» de mediados del siglo XX.

La enmienda constitucional de 1853 declaró la separación entre Iglesia y Estado, la libertad religiosa, e instituyó el matrimonio civil obligatorio y el divorcio. La separación entre Iglesia y Estado tuvo una vida muy corta, puesto que fue suspendida por el presidente Manuel María Mallarino en 1855. Estas medidas significaron la división del liberalismo entre las ramas radical y moderada. Los radicales anhelaban la desmonopolización del sistema educativo en manos de la Iglesia católica, la ruptura con la Santa Sede y la instauración de una iglesia nacional. Aunque los moderados no se identificaron con una posición tan extrema, se oponían, igualmente, a la intromisión del clero en la política, y al poder de los jesuitas en el campo educativo.

Según Arango y Arboleda, los documentos que mejor expresan las luchas por la laicización durante este período son la Constitución de Rionegro (1863) y el *Syllabus* de errores modernos de Pío IX (1864), documentos que contribuyeron a la definición del ideario de cada uno de los dos partidos políticos. El *Syllabus* representa el modelo de cristiandad de una nación católica, la Constitución de Rionegro el proyecto modernizador de los liberales.¹⁴⁶

2.3.1 La Constitución de Rionegro (1863)

En su segundo mandato (1861-1864), el general Tomás Cipriano de Mosquera decretó «la desamortización de bienes de manos muertas» que permitió la expropiación de las tierras administradas por la Iglesia católica. Durante su gobierno tuvo lugar la

¹⁴⁵ CORTÉS, José David. «Raíces históricas de la libertad religiosa en Colombia. Una deuda con el ideario liberal». En: ALER. *Memorias XII Congreso de Religión y Etnicidad: cambio culturales, conflictos y transformaciones religiosas*. Bogotá: ALER - Universidad del Rosario, (publicación en cd-rom), 2008, pp. 1-4.

¹⁴⁶ ARANGO, Gloria Mercedes y ARBOLEDA, Carlos. «La Constitución de Rionegro y el Syllabus como dos símbolos de nación y dos banderas de guerra». En: ORTIZ MESA, Luis Javier, et al. *Ganarse el cielo defendiendo la religión: guerras civiles en Colombia, 1840-1902*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia, 2005, p. 88.

Convención de Rionegro que finalizó con la firma de la Constitución de 1863. Esta invocaba el nombre del pueblo y no el nombre de Dios, ratificaba la libertad de cultos, y expresaba el proyecto liberal de limitar el poder eclesiástico, con medidas como la supervisión de los cabildos para el nombramientos de párrocos y la expulsión de los jesuitas. Las reformas liberales tuvieron un efecto contraproducente: unir al Partido Conservador alrededor del catolicismo. Esto hizo del asunto religioso un elemento esencial de distinción y controversia entre los dos partidos políticos. Por lo cual, la «cuestión religiosa» constituyó una constante en los conflictos armados que caracterizaron la segunda mitad del siglo XIX.¹⁴⁷

El conflicto religioso entre los partidos políticos tuvo su expresión más violenta en la polémica desatada por la reforma educativa del Olimpo Radical (1870), por medio de la cual los liberales buscaban la instauración de un sistema educativo laico. En esta coyuntura, tanto los conservadores como los liberales radicales terminaron fundamentando sus posiciones en dogmas intolerantes y excluyentes. Los conservadores cerraron filas alrededor de las ideas expuestas en el *Syllabus*. Los liberales atribuyeron a las ideas de Bentham el carácter de «verdad revelada», hasta el punto de considerarlas «la única doctrina que debía enseñarse en las universidades».¹⁴⁸ La reforma educativa liberal fue denunciada por los clérigos como un atentado a los valores católicos de la sociedad colombiana. Por lo cual, en éste, como en otros conflictos, los sacerdotes movilizaron a la población para defender la educación católica, en una maniobra de instrumentalización política de los sentimientos religiosos. La guerra civil de 1876 —o «guerra de las escuelas»— es recordada como una de las más sangrientas del siglo XIX. En ella se manifestó en su máxima expresión la polarización entre un «liberalismo intransigente» y un «ultramontanismo conservador». Aunque, tanto liberales como conservadores eran católicos. Durante los 23 años de vida de la Constitución de Rionegro (1863-1886) hubo más de veinte levantamientos armados y tres guerras civiles a nivel nacional.¹⁴⁹

¹⁴⁷ GONZÁLEZ, 1997, op. cit. pp. 150-153. HORGAN, Terrence. *El arzobispo José Manuel Mosquera. Reformista y pragmático*. Bogotá: Kelly, 1977, pp. 94-104.

¹⁴⁸ ARANGO y ARBOLEDA, 2005, op. cit. p. 142.

¹⁴⁹ ARBOLEDA, Carlos. Historia del pluralismo religioso en Colombia. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2002, p. 43 [en línea:]. Disponible en:
<http://www.prolades.com/cra/regions/sam/col/historia_del_pluralismo.pdf> (22 de octubre de 2009).

Para la Iglesia católica estaba en juego la perpetuación del orden social y del sistema cultural donde ella se erigía como la institución de mayor poder y prestigio. En otras palabras, estaba en juego la perpetuación de su monopolio cultural y de su poder político.¹⁵⁰ Por lo cual, las luchas que enfrentaron a la Iglesia católica en contra del liberalismo a nivel internacional, tuvieron un capítulo local particularmente beligerante, animadas por el antagonismo entre los partidos políticos. Los enfrentamientos entre el liberalismo y la Iglesia fueron interpretados por ambos sectores desde una lógica «complotista». Las jerarquías eclesiásticas atribuyeron las reformas liberales a una «conspiración universal» que buscaba la destrucción de la Iglesia católica a nivel mundial —mito antijacobino—. Algunos liberales reaccionaron con una lógica similar, interpretando los ataques de los clérigos nacionales como parte de un «complot universal» en contra del liberalismo, orquestado por «romanistas y ultramontanos».¹⁵¹

2.3.2 Protestantes, francmasones y musulmanes en el siglo XIX

El primer espacio de difusión de ideas religiosas no católicas fue propiciado por la presencia en el país de James Thompson, bautista escocés enviado por la Sociedad Bíblica Británica con el propósito de fundar una sociedad bíblica en Colombia (1825). Inicialmente la Sociedad Bíblica fue acogida por los liberales, los masones y por un grupo de sacerdotes católicos.¹⁵² En tanto, protestantes, francmasones y liberales valoraban la apertura al comercio y la libertad de conciencia y de culto, la afinidad entre estos sectores constituyó una constante a lo largo de la historia nacional, fenómeno que se puede observar también en otros países latinoamericanos.¹⁵³ Se destaca, además, el apoyo brindado por un grupo de sacerdotes católicos a la presencia de las Sociedades

ARIAS, Ricardo. *Catholicisme intégral et laïcité en Colombie 1850-2000*. Tesis de doctorado en historia, Université Aix-Marseille I, 2002, pp. 17-20.

¹⁵⁰ COLMENARES, Germán. *Partidos políticos y clases sociales*. Bogotá: Universidad del Valle - Banco de la República – Colciencias - Tercer Mundo Editores, 1997, pp. 33, 85-86.

¹⁵¹ GONZÁLEZ, 1997, op. cit. pp. 377-378.

¹⁵² RESTREPO URIBE, Eugenio. *El protestantismo en Colombia*. Medellín: Ed. Joseph J. Ramírez, 1943, pp. 16-18.

¹⁵³ BASTIAN, Jean-Pierre. *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías activas en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

bíblicas en el país.¹⁵⁴ Hecho que pone en evidencia que ni el clero, ni la población en general, eran homogéneos en términos religiosos. Y que un sector del clero mantenía ciertas simpatías con las ideas liberales, por lo menos hasta antes de las reformas liberales de mediados del siglo XIX. Otro antecedente importante del protestantismo en Colombia lo constituye la presencia de la Iglesia bautista en las islas de San Andrés y Providencia desde 1845. Donde los bautistas, alejados de los conflictos del país continental, se consolidaron como la Iglesia mayoritaria.¹⁵⁵

Los liberales invitaron a los primeros misioneros protestantes al país para que atendieran a los protestantes extranjeros. En una estrategia que tenía como uno de sus objetivos impulsar alternativas religiosas que ayudaran a quebrar o, por lo menos, a debilitar el predominio católico en los campos cultural y político. Esta invitación sólo fue aceptada por la Junta Presbiteriana de Misiones de los Estados Unidos. Los presbiterianos iniciaron actividades en Colombia en 1856, cuando arribó el misionero Henry B. Pratt. En 1861, se inauguró la primera congregación presbiteriana en Bogotá, en 1888, los presbiterianos se establecieron en Barranquilla, y en 1892, en Medellín.¹⁵⁶ El general Mosquera le insistió a los presbiterianos que ampliaran su presencia en Colombia y llegó, incluso, a ofrecerles algunas de las propiedades que le habían sido expropiadas a la Iglesia católica, para que fundasen en ellas iglesias, escuelas y colegios, oferta que los misioneros se negaron a aceptar.¹⁵⁷ Por lo tanto, tal y como ocurrió en otros contextos latinoamericanos, la presencia de misioneros protestantes en Colombia durante el siglo XIX puede interpretarse como una respuesta a las demandas de los sectores liberales, que buscaban aliados en su lucha contra el catolicismo y contra los sectores conservadores de la sociedad.¹⁵⁸

¹⁵⁴ BUCANA, Juana. *La Iglesia evangélica en Colombia: una historia*. Bogotá: Buena Semilla, 1995, p. 39.

¹⁵⁵ MORENO, Pablo. «Protestantismo histórico en Colombia». En: BIDEGAIN, Ana María (Dir.). *Historia del cristianismo en Colombia, corrientes y diversidad*. Bogotá: Taurus, 2004, p. 425.

¹⁵⁶ RESTREPO URIBE, 1943, op. cit. p. 26.

¹⁵⁷ ORDÓÑEZ, Francisco. *Historia del cristianismo evangélico en Colombia*. Medellín: Tipografía Unión, 1956. p. 40.

¹⁵⁸ BASTIAN, Jean-Pierre. *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías activas en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

De otro lado, la francmasonería tuvo una influencia importante en Colombia a lo largo del siglo XIX. Especialmente, porque buena parte de los líderes políticos liberales eran francmasones. Carnicelli presenta una larga lista de presidentes de la República que eran miembros de logias masónicas. Entre éstos se destacan: Simón Bolívar (1819-1830), Francisco de Paula Santander (1832-1837), Tomás Cipriano de Mosquera (1845-1849, 1861-1864, 1866-1867), Manuel Murillo Toro (1864-1866, 1872-1874), y Francisco Javier Zaldúa (1882).¹⁵⁹ Además, los fundadores de los periódicos liberales: *El Neogranadino* (1848 y 1853) y *El Tiempo* (1855),¹⁶⁰ eran todos masones. Entre ellos se encontraban: Manuel Ancízar, Salvador Camacho Roldán, Medardo Rivas y José María Samper. Sobre la Convención de Rionegro (1863), Carnicelli afirma que de los 51 diputados encargados de la redacción de la Constitución, 30 eran masones. La mayoría de los masones del interior del país —de logias como la de Bogotá, Socorro y Palmira— eran liberales anticlericales, y apoyaban la instauración de un Estado no confesional. Por el contrario, en las ciudades de la costa atlántica —como Cartagena—, los masones eran mayoritariamente conservadores.¹⁶¹

Aunque corresponde a un aspecto poco estudiado de la historia de Colombia, hay elementos para afirmar que existieron relaciones de cooperación entre protestantes y masones durante el siglo XIX. Por ejemplo, la primera expansión de la Iglesia presbiteriana se hizo en ciudades como Bogotá, Socorro, Palmira y Santander de Quilichao, donde funcionaban los principales centros masónicos en el interior del país. Esto permite explorar la hipótesis de que las logias masónicas cooperaron en la difusión del protestantismo.¹⁶² Según Loaiza Cano, si bien esta cooperación existió, fue tímida,

¹⁵⁹ Carnicelli incluye en esta lista a los presidentes José Hilario López (1849-1853), José María Obando (1853-1854), José María Melo (1854), Santos Acosta (1867-1868), Eustorgio Salgar (1870-1872) y Julián Trujillo Largacha (1878-1880). CARNICELLI, Américo. *Historia de la masonería colombiana, 1833-1940*. Vol. 1. Bogotá: Talleres de la Cooperativa Nacional de Artes Gráficas, 1975, Citado por: RODRÍGUEZ, Javier. «Primeros intentos de establecimiento del protestantismo en Colombia». En: BIDEGAIN, Ana María (Dir.). *Historia del cristianismo en Colombia, corrientes y diversidad*. Bogotá: Taurus, 2004, pp. 288-289, 294.

¹⁶⁰ Este representa un antecedente del periódico *El Tiempo* que funciona en la actualidad. Este último fue fundado en 1911 por Alfonso Villegas Restrepo y pasó luego a manos de Eduardo Santos Montejo.

¹⁶¹ CARNICELLI, 1975, op. cit. Citado por: RODRÍGUEZ, 2004, op. cit. pp. 288-289, 294.

¹⁶² *Ibíd.* (RODRÍGUEZ, 2004) pp. 318-319.

sí se la compara con procesos similares en otros contextos latinoamericanos.¹⁶³ Tanto las congregaciones protestantes, como las logias francmasonas, constituyeron espacios de sociabilidad que auspiciaron la difusión de ideas que cuestionaban la hegemonía católica.

La simpatía de los misioneros protestantes por el proyecto liberal no obedecía únicamente a afinidades ideológicas, sino también a intenciones estratégicas. En tanto, para los protestantes era importante contar con el apoyo de los liberales en su empresa misionera. Por esta razón, los misioneros se esforzaron por convertir al protestantismo a las élites liberales. Tal y como se puede observar en el listado de eminentes liberales que asistieron a la inauguración del primer templo presbiteriano en Bogotá (1869). Entre quienes se encontraban, por ejemplo, Manuel Murillo Toro¹⁶⁴ y Salvador Camacho Roldán.¹⁶⁵ En este sentido, parece válida para Colombia la tesis de Bastian, según la cual, las minorías protestantes y francmasones hicieron parte del frente anticatólico que apoyó el proceso de laicización en América Latina.¹⁶⁶ Sin embargo, no es posible afirmar que la alianza entre liberales, masones y protestantes haya logrado debilitar el poder de la Iglesia católica. Por un lado, porque aunque muchos liberales simpatizaban con las ideas protestantes, no se atrevieron a enfrentar las sanciones sociales y el costo político que implicaba renunciar a la Iglesia católica. Pero, además, porque protestantes y masones constituían grupos demasiado pequeños que no lograron permear con sus ideas un porcentaje significativo de la población.

La estrategia más eficiente de los presbiterianos, con miras a la difusión de sus ideas, fue la de fundar colegios confesionales —los Colegios Americanos— que alcanzaron

¹⁶³ LOAIZA CANO, Gilberto. Sociabilité et définition de l'Etat-nation en Colombie, 1845-1886, de la révolution libérale à la république catholique. Tesis de doctorado en sociología, Université Paris III - Sorbonne Nouvelle - IHEAL, 2006, pp. 200-204.

¹⁶⁴ Manuel Murillo Toro se desempeñó en dos ocasiones como presidente de los Estados Unidos de Colombia durante los períodos 1864-1866 y 1872-1874.

¹⁶⁵ Salvador Camacho Roldán fue un destacado ideólogo y líder liberal, se desempeñó como presidente designado de la Federación entre 1868 y 1867, como secretario de hacienda y fomento entre 1870 y 1871 y como secretario del tesoro en 1878.

¹⁶⁶ RODRÍGUEZ, 2004, op. cit. pp. 302-303. BASTIAN, Jean-Pierre. *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México 1872-1911*. México: Colegio de México - Fondo de Cultura Económica, 1989, pp. 52-54.

prestigio como centros educativos no católicos. Según Rodríguez, esta iniciativa solamente fue posible gracias al apoyo de los liberales, en tanto no era una política de la Junta Presbiteriana de Misiones fundar colegios donde ya existían colegios públicos. Los Colegios Americanos se convirtieron en una alternativa de socialización para protestantes, liberales, masones, e incluso para la pequeña comunidad judía radicada en Colombia. Todos éstos constituían sectores que no querían ver crecer a sus hijos bajo la influencia de la educación católica. Por esta razón, los Colegios Americanos adquirieron especial relevancia después de la promulgación de la Constitución de 1886 y del Concordato de 1887, que le devolvieron a la Iglesia católica el control sobre la educación escolar y reforzaron los mecanismos de censura sobre las publicaciones. Durante la Guerra de los Mil Días (1899-1902), el gobierno decretó la clausura de los colegios liberales. Durante este período, muchos liberales católicos optaron por matricular a sus hijos en los Colegios Americanos. Por medio del proyecto educativo presbiteriano las ideas protestantes influyeron en la formación de algunos de los nuevos líderes liberales. Entre estos se destaca el presidente Enrique Olaya Herrera (1930-1934), quien fue tanto estudiante como profesor del Colegio Americano de Bogotá.¹⁶⁷

Con respecto a la presencia en Colombia de otras minorías religiosas, sólo contamos con información sobre una pequeña comunidad musulmana, producto de las migraciones árabes a finales del siglo XIX. La mayoría de los árabes que llegaron a Colombia eran cristianos maronitas, solamente unos pocos eran musulmanes. La comunidad árabe se instaló en la costa atlántica, especialmente en la ciudad de Barranquilla, y de ahí se extendió a múltiples regiones del país. En tanto la mayoría de los árabes eran cristianos, buscaron integrarse a la sociedad local, por lo cual, al parecer, no presentaron mayores resistencias al proceso de asimilación cultural. Por otro lado, los pocos musulmanes que se instalaron en Colombia no contaron con condiciones favorables para practicar su religión. Por esta razón, los mayoría de los ritos musulmanes tenía lugar en espacios privados. Sólo ocasionalmente, los musulmanes se reunían para orar. Al igual que los árabes cristianos, la minoría musulmana se dedicó

¹⁶⁷ RODRÍGUEZ, 2004, op. cit. pp. 306-313. RODRÍGUEZ, Javier. Contribuição para uma história do protestantismo na Colômbia. A Missão e a Igreja Presbiteriana (1856-1946). Tesis de doctorado en ciencias de la religión, Instituto Metodista de Ensino Superior, 1996.

mayoritariamente al comercio, introduciendo, al respecto, la modalidad de las ventas a crédito en el país.¹⁶⁸

2.4 EL FRACASO DEL PROYECTO LAICO DE LOS LIBERALES

El proyecto de los liberales de instaurar un Estado no confesional despertó la reacción de los conservadores, quienes consideraban que la única vía para restaurar la unidad nacional y la gobernabilidad era centralizando el poder, y devolviéndole todas las garantías y privilegios a la Iglesia católica. Este proyecto, liderado por Rafael Núñez y Miguel Antonio Caro, fue conocido como «La Regeneración», y su triunfo marcó la suerte de la nación a lo largo del siglo XX.¹⁶⁹ Algunos de los factores que explican el triunfo de La Regeneración y el fracaso del proyecto laico de los liberales son: 1) el carácter prematuro de las reformas liberales en el contexto de una sociedad católica; 2) las ambigüedades y contradicciones de los liberales en asuntos religiosos; 3) la reacción de la Iglesia católica en alianza con el Partido Conservador.

Las reformas liberales tuvieron un carácter prematuro, en el contexto de una sociedad católica y rural donde el catolicismo constituía una realidad social incuestionable que estructuraba el sentido común y la realidad cotidiana.¹⁷⁰ Por esta razón, el proyecto liberal tuvo que enfrentar la oposición del pueblo que era fiel a los valores y a las costumbres católicas. Así, las disposiciones laicas de los gobiernos liberales —como el matrimonio civil, el divorcio, la libertad de prensa, la libertad religiosa y la secularización de los cementerios— carecieron del apoyo popular. En este sentido, las reformas liberales terminaron siendo «victorias sobre el papel», puesto que no gozaron de legitimidad, y tampoco lograron transformar el sistema cultural.¹⁷¹ Además, las

¹⁶⁸ CASTELLANOS, Diego. Islam en Colombia. Informe para el Observatorio del Fenómeno Religioso, Facultad de Ciencias Humanas. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2009, Unpublished, pp. 5-7.

¹⁶⁹ Rafael Núñez fue presidente de la República durante cuatro períodos presidenciales: 1880-1882, 1884-1886, 1886-1888 y 1892-1894; por razones de salud no ejerció su último período presidencial, en el cual se desempeñó como presidente encargado Miguel Antonio Caro, quien ostentaba el cargo de vicepresidente.

¹⁷⁰ Para ampliar el concepto de «construcción social de la realidad» ver: BERGER, Peter y LUCKMANN, Thomas. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 1968.

¹⁷¹ ARIAS, 2002, op. cit. pp. 22-23.

reformas liberales no lograron estimular la migración extranjera, de tal manera, que las minorías religiosas siguieron siendo muy pequeñas en términos demográficos.¹⁷²

A esto se suman las ambigüedades y contradicciones de los liberales en asuntos religiosos. En tanto prácticamente todos los liberales se confesaban católicos, temían enfrentar las sanciones simbólicas y sociales administradas por la Iglesia, como por ejemplo, la excomunión. Un ejemplo, al respecto, es la decisión del destacado escritor y líder liberal José María Samper de contraer nupcias por el rito católico, pese a las luchas de los liberales por la instauración del matrimonio civil.¹⁷³ Además, Samper y otros destacados liberales y masones —particularmente la red masónica de la costa atlántica— decidieron apoyar La Regeneración. Hecho que expresa la ausencia de un consenso entre los liberales en relación con la eficacia y pertinencia de las reformas laicas y anticlericales.¹⁷⁴

Las reformas liberales, en lugar de debilitar el poder y la influencia de la Iglesia católica, despertaron la reacción del clero que no se resignaba a ocupar un lugar secundario en la sociedad. Esta reacción fue favorecida por la alianza de la Iglesia católica y el Partido Conservador, y por la posición oficial de la Santa Sede frente al avance de la modernidad. En 1864, el papa Pío IX promulgó el *Syllabus* de errores. Entre los cuales se destaca el que declara que el Sumo Pontífice no tiene el deber de «reconciliarse y transigir con el progreso, con el liberalismo y con la moderna civilización». El *Syllabus*, junto con el auge del movimiento ultramontano y el proceso de romanización, constituyeron la reacción de la Santa Sede frente a los problemas que enfrentaba la Iglesia católica, tanto en Europa, como en América Latina.¹⁷⁵

La respuesta de la Iglesia católica, en el contexto local, como en el internacional, se puede comprender como parte de una estrategia que Émile Poulat denomina «intransigencia integrista». Por medio de la cual, la Iglesia católica buscó frenar el avance de la modernidad acudiendo a su confrontación y condena.¹⁷⁶ En Colombia, el *Syllabus* fue acogido generosamente por el Partido Conservador. En palabras de Miguel

¹⁷² CORTÉS, 2008, op. cit. p. 20.

¹⁷³ COLMENARES, 1997, op. cit. p. 50.

¹⁷⁴ LOAIZA CANO, 2006, op. cit. pp. 143-158.

¹⁷⁵ GONZÁLEZ, 1997, op. cit. p. 381

¹⁷⁶ POULAT, Émile. *Église contre bourgeoisie*. Bruselas: Casterman, 1977, pp. 81-133.

Antonio Caro, éste constituía el programa para «ennoblecere la política conservadora» y era, además, la base para el «partido católico» que Caro anhelaba, un partido que fuera «la expresión de una Iglesia militante», y «que luchara por la cristianización de la sociedad». Caro —tal y como lo hizo después el obispo de Pasto Ezequiel Moreno— no diferenciaba el liberalismo filosófico del liberalismo político partidista. A su juicio, la condena al liberalismo promulgada por Pío IX debía entenderse, también, como condena al Partido Liberal colombiano.¹⁷⁷ Caro observaba la sociedad colombiana como un campo de batalla, donde los católicos conservadores se enfrentaban con los liberales, ya que estos últimos «constituían la amenaza más grande para la sociedad». Por su parte, los liberales rechazaron el *Syllabus* y las ideas de los intransigentes católicos, y buscaron refutar la supuesta incompatibilidad entre la fe católica y las ideas liberales.¹⁷⁸

La estrategia de la Iglesia católica para enfrentar la modernidad se modificó bajo el papado de León XIII (1878-1903). Este, si bien también observó el avance de la modernidad como una amenaza, no optó tanto por la confrontación, sino por la reconquista y la recristianización del mundo. Para este propósito, aprovechó las ventajas que ofrecían las instituciones modernas, su objetivo era valerse de las bases católicas y del apoyo de las masas para penetrar las instituciones democráticas. En este sentido, la actitud de León XIII se mostró más condescendiente con los gobiernos republicanos, la civilización y el progreso, por medio de un discurso que buscaba armonizar, en cuanto fuera posible, las instituciones modernas con una concepción católica del Estado y la sociedad. La mejor expresión de estas ideas es la encíclica *Rerum Novarum* (1891). Esta nueva estrategia de la Iglesia católica es definida por Émile Poulat como «intransigencia integral», en tanto constituyó un proyecto para permear la totalidad de las instituciones sociales con el pensamiento católico. Las ideas integristas renacieron bajo el papado de Pío X (1903-1914), quien abandonó la política acomodaticia de León XIII, para arremeter nuevamente en contra del liberalismo y la modernidad. El acento integrista de este papado se expresó en la encíclica *Pascendi* (1907).¹⁷⁹

Como expresión del cambio de actitud de las estrategias católicas —del integrismo al integralismo— se destaca la proliferación en Colombia de asociaciones católicas

¹⁷⁷ ARANGO y ARBOLEDA, 2005, op. cit. p. 124.

¹⁷⁸ ARIAS, 2002, op. cit. p. 21.

¹⁷⁹ POULAT, 1977, op. cit. 109-133. GONZÁLEZ, 1997, op. cit. pp. 383-385.

durante este período. Gracias a su capacidad de movilización social, las asociaciones católicas se convirtieron en fuentes de apoyo del proyecto político conservador, y en espacios de oposición al liberalismo. En palabras de Loaiza Cano, las asociaciones católicas permitieron «perfeccionar una red de agentes y de actividades con el fin de asegurar la continuidad de la fidelidad tradicional hacia los principios religiosos».¹⁸⁰ Las asociaciones —tanto liberales como católicas— constituyeron espacios de confrontación ideológica y partidista, así como mecanismos de movilización social, en un contexto donde los conflictos desembocaban frecuentemente en los campos de batalla. Las asociaciones católicas, en tanto espacios de participación y formación de laicos comprometidos en el apoyo a las jerarquías eclesiásticas, constituyeron un poderoso medio de resistencia de la Iglesia frente a las reformas liberales de la segunda mitad del siglo XIX. Se destaca, el papel que desempeñaron en éstas las mujeres, especialmente en el voluntariado y en las obras de beneficencia. Por esta vía, las mujeres, que aún no gozaban del estatus de ciudadanas, participaron en la vida pública como activistas comprometidas con la Iglesia, la moral y las costumbres tradicionales. Con el propósito de ser competitiva en el «mercado de la opinión» y garantizar la reproducción de los valores católicos, la Iglesia católica acudió, además, al uso sistemático de la prensa, las publicaciones y los púlpitos.¹⁸¹

2.5 LA CONSTITUCIÓN DE 1886

La Regeneración prosperó sobre la tesis que juzgaba las reformas liberales como la fuente de la anarquía política y de las guerras civiles que habían azotado el país desde la promulgación de la Constitución de 1863. Por lo tanto, dichas reformas —como la separación entre Iglesia y Estado, la educación laica y la libertad de conciencia y de culto— debían suprimirse. Asimismo, los regeneradores consideraban que el problema

¹⁸⁰ « Pour l’Eglise catholique, il ne s’agissait pas de bouleverser son système de croyances, mais de modifier, ou du moins de perfectionner, son « réseau de d’agents et d’activités » afin de renforcer la fidélité traditionnelle aux principes religieux. » LOAIZA CANO, 2006, op. cit. p. 37.

¹⁸¹ *Ibíd* (LOAIZA CANO, 2006) pp. 243-253. ARANGO, Gloria Mercedes. «Estado soberano del Cauca: asociaciones católicas, sociabilidades, conflictos y discursos político-religiosos, prolegómenos de la guerra de 1876». En: ORTIZ MESA, Luis Javier, et al. *Ganarse el cielo defendiendo la religión: guerras civiles en Colombia, 1840-1902*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia, 2005, pp. 329-355.

social que desembocó en las guerras civiles del siglo XIX no podía explicarse exclusivamente a partir de razones políticas, era producto, además, de un desajuste cultural. Por esta razón, argumentaron que sólo salvaguardando las estructuras culturales tradicionales se podía garantizar el orden social.¹⁸² Así, para los regeneradores, sólo era posible mantener la cohesión social reconociendo el predominio católico en el campo cultural, y garantizando los mecanismos para su reproducción. En sus propias palabras, había que «regenerar» la nación alrededor de la Iglesia y de la fe católica.

El triunfo de los regeneradores quedó objetivado en la Constitución de 1886, edificada sobre la convicción de que la Iglesia católica era la única institución capaz de garantizar la integración nacional. Por medio de ella, se desmontaron todas las medidas liberales que buscaban limitar los privilegios y el poder de la Iglesia católica. Por lo tanto, la Constitución de 1886 constituye la antítesis del proyecto liberal de instaurar un Estado no confesional. La Constitución de 1886 junto con el Concordato firmado con la Santa Sede en 1887 garantizaron la hegemonía católica sobre los campos cultural y político, hegemonía que se extendió a lo largo de la mayor parte del siglo XX. En lo político, garantizaron la perpetuación de la República católica y, en lo cultural, la instauración de un nacional catolicismo.

Por medio de la Constitución de 1886 y del Concordato, el Estado concedió autonomía a la Iglesia católica en la administración de sus bienes y exoneró de impuestos a templos, seminarios, palacios episcopales y casas provinciales. Como complemento al Concordato, el gobierno firmó en 1902 la Convención Sobre Misiones entre la Santa Sede y la República de Colombia, que fue ratificada en 1928 y en 1953.¹⁸³ Por medio de ésta, el Estado confió exclusivamente a la Iglesia Católica la educación y evangelización de los habitantes de las regiones del país que no habían sido aún colonizadas y que fueron designadas como «tierras de misiones». Estas representaban el 64% del territorio nacional, aunque estaban habitadas solamente por el 2% de la población. El Estado se comprometió, además, a donar a la Iglesia las tierras y a

¹⁸² LÓPEZ DE LA ROCHE, Fabio. «Modernidad y cultura de la intolerancia. Análisis. Conflicto social y violencia en Colombia». *Documentos ocasionales CINEP*, septiembre 1988, n° 50. Citado por: GONZÁLEZ, 1997, op. cit. p. 388.

¹⁸³ *La cuestión de las religiones acatólicas en Colombia*. Publicaciones del Ministerio de Gobierno. Bogotá: Empresa Nacional de Publicaciones, 1956, p. 32.

facilitarle los recursos que fueran necesarios para el desarrollo de esta misión.¹⁸⁴ Asimismo, la Iglesia católica asumió otras labores propias del Estado, como la asistencia social y la administración de los archivos de los registros civiles —partidas de bautismo, matrimonios y defunciones—. De esta manera, el Estado responsabilizó implícitamente a la Iglesia católica de administrar los registros estadísticos y demográficos oficiales.¹⁸⁵

Sin embargo, entre los múltiples privilegios que gozó la Iglesia católica, ninguno tuvo tanta influencia en la conformación de la identidad y la cultura nacional como el control que el Estado le confió sobre el sistema educativo. Este se expresó en medidas como: 1) la obligatoriedad de la enseñanza de la religión católica en todas las instituciones educativas, incluyendo las universidades; 2) la autoridad concedida a la Iglesia católica para concebir conforme a su dogma los programas de enseñanza en los colegios y las universidades públicas; 3) la facultad otorgada a los obispos de revisar los textos de enseñanza religiosa, seleccionar los maestros de religión y sancionar a los maestros que en sus clases contravirtieran al catolicismo; 4) el compromiso por parte del gobierno de impedir que se difundieran ideas contrarias al dogma católico.

El argumento al que el gobierno acudió para justificar todas estas prerrogativas fue el de compensar a la Iglesia católica por los daños sufridos por la expropiación de bienes producto de las reformas liberales.¹⁸⁶ Así, aunque no se indica de manera textual en la Constitución, la Iglesia católica adquirió el carácter de Iglesia oficial y el Estado colombiano funcionó como un Estado confesional.¹⁸⁷

¹⁸⁴ DE ROUX, Rodolfo. «Les étapes de la laïcisation en Colombie». En: BASTIAN, Jean-Pierre (Dir.). *La modernité religieuse en perspective comparée*. París: Karthala, 2001, p. 101.

¹⁸⁵ CIFUENTES, María Teresa y FLORIÁN, Alicia. «El catolicismo social: entre el integralismo y la teología de la liberación». En: BIDEGAIN, Ana María (Dir.). *Historia del cristianismo en Colombia, corrientes y diversidad*. Bogotá: Taurus, 2004, p. 323.

¹⁸⁶ DE ROUX, Rodolfo. *Una iglesia en estado de alerta: funciones sociales y funcionamiento del catolicismo colombiano: 1930-1980*. Bogotá: Servicio Colombiano de Comunicación Social, 1983, p. 34.

¹⁸⁷ ARIAS, 2002, Op. cit. p. 35.

2.6 EL RÉGIMEN CONSERVADOR (1886-1930)

Uno de los efectos de la Constitución de 1886 fue perpetuar la alianza entre el Partido Conservador y la Iglesia católica, alianza que se mantuvo hasta los años del Frente Nacional (1958-1974). Gracias, entre otras cosas, al adoctrinamiento político desde los púlpitos y a que los párrocos estaban encargados de supervisar los resultados electorales en las diferentes regiones del país, el Partido Conservador se mantuvo en el poder hasta 1930.¹⁸⁸

Para 1891, treinta años después de las reformas del general Mosquera, el arzobispo de Bogotá monseñor Bernardo Herrera Restrepo señaló la recuperación de la Iglesia católica en la esfera pública. Esta se expresó en el aumento del número de párrocos y sacerdotes de las órdenes. Para la época, el 40% de los clérigos de las comunidades masculinas y el 20% de las femeninas habían sido ordenados en el extranjero.¹⁸⁹ Los sacerdotes extranjeros constituyeron una importante influencia en la consolidación de un catolicismo intransigente y nacionalista, en tanto habían tenido que enfrentar previamente conflictos que mantenían ciertas similitudes con el caso colombiano, como «el anticlericalismo en Italia y Francia, las guerras carlistas en España, el *Kulturkampf* bismarckiano, y el conflicto religioso ecuatoriano de la época de Eloy Alfaro».¹⁹⁰ Los gobiernos conservadores ordenaron el cierre de las logias francmasonas, que sólo volvieron a funcionar con normalidad en 1910.¹⁹¹

Un importante defensor del catolicismo intransigente fue el obispo de Pasto Ezequiel Moreno (1848-1906) —canonizado por Juan Pablo II en 1992—, quien animó a las huestes conservadoras a luchar con coraje en defensa de los «valores cristianos» durante la Guerra de los Mil Días (1889-1902). Entre los logros de Ezequiel Moreno se destaca

¹⁸⁸ ABEL, Christopher. *Política, Iglesia y partidos en Colombia: 1886-1953*. Bogotá: FAES - Universidad Nacional de Colombia, 1987, p. 83.

¹⁸⁹ PALACIOS, Marco y SAFFORD, Frank. *Colombia país fragmentado, sociedad dividida*. Bogotá: Norma, 2007, p. 462.

¹⁹⁰ *Ibíd* (PALACIOS y SAFFORD, 2007) p. 462.

¹⁹¹ CARNICELLI, 1975, op. cit. p. 324. Citado por: RODRÍGUEZ, 2004, op. cit. p. 289.

el haber permeado el imaginario nacional con la fórmula «el liberalismo es pecado».¹⁹² Otro fiel representante de esta forma de pensamiento fue monseñor Rafael Carrasquilla, quien en su *Ensayo sobre la doctrina liberal* (1899) afirma: «quien es liberal no puede ser un buen católico», y añade «la intolerancia dogmática es carácter distintivo del catolicismo, y constituye una de las pruebas de su divinidad. Quien tiene certeza de la verdad, no puede convenir con el error».¹⁹³

En el caso colombiano, las ideas sociales de León XIII —expresadas en la encíclica *Rerum Novarum* (1891)— se tradujeron en el anhelo de un importante sector del clero de impulsar un catolicismo social como vía para enfrentar las amenazas que representaban el liberalismo, el socialismo, el comunismo y el protestantismo. En tanto la identidad nacional se vinculaba directamente con el catolicismo, este movimiento se caracterizó por mantener un discurso nacionalista. El nacional catolicismo se expresó, además, en la institucionalización de algunas celebraciones que fortalecían el vínculo entre la unidad nacional y la identidad católica. Entre éstas se destaca la consagración anual del país al «Sagrado Corazón de Jesús», ritual inaugurado en 1902 —en medio de la Guerra de los Mil Días— por el arzobispo de Bogotá y primado de Colombia monseñor Bernardo Herrera Restrepo. La consagración del país al Sagrado Corazón de Jesús gozó de estatus de ceremonia oficial hasta finales del siglo XX. Monseñor Herrera Restrepo fundó, además, la Conferencia Episcopal Colombiana (1913) con el apoyo de la Santa Sede. Esta institución permitió una acción más coordinada de los obispos a nivel nacional. En la medida en que la Iglesia católica colombiana se transformó en una organización más centralizada, el catolicismo integral se consolidó como la posición oficial de su cuerpo eclesiástico. Esto se tradujo en un amplio consenso del clero alrededor de una posición antiliberal, antiprottestante, antisocialista y antimoderna.¹⁹⁴

¹⁹² MORENO, Ezequiel. *Cartas pastorales, circulares y otros escritos del Ilmo. y Rmo. D. Fr. Ezequiel Moreno y Díaz*. Madrid: Imprenta de la hija de Gómez Fuentenebro, 1908. Citado por: ARIAS, Ricardo. «La Iglesia católica colombiana durante el siglo XX». *Istor*, verano de 2009, n° 37, pp. 52-53.

¹⁹³ CARRASQUILLA, Rafael María. *Ensayo sobre la doctrina liberal*. Madrid: Imprenta Teresiana, 1899. p. 202.

¹⁹⁴ ARIAS, 2002, op. cit. p. 59.

2.6.1 La situación social a principios del siglo XX

Mientras la Iglesia católica y el Partido Conservador se fortalecían gracias a la Constitución de 1886 y al Concordato, el Partido Liberal terminó el siglo XIX debilitado y dividido. La Guerra de los Mil Días (1899-1902) es recordada como una de las más sangrientas de la historia nacional. Fue promovida por un sector del liberalismo que consideraba imposible recuperar el poder por la vía legal debido a la alianza entre los conservadores y el clero, particularmente, por los riesgos de fraude que se desprendían del control que mantenía la Iglesia católica sobre el aparato electoral. Sin embargo, los liberales fracasaron también en la empresa de recuperar el poder por la vía armada.¹⁹⁵

Durante el primer cuarto del siglo XX, Colombia continuó siendo un país rural que funcionaba bajo el modelo de la hacienda, su mayor fuente de ingresos provenía de la producción cafetera. En el marco del mercado internacional, exportaba productos agrícolas e importaba manufacturas.¹⁹⁶

Los conflictos y guerras civiles del siglo XIX —y particularmente la Guerra de los Mil Días— ayudaron a consolidar las relaciones de cacicazgo en las diferentes regiones del país. Los campesinos no sólo dependían económicamente de los terratenientes sino que constituían milicias al servicio de estos, huestes que salían a la guerra para engrosar las tropas del partido político al que perteneciera el gamonal. De esta manera, se afianzó una relación paternalista y autoritaria entre el cacique y sus servidores, y se consolidó un sistema que permite la incorporación de los campesinos en las maquinarias políticas por la vía clientelista. Hasta hoy, especialmente en los sectores rurales y en las zonas de colonización, los partidos políticos no funcionan sobre los supuestos de las democracias modernas, como el individualismo y la autonomía del sujeto, sino que reproducen estructuras sociales premodernas con base en el cacicazgo.¹⁹⁷

Hasta mediados del siglo XX, en el contexto de un país predominantemente rural, los lazos de solidaridad reposaban en factores como la familia extensa, la vecindad, el

¹⁹⁵ Ibíd. (ARIAS, 2002) pp. 37-38.

¹⁹⁶ DE ROUX, 1983, op. cit. pp. 49-50. BEJARANO, Jesús Antonio. «El despegue cafetero (1900-1928)». En: OCAMPO, José Antonio (Comp.). *Historia económica de Colombia*. Bogotá: Fedesarrollo - Siglo XXI, 1987, pp. 173-207.

¹⁹⁷ ARIAS, 2002, op. cit. pp. 79 - 80. HARTLYN, Jonathan. *La política del régimen de coalición. La experiencia del Frente Nacional en Colombia*. Bogotá: Tercer Mundo Editores - Ediciones Uniandes - CEI, 1993, pp. 40-47.

compadrazgo y las relaciones clientelistas. Frente a la precaria presencia del Estado en las regiones, la Iglesia católica consideraba parte de sus funciones mantener los mecanismos de regulación y control social. No obstante, la presencia de la Iglesia católica no era homogénea a nivel nacional. Los altiplanos orientales y las regiones del Cauca y Antioquia eran las mejor atendidas por el clero, y las ciudades de Pasto, Medellín, Tunja, Popayán, Bogotá y Manizales, contaban con la mayor cantidad de sacerdotes. Mientras tanto, las zonas costeras, las riveras de los ríos Cauca y Magdalena, y los sectores mulatos y negros, eran los menos atendidos por la Iglesia. Esto se tradujo en un fuerte contraste entre la región Andina, donde la Iglesia católica gozaba de un gran influencia sobre la población mestiza, y las tierras bajas, donde la población indígena y afrodescendiente asumió una actitud de mayor resistencia al clero.¹⁹⁸ Como veremos más adelante, fue justamente en las regiones y sectores sociales donde la presencia de la Iglesia católica era débil, donde prosperaron con mayor facilidad los NMR.

2.6.2 Los primeros indicios del proceso de modernización

Desde las últimas décadas del siglo XIX el café empezó a consolidarse como el principal producto económico y de exportación del país. Esto favoreció el crecimiento económico tanto de los terratenientes como de ciertos sectores del campesinado. Aunque la agricultura siguió concentrando la mayor parte de la mano de obra, el crecimiento económico favoreció un paulatino desarrollo de la industria en renglones como la manufactura, la minería, el transporte y las comunicaciones. Todos estos constituyeron espacios laborales mejor remunerados que el trabajo agrícola. Entre los años de 1925 y 1930 se registró uno de los períodos de mayor crecimiento económico de la historia de Colombia, con un incremento del 5.2% en el Producto Interno Bruto, esto como consecuencia de la inversión de Estados Unidos en el sector petrolero, del desarrollo de las industrias del oro y el banano, y de la inversión en infraestructura de buena parte de la indemnización de Estados Unidos por la separación de Panamá. Para

¹⁹⁸ PALACIOS y SAFFORD, 2007, op. cit. pp. 527-528. ABEL, 1987, op. cit. p. 37.

1929, había un número de fábricas seis veces superior al registrado en 1915, y entre 1930 y 1933, se crearon 842 nuevos establecimientos industriales.¹⁹⁹

Con la naciente industrialización, germinaron nuevos sectores sociales, especialmente un proletariado embrionario. Al mismo tiempo, se fortalecieron los comerciantes y — gracias a la tecnificación de la producción agrícola y al crecimiento de la industria cafetera— un sector del campesinado comenzó a obtener mejores ingresos. Estos sectores no obedecían con la misma sumisión al orden social tradicional que funcionaba alrededor de la Iglesia católica y del sistema de la hacienda, dando lugar a nuevas tensiones económicas y políticas.

Fue precisamente la burguesía naciente la que presionó al Estado para que iniciase un proceso de modernización del país, enfatizando la necesidad de crear una infraestructura que favoreciera la expansión de los mercados y las exportaciones. La construcción de la red vial y férrea permitió la consolidación de un mercado nacional y estimuló la migración de campesinos a las ciudades. El crecimiento urbano se concentró en Bogotá, Medellín, Cali y Barranquilla. Para los años 1920, las ciudades albergaban la cuarta parte de la población nacional.

Los cambios económicos ampliaron la demanda de mano de obra, estimulando el ingreso de las primeras mujeres al mercado de trabajo. Aunque este fenómeno era aún incipiente, representa un antecedente importante en el proceso de secularización de la sociedad colombiana, puesto que implicó un cuestionamiento a la estructura familiar y al orden social predicado por la Iglesia católica, orden en el cual la mujer estaba destinada a los roles tradicionales de madre y esposa.²⁰⁰

El surgimiento de una clase obrera urbana permitió la creación de un movimiento sindical y la organización del Partido Socialista Revolucionario (1926). Estos actores representaron una nueva amenaza al orden tradicional y despertaron la reacción de los conservadores, quienes hicieron un llamado a mantener «el orden cristiano». Un ejemplo de esta actitud es la Ley 69 de 1928, aprobada por el Congreso pese a la

¹⁹⁹ DE ROUX, 1983, op. cit. pp. 50-52. BEJARANO, Jesús Antonio. «El despegue cafetero (1900-1928)». En: OCAMPO, José Antonio (Comp.). *Historia económica de Colombia*. Bogotá: Fedesarrollo - Siglo XXI, 1987, pp. 173-207.

²⁰⁰ VELÁSQUEZ, Magdala. «Condición jurídica y social de la mujer». En: TIRADO MEJÍA, Álvaro (Dir.). *Nueva historia de Colombia. La mujer vida diaria*. Vol. IV. Bogotá: Planeta, 1989, p. 21.

oposición de los liberales. Ésta prohibía las iniciativas que atacaran el derecho a la propiedad privada, que fomentaran la lucha de clases o que promovieran huelgas.²⁰¹ A esto se sumó, el carácter tímido del movimiento obrero en un país que seguía siendo predominantemente católico y rural. Estos factores explican el pobre apoyo popular que tuvieron para la época las iniciativas políticas de izquierda.²⁰²

Por otro lado, prosperaron para la época nuevas iniciativas educativas que buscaban escapar del control de la Iglesia católica. Nacieron, por ejemplo, los primeros liceos comerciales especializados en áreas como la contabilidad y la mecanografía. Asimismo, se inauguró la Universidad Libre (1923) con el objetivo de ofrecer una educación liberal. Sin embargo, estas nuevas ofertas educativas tuvieron poco impacto social, en tanto los colegios y centros educativos más prestigiosas seguían siendo los católicos, razón por la cual, incluso los liberales los preferían para educar a sus hijos.²⁰³

A lo largo del siglo XIX, Colombia no fue un país atractivo al comercio exterior y, por la influencia del clero, tampoco estuvo abierto a la inmigración extranjera. Esto permitió que la cultura católica se mantuviera protegida de la influencia que podían representar las creencias de los extranjeros. La endogamia nacional no sólo se sustentaba en argumentos religiosos, sino también, en factores geográficos y en las políticas económicas. Con la creación de una red vial y férrea y con la ampliación del mercado internacional, la endogamia nacional empezó a debilitarse. Esto generó condiciones de plausibilidad más favorables al proceso de pluralización religiosa.²⁰⁴

En los años 1920, el obispo de Santa Rosa de Osos monseñor Miguel Ángel Builes manifestó recurrentemente su preocupación sobre las consecuencias que acarrearía la construcción de carreteras y ferrocarriles en la espiritualidad y la moral de los católicos. Según Builes, el avance de las carreteras fomentaba los vicios y la inmoralidad sexual,

²⁰¹ ARIAS, 2002, op. cit. pp. 94-95.

²⁰² ARIAS, 2009, op. cit. p. 60.

²⁰³ ARIAS, 2002, op. cit. pp. 96-109.

²⁰⁴ La «plausibilidad de los cosmos sagrados» hace referencia a los prerrequisitos sociales que hacen posible el mantenimiento de un determinado sistema de creencias en el seno de una sociedad. Ver el marco teórico de la presente obra, especialmente el apartado: [1.3.1.4](#) Secularización y crisis de sentido. Ver también: BERGER, Peter. *El dosel sagrado: elementos para una sociología de la religión*. Buenos Aires: Amorrortu, 1971, pp. 157-186.

por lo cual, amenazaba la fe católica y la armonía familiar. En afinidad con la mentalidad católica conservadora, los jerarcas idealizaban la vida rural que estaba siendo contaminada por el avance de la modernización, y veían con preocupación la propagación de modas «inmodestas», bailes «provocativos e indecentes» y concursos de belleza. En esta lógica se inscribe la pastoral colectiva de 1930, donde los prelados describen la vida rural como sinónimo de «pureza», «laboriosidad» y devoción católica; al mismo tiempo, que retratan las ciudades como focos de vicios e inmoralidad.²⁰⁵

En conclusión, el proceso de modernización —impulsado por el desarrollo económico y la inserción del país en el mercado internacional— constituyó una causa fundamental de la secularización de la sociedad colombiana. En tanto, contribuyó a debilitar el monopolio cultural católico. Sin embargo, tal y como veremos, este proceso sólo se perfeccionó en la segunda mitad del siglo XX.

2.6.3 Los protestantes en los primeros años del siglo XX

Durante todo el siglo XIX y hasta bien entrado el siglo XX, los protestantes europeos no incluyeron a América Latina como territorio de misión, puesto que lo consideraban un continente ya evangelizado —actitud ratificada por la Asamblea Misionera Mundial de Edimburgo (1910)—. Por el contrario, los protestantes norteamericanos pensaban que así como la prosperidad de los Estados Unidos se explicaba en virtud de su tradición protestante, la pobreza y el atraso de los países latinoamericanos era producto de la hegemonía de la Iglesia católica en la región. Con base en este argumento se justificó la empresa misionera norteamericana en América Latina, iniciativa liderada por Samuel Inman, que gozó del apoyo de la Conferencia para las Misiones Extrajeras de Norte América (1912-1913), del Comité de Cooperación para América Latina (CCAL) y del Congreso Misionero Pan-protestante de Panamá (1916). El CCAL y el Congreso de Panamá no sólo cuestionaron el papel de la Iglesia católica en la región, sino también, el rol de las misiones protestantes que hacían presencia en América Latina desde mediados del siglo XIX, ya que éstas no habían logrado generar el «avivamiento religioso» necesario para alcanzar el «subcontinente». El Congreso de Panamá acordó una mayor cooperación entre las diferentes sociedades misioneras e iglesias protestantes de los Estados Unidos con el fin de ampliar los esfuerzos misioneros en América Latina.

²⁰⁵ GONZÁLEZ, 1997, op. cit. pp. 276-277. ARIAS, 2009, op. cit. p. 57. ZAPATA, Miguel. *La mitra azul. Miguel Ángel Builes, el hombre, el obispo, el caudillo*. Medellín: Ediciones Beta, 1973, pp. 124-129.

Además, animó a las misiones protestantes que ya hacían presencia en el terreno a no limitar sus esfuerzos a alcanzar las clases populares y, por el contrario, emprender la conversión de las élites políticas y de los indígenas.²⁰⁶ Estos acuerdos constituyen factores explicativos de tipo exógeno del aumento de las agencias misioneras norteamericanas en territorio latinoamericano a partir de estas fechas.²⁰⁷

Sólo en 1908, cincuenta años después del arribo de los presbiterianos, ingresó a Colombia la segunda misión protestante: la Unión Misionera Evangélica. Esta se ubicó en el sur-occidente del país con el objetivo de «evangelizar», primordialmente, a los sectores rurales, afros e indígenas.²⁰⁸ En los años siguientes, una ola de nuevas misiones protestantes llegó a Colombia —ver: Tabla 1—. Estas predicaban una teología fundamentalista, es decir, rechazaban el liberalismo teológico y condenaba la secularización. Asimismo, esperaban de sus fieles una conversión radical o «nuevo nacimiento», actitud que contrastaba con las ideas modernas que habían predicado los presbiterianos en el siglo XIX. Así, tal y como ocurrió en la mayor parte de América Latina, se generalizó en el protestantismo colombiano un discurso que enfatiza la abstención de bebidas alcohólicas y que prohíbe, entre otras cosas: fumar, bailar, participar en los juegos de azar, y en cualquier actividad licenciosa o inmoral.²⁰⁹

En 1921, se estableció en el país la Iglesia Adventista del Séptimo Día, organización que pese a compartir gran parte de la doctrina protestante y los énfasis éticos señalados, es considerada herética por las demás misiones protestantes,²¹⁰ por lo cual es calificada como «secta», tanto por católicos, como por protestantes. Aunque no contó con el

²⁰⁶ PIEDRA, Arturo. *Evangelización protestante en América Latina*. Vol. 1. Quito: CLAI-UBL, 2001, pp. 174-176. DAMBORIENA, Prudencio. *El protestantismo en América Latina*. Vol. 1. Bogotá: FERES, 1962, pp. 22-23.

²⁰⁷ BASTIAN, Jean-Pierre. *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías activas en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994, pp. 150-160.

²⁰⁸ MORENO, Pablo. «Del cementerio al Palacio, creación de un imaginario religioso 1908-1991». En: CORPAS, Isabel, FIGUEROA, Helwar y GONZÁLEZ, Andrés (Eds.). *Diversidad y dinámicas del cristianismo en América Latina. Memorias del II congreso internacional*. Vol. 1. Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2009, pp. 144-158.

²⁰⁹ BASTIAN, Jean-Pierre. *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México 1872-1911*. México: Colegio de México - Fondo de Cultura Económica, 1989, pp. 13-14.

²¹⁰ Disponible en: <<http://forocristiano.iglesia.net/showthread.php?t=36324>> (20 de diciembre de 2009).

apoyo de los presbiterianos ni de las demás agencias protestantes, la Iglesia Adventista del Séptimo Día se expandió aceleradamente constituyendo, hasta mediados del siglo XX, el nuevo movimiento religioso (NMR) de más rápido crecimiento en Colombia.

Tabla 1. Agencias misioneras protestantes que entraron al país entre 1886-1930

Denominación	Año de ingreso	Lugar en el que se estableció
Unión Misionera Evangélica	1908	Cali y Palmira
Sociedad Bíblica Americana	1912	Cartagena
Sociedad Bíblica Británica y Extranjera	1917	Pasto
Iglesia Adventista del Séptimo Día	1921	Bogotá, Medellín, Barranquilla, Cali
Alianza Misionera Escandinava	1922	Cúcuta
Alianza Cristiana y Misionera	1925	Ipiales
Instituto Colombo-Venezolano	1926	
Misión Presbiteriana Cumberland	1927	Cali
Convención Bautista Nacional	1929	Santa Marta y Ciénaga

Fuentes: BUCANA, Juana de. *La iglesia evangélica en Colombia: una historia*. Bogotá: Buena Semilla, 1995, p. 71. RESTREPO URIBE, Eugenio. *El protestantismo en Colombia*. Medellín: Ed. Joseph J. Ramírez, 1943. pp. 27-30. OSPINA, Eduardo. *Las sectas protestantes en Colombia. Breve reseña histórica con un estudio especial de la llamada persecución religiosa*. Bogotá: Imprenta Nacional, 1955, p. 16. CONFERENCIA EPISCOPAL DE COLOMBIA. *El ser y quehacer del movimiento ecuménico hoy en Colombia*. Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2005, p. 22. <<http://forocristiano.iglesia.net/showthread.php?t=36324>> (20 de diciembre de 2009).

El protestantismo empezó a competir tímidamente con las empresas culturales sobre las que la Iglesia católica mantenía el predominio, sumándose así a los actores que intentaban debilitar el monopolio cultural católico y que anhelaban la autonomización del campo cultural de la tutela de la Iglesia católica.²¹¹ Entre los campos de producción y circulación de las ideas donde los protestantes empezaron a competir con la Iglesia católica se destacan: 1) la prensa, 2) el sistema educativo y 3) los púlpitos.

²¹¹ Sobre el proceso de autonomización de las esferas sociales como parte de la secularización ver el marco teórico, específicamente el apartado: [1.3.1.1.1 La autonomización](#).

1) Frente a la amplia tradición de los periódicos católicos, los protestantes intentaron consolidar sus propias publicaciones seriadas. Se destacan al respecto los periódicos: *El Evangelista Colombiano* de la Iglesia presbiteriana, y *El Evangelista Cristiano* que empezó a circular en 1912. En 1955, Ospina registró la circulación de otros periódicos protestantes, como la revista *Aurora* de la Misión Presbiteriana Cumberland en Cali, y *El Heraldito Bautista* en Cali y Bogotá.²¹² Tal y como ocurrió en otros contextos latinoamericanos, la prensa protestante y la prensa liberal mantuvieron convergencias en sus posturas y opiniones al punto de reproducir ocasionalmente algunos de sus artículos. Tanto los liberales como los protestantes promocionaban la separación entre Iglesia y Estado, la necesidad de instaurar el matrimonio civil, de crear cementerios laicos y de gozar de una completa libertad de expresión.²¹³

En 1946, se instalaron en Colombia los Testigos de Jehová, organización que utiliza la difusión de sus publicaciones como método predilecto de proselitismo religioso, desde entonces sus publicaciones hacen parte de la oferta cultural que circula en el país, entre éstas se destacan las revistas *La Atalaya* y *Despertad*.²¹⁴ Es pertinente aclarar que los Testigos de Jehová no hacen parte del protestantismo.

2) En el contexto de un sistema educativo monopolizado por la Iglesia católica, los colegios y las escuelas de educación primaria fundadas por las misiones protestantes se constituyeron en espacios de socialización alternativos. Según Ordóñez, en 1937 existían por lo menos 70 escuelas protestantes en las regiones rurales, 38 de ellas a cargo de la Unión Misionera Evangélica en el Valle del Cauca.²¹⁵ En 1955, Ospina registró la presencia de más de 300 escuelas protestantes con cerca de 4.500 estudiantes.²¹⁶

²¹² OSPINA, Eduardo. *Las sectas protestantes en Colombia. Breve reseña histórica con un estudio especial de la llamada persecución religiosa*. Bogotá: Imprenta Nacional, 1955, p. 43.

²¹³ RODRÍGUEZ, 2004, op. cit. pp. 316-318.

²¹⁴ OSPINA, 1955, op. cit. p. 45. Eltiempo.com / archivo (2 de noviembre de 1992). Los Testigos de Jehová inauguraron ayer su nueva sede en Facatativá [en línea]. Disponible en: <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-233622> (12 de mayo de 2010).

²¹⁵ ORDÓÑEZ, Francisco. *Historia del cristianismo evangélico en Colombia*. Medellín: Tipografía Unión, 1956.

²¹⁶ OSPINA, 1955, op. cit. p. 47.

3) Por último, los púlpitos católicos, que eran para la época los más poderosos instrumentos de movilización social, tuvieron que enfrentar la competencia de los predicadores protestantes.

Sin embargo, las minorías protestantes estaban muy lejos de ser competitivas en el campo religioso. En el censo de 1918, los no católicos sumaban en su conjunto el 0.07% de la población, dato que incluye a 5.904 protestantes —cifra basada, probablemente, en los miembros de las comunidades y que no incluye simpatizantes o asistentes ocasionales—. ²¹⁷ El porcentaje de protestantes era extremadamente bajo, aún en el contexto latinoamericano. ²¹⁸

Entre los aspectos que impidieron una mayor eficacia de la empresa proselitista protestante se destacan las trabas legales provenientes de la Constitución de 1886, del Concordato de 1887 y del régimen conservador que se extendió hasta 1930, en otras palabras, los obstáculos derivados de un Estado confesional y de una situación de monopolio religioso. Para los protestantes esto se tradujo en violencia simbólica y ocasionalmente en violencia física y, en general, en una situación de discriminación legal. Todo esto añadió dificultades a la empresas misioneras protestantes, que se tradujeron en escasos resultados, muy por debajo de las expectativas de las agencias misioneras. ²¹⁹

Los presbiterianos, por ejemplo, no lograron consolidar un proyecto de expansión exitoso, ni constituirse en una fuerza religiosa significativa en términos demográficos. Para 1923, con más de sesenta años de actividades en el país, contaban con parroquias en las principales ciudades —Bogotá, Barranquilla, Cartagena, Medellín y Bucaramanga— y con cuatro Colegios Americanos. Sin embargo, no tenían más de seiscientos miembros, en un país con cerca de cinco millones de habitantes. ²²⁰ Al parecer, la evangelización presbiteriana fue más efectiva en áreas rurales donde la Iglesia católica tenía poca influencia. Este es el caso de los municipios de Dabeiba y

²¹⁷ DIRECCIÓN GENERAL DE ESTADÍSTICA. Censo de Población 1918. Bogotá: Imprenta Nacional, 1924. Citado por: DE ROUX, 1983, op. cit. p. 36.

²¹⁸ DAMBORIENA, 1962, op. cit. Vol. 1. p. 16.

²¹⁹ RODRÍGUEZ, 1996, op. cit.

²²⁰ BUCANA, Juana. *La Iglesia evangélica en Colombia: una historia*. Bogotá: Buena Semilla, 1995. p. 67.

Sinú —al noroccidente del país entre los departamentos de Antioquia y Córdoba— donde las comunidades presbiterianas prosperaron vigorosamente. En tanto precursores del protestantismo en Colombia, los presbiterianos buscaron la unidad de las misiones protestantes y asumieron el liderazgo en la coordinación de la empresa misionera a escala nacional. Para evitar rivalidades, optaron por dividir el territorio, de tal manera que las nuevas misiones se ubicaran en lugares donde los presbiterianos no contaban con sedes.²²¹

En tanto los presbiterianos predicaban valores modernos —como la autonomía del sujeto y la disciplina—, encontraron poca acogida en la cultura católica dominante, factor que explica, en parte, su lento crecimiento. Bastian observa las minorías protestantes históricas como «minorías activas» que promovieron valores modernos por medio de sus centros educativos y de sus asociaciones.²²² Entre los proyectos que los presbiterianos reivindican como sus aportes a la modernización del país se destacan, además de sus colegios, su participación en la fundación de la primera caja de ahorros y en el primer movimiento obrero colombiano: «la Unión Obrera» (1913). Esto da cuenta de su afinidad con los movimientos sociales de la época.²²³ Sin embargo, no existen elementos suficientes para afirmar que la presencia presbiteriana constituyó un factor importante en la modernización del país.

2.7 EL PERÍODO LIBERAL (1930-1946)

Entre 1914 y 1930, la intervención de las jerarquías católicas garantizó la alternancia en el poder de las dos ramas dominantes —nacionalistas e históricos— del Partido Conservador. No obstante, en 1929, la confrontación entre el nacionalista Alfredo Vásquez Cobo y el histórico Guillermo Valencia, sumada a las vacilaciones del nuevo arzobispo de Bogotá, monseñor Ismael Perdomo (1928-1950), quien inicialmente apoyó

²²¹ CLARK, Allen. Tentative History of the Colombia Mission of the Presbyterian Church in the USA, with some account of the other missions working in Colombia. UPL, 1946, Unpublished, pp. 80-81.

²²² BASTIAN, Jean-Pierre. *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías activas en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

²²³ RODRÍGUEZ, 2004, op. cit. p. 316. ARCHILA, Mauricio. «La clase obrera colombiana (1886-1930)». En: TIRADO MEJÍA, Álvaro (Dir.). *Nueva historia de Colombia*. Vol. III. Bogotá: Planeta, 1989, p. 222.

a Vásquez en contra de la decisión oficial del Partido, acarrearón la división del clero y del Partido Conservador en las elecciones de 1930.²²⁴ Esta situación favoreció el triunfo del candidato del Partido Liberal, Enrique Olaya Herrera, antiguo alumno y profesor del Colegio Americano de Bogotá. Éste inauguró un período de gobiernos liberales que se extendió hasta 1946.

Con el arribo de los liberales al poder renacieron las confrontaciones y la violencia partidista. En estas luchas se destacaron dos líderes carismáticos antagónicos, por un lado, Laureano Gómez —conservador, católico e hispanista— y, por el otro, el liberal Jorge Eliécer Gaitán. Conservadores y liberales se disputaron el control del aparato burocrático que había estado en manos de los conservadores por casi medio siglo, pugnas que se agudizaron cuando los liberales obtuvieron la mayoría en el Congreso en 1933. En la medida en que esto ocurría, las luchas se extendían a las regiones, causando el resurgimiento de las confrontaciones violentas a escala nacional, especialmente, en los departamentos de Boyacá, Cauca, Tolima y los Santanderes. Tal y como ocurrió en el siglo XIX, la violencia política estuvo acompañada por la instigación del clero desde los púlpitos. Por su activismo y beligerancia en contra de los gobiernos liberales sobresalieron el arzobispo de Medellín, Manuel Cayzedo, y el obispo de Santa Rosa de Osos, Miguel Ángel Builes.²²⁵

2.7.1 Las reformas liberales

Aunque en su convención de 1935 el Partido Liberal había aclarado que su «esencia no es ser un partido de propaganda religiosa o antirreligiosa», en su ideario se mantenía la separación entre Iglesia y Estado y la libertad de cultos. Las confrontaciones entre la Iglesia católica y el Partido Liberal se agudizaron bajo el gobierno de Alfonso López Pumarejo, quien impulsó la reforma constitucional de 1936. Ésta suprimió el nombre de Dios de la Constitución y la mención de la religión católica como elemento esencial del orden social, admitió el divorcio, declaró la beneficencia pública función del Estado —

²²⁴ PALACIOS y SAFFORD, 2007, op. cit. p. 536.

²²⁵ ABEL, 1987, op. cit. pp. 304-305. ARIAS, 2002, op. cit. pp. 121-129. PALACIOS, Marco. *Entre la legitimidad y la violencia: Colombia 1875-1994*. Bogotá: Norma, 1995, pp. 131-142. CIFUENTES, María Teresa y FIGUEROA, Helwar. «Corrientes del catolicismo frente a la guerra y la paz en el siglo XX». En: BIDEGAIN, Ana María (Dir.). *Historia del cristianismo en Colombia, corrientes y diversidad*. Bogotá: Taurus, 2004, pp. 378-383.

permitiéndole a éste inmiscuirse en las obras asistenciales de la Iglesia católica—, garantizó la libertad de enseñanza y le quitó a la Iglesia católica la dirección del sistema educativo. Se destaca su Artículo 12:

El Estado garantiza la libertad de conciencia. Nadie será molestado por razón de sus opiniones religiosas, ni compelido a profesar creencias ni a observar prácticas contrarias a su conciencia. Se garantiza la libertad de todos los cultos que no sean contrarios a la moral cristiana ni a las leyes. Los actos contrarios a la moral cristiana o subversivos del orden público, que se ejecuten con ocasión o pretexto del ejercicio de un culto, quedan sometidos al derecho común.

Asimismo, López Pumarejo promovió reformas que tenían como intención debilitar el monopolio de la Iglesia católica sobre el campo educativo y que, por consiguiente, favorecían la secularización, en tanto autonomización del sistema cultural.²²⁶ Entre éstas se destacan: 1) el carácter obligatorio y gratuito de la educación escolar primaria; 2) la obligación impuesta a los colegios privados de recibir a los hijos ilegítimos sin distinción de raza ni de religión; 3) la posibilidad de que las mujeres cursen estudios universitarios; 4) mayor autonomía y mayores recursos para la Universidad Nacional de Colombia.

Estas reformas provocaron la polarización del sistema educativo, entre las universidades más liberales —como la Universidad Libre y la Universidad Nacional de Colombia— y las universidades católicas —entre las que se destacaban la Pontificia Universidad Javeriana en Bogotá y la Pontificia Universidad Bolivariana en Medellín—.²²⁷ Sin embargo, las reformas educativas no tuvieron el impacto esperado, puesto que los colegios y las universidades católicas mantuvieron su prestigio, y las minorías religiosas siguieron siendo discriminadas, tanto en los establecimientos educativos públicos, como en los privados.

La reforma constitucional de 1936 fue criticada, tanto por los conservadores, como por un sector del Partido Liberal, que se dividió entre «reformistas» y «moderados». Asimismo, fue rechazada por el episcopado en pleno, que argumentó que no podía admitirse una Constitución que «no interpretaba los sentimientos religiosos del pueblo»,

²²⁶ Sobre la autonomización de las esferas sociales ver el marco teórico, específicamente el apartado: [1.3.1.1.1 La autonomización](#).

²²⁷ PALACIOS y SAFFORD, 2007, op. cit. p. 541.

y que cambiaba «la fisonomía de una Constitución netamente cristiana por la de una Constitución atea».²²⁸

2.7.2 La expansión protestante durante el período liberal (1930-1946)

Durante este período, una nueva ola de misiones protestantes ingresó a Colombia, al mismo tiempo que se extendían las misiones ya establecidas.²²⁹ Según la Confederación Evangélica de Colombia (CEDEC), para 1937 había 15.455 protestantes en Colombia, que equivalen al 0.18% de la población.²³⁰

Durante este período, la Iglesia luterana comenzó labores en Boyacá (1936) y los metodistas wesleyanos en Antioquia (1942). Asimismo, las primeras misiones pentecostales se instalaron en el país, las Asambleas de Dios en Boyacá (1932) y la Iglesia del Evangelio Cuadrangular en Santander (1942). En los departamentos donde la Iglesia católica gozaba de una fuerte influencia —como Antioquia, Boyacá, Cauca y Nariño— las misiones protestantes no gozaron de mucha acogida. Sin embargo, en las regiones de mayor influencia liberal —como Tolima y Cundinamarca— obtuvieron mejores resultados.²³¹

El carácter fundamentalista de las nuevas misiones protestantes se expresó en posturas políticas menos progresistas. Así, a diferencia del proyecto presbiteriano del siglo XIX y de los primeros años del siglo XX, las nuevas misiones no constituyeron espacios de creación y difusión de ideas modernas. Además, los presbiterianos renunciaron a «convertir» a las élites nacionales. Por lo tanto, las misiones protestantes se dedicaron casi exclusivamente a predicar entre los sectores marginados. Sin embargo, tanto por razones estratégicas, como por afinidades ideológicas, los protestantes, en general, se siguieron identificando con el Partido Liberal.

Uno de los problemas que enfrentaron las misiones protestantes fue la escasez de seminarios o escuelas teológicas para capacitar a los nuevos líderes y pastores. Esta

²²⁸ GONZÁLEZ, 1997, op. cit. p. 287.

²²⁹ Ver Anexo 7: Agencias misioneras protestantes que entraron al país entre 1930 y 1946.

²³⁰ DE ROUX, 1983, op. cit. pp. 64-65.

²³¹ HAMBLIN, David. *A Social History of Protestantism in Colombia: 1930-2000*. Provo, Utah: Brigham Young University, 2003, pp. 83-93.

situación favoreció la hibridación religiosa,²³² puesto que le permitió a los pastores autóctonos gozar de mayor libertad para mezclar las enseñanzas de los misioneros con creencias y prácticas locales, provenientes principalmente de la religiosidad popular católica.²³³ Asimismo, favoreció la pentecostalización del protestantismo local, en tanto el pentecostalismo privilegia el carisma personal de sus líderes sobre el celo doctrinal, no dependió para su expansión de una infraestructura encargada de la formación teológica de sus pastores.

Entre los factores exógenos asociados al crecimiento de los protestantes en América Latina se destacan: 1) la expansión económica, política e ideológica de los Estados Unidos; 2) el surgimiento de la radio como medio masivo de comunicación.

La expansión de los Estados Unidos en tanto potencia mundial es un fenómeno complejo, cuyas raíces deben buscarse en el siglo XIX. En el caso de América Latina, la expansión norteamericana incluyó la promoción del protestantismo, iniciativa liderada por el Comité de Cooperación para América Latina (CCAL). Las misiones protestantes norteamericanas se autoproclamaron defensoras de la democracia, del libre comercio y de los derechos individuales. Al mismo tiempo, se opusieron al catolicismo al que acusaban de ser responsable del atraso y del autoritarismo político en América Latina. Las políticas del «bueno vecino» promovidas por el gobierno Roosevelt (1933-1945) observaron las iniciativas misioneras como funcionales al mejoramiento de las relaciones comerciales y políticas entre las dos Américas.²³⁴

El surgimiento de la radio como medio masivo de comunicación favoreció la pluralización religiosa en toda América Latina. En 1931, se instaló la primera radio estación evangélica en la región, la HCJB —*Heralding Christ Jesus Blessings*— más conocida como «La Voz de los Andes» con sede en Ecuador. En Colombia, los programas radiales protestantes fueron inaugurados por la Iglesia bautista en Bogotá y

²³² La presente obra prefiere los términos «híbridos» o «hibridación» en lugar de «sincretismo». En tanto la hibridación cultural no toma como referencia la existencia de una supuesta pureza o superioridad cultural o religiosa. Ver: GARCIA CANCLINI, Néstor. *Culturas híbridas*. México: Grijalbo, 1989.

²³³ DAMBORIENA, 1962, op. cit. Vol. 1. pp. 79-91.

²³⁴ PIEDRA, 2002, op. cit. Vol. 2. pp. 9-10; 129-130. DAMBORIENA, 1962, op. cit. Vol. 1. pp. 26-27. BASTIAN, 1989, op. cit. p.14.

Barranquilla, y por la Alianza Cristiana y Misionera en Cali.²³⁵ Posteriormente, los pastores pentecostales más exitosos siguieron el ejemplo de los radio-evangelistas norteamericanos, adquirieron sus propias emisoras que con el tiempo se convirtieron en cadenas radiales. De esta manera, la radio se constituyó en un medio fundamental para la expansión pentecostal. La radiodifusión permitió la promoción del protestantismo sin que los oyentes tuvieran que someterse a las sanciones simbólicas que una sociedad católica imponía a todos aquellos que se atrevían a visitar los cultos no católicos.

Entre los factores endógenos asociados a la expansión protestante en este período (1930-1946), se destaca la actitud de los gobiernos liberales que no impusieron ningún tipo de trabas legales a las misiones protestantes.²³⁶ Esta actitud de apertura religiosa se reflejó —tal y como ya se indicó— en la reforma constitucional de 1936, que garantizó la libertad de conciencia y de cultos.

Otro aspecto que favoreció la pluralización religiosa fue la política liberal que buscaba la modernización económica del país. Ya que la industrialización, la urbanización, la integración regional y la apertura a los mercados internacionales, generaron condiciones más favorables a la circulación de nuevas ideas, beneficiando así la secularización. En otras palabras, impulsaron lenta pero progresivamente la diferenciación y autonomización de la esferas sociales —industria, mercado y educación, entre otras—.²³⁷

Entre los proyectos adelantados con miras a la modernización del país se destacan: la inversión en infraestructura y vías de comunicación —ferrocarriles y carreteras—, la reforma de la ley de petróleos que impulsó la exploración del territorio nacional en busca de crudo, la organización de fábricas que funcionan con los principios capitalistas del cálculo y la previsión racional, la garantía al derecho de huelga que facilitó la

²³⁵ DAMBORIENA, 1962, op. cit. Vol. 1. pp. 48-51.

²³⁶ ABEL, Christopher. «Misiones protestantes en un Estado católico: Colombia en los años cuarenta y cincuenta». *Análisis político*, 2004, n° 50, p. 10.

²³⁷ Para ampliar los conceptos de secularización, diferenciación y autonomización ver el marco teórico, específicamente el apartado: [1.3.1](#) El paradigma de la secularización.

organización de la clase obrera y artesanal, y las reformas educativas que fomentaron el ingreso de las mujeres a la educación superior y al mercado laboral.²³⁸

2.7.3 La reacción católica a las reformas liberales

Frente a las reformas liberales y al avance protestante, la Iglesia católica reaccionó con una serie de medidas que se pueden comprender en el contexto de su pensamiento intransigente. Como mencionamos previamente, la intransigencia integral mantiene una visión holística del mundo alrededor del catolicismo, y pretende que éste responda a todas las necesidades de la sociedad contemporánea. Desde esta lógica, la secularización representa una amenaza. La autonomización de las esferas sociales y su emancipación de la tutela religiosa eran síntomas de la pérdida de influencia de la Iglesia católica sobre la sociedad. Por lo cual, ésta se vio impelida a movilizar todos los recursos a su disposición para restaurar el orden social alrededor del catolicismo. La intransigencia integral, más que la confrontación con el mundo moderno, buscó el fortalecimiento del catolicismo en la sociedad a través de iniciativas que iban más allá del campo religioso, y que incluyeron la organización de círculos obreros, sindicatos, emisoras y del sistema educativo católico.²³⁹

En Colombia, la intransigencia integral se caracterizó por su exaltación de la tradición, por su nostalgia por el mundo rural —en oposición al mundo urbano— y por su rechazo al protestantismo, al socialismo y al comunismo, en tanto amenazas para «la pureza» de la sociedad católica.²⁴⁰ La estructura rural de la organización social, las altas tasas de analfabetismo, la dispersión de la población en un territorio extenso y accidentado, y el aislamiento de Colombia como consecuencia de políticas que frenaban la inmigración extranjera —para 1960 no había más de 50.000 extranjeros en Colombia, incluyendo aquellos que se establecían sólo temporalmente—; fueron algunos de los factores que

²³⁸ RODRÍGUEZ, 1996, op. cit. ECHAVARRÍA, Otoniel. «La difusión de la herejía o la siembra de la buena semilla: en el camino hacia la modernidad religiosa. Irrupción protestante en la diócesis de la nueva Pamplona 1926-1943». En: BIDEGAIN, Ana María y DEMERA Juan Diego (Comp.). *Globalización y diversidad religiosa*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2005, pp. 217-246.

²³⁹ DE ROUX, 1983, op. cit. pp. 181-182.

²⁴⁰ ARIAS, 2002, op. cit. pp. 47-49.

favorecieron el éxito de la estrategia integralista, y el mantenimiento de una estructura social conservadora alrededor de la Iglesia católica.²⁴¹

Entre las medidas de la Iglesia católica colombiana que pueden enmarcarse en la lógica integralista se destacan: 1) la beligerancia antiliberal, anticomunista y antimoderna promovida por el clero; 2) la creación de diversos cuadros de laicos comprometidos con la defensa del orden social tradicional; 3) la conformación de sindicatos y círculos obreros católicos; 4) el corporativismo católico; 5) la campaña antiprotestante.

2.7.3.1 La beligerancia antiliberal y antimoderna promovida por el clero

Entre los activistas más beligerantes contra las reformas liberales se destacó monseñor Miguel Ángel Builes, quien criticó al gobierno de Olaya Herrera, acusándolo de tener compromisos previos con el protestantismo norteamericano y con la masonería. Builes, tal y como lo había hecho previamente Ezequiel Moreno, predicó la incompatibilidad entre liberalismo y catolicismo, juzgó las reformas liberales como «una campaña contra Dios y la Iglesia», atacó el proyecto que buscaba fortalecer la Universidad Nacional, y denunció «la infiltración de la masonería en el sistema educativo». Builes acudió a estos argumentos para persuadir a los católicos de votar por candidatos que fueran «genuinos cristianos», es decir, para votar por los candidatos conservadores. Sobre las políticas de López Pumarejo que favorecían el movimiento obrero, Builes consideró que éstas eran evidencia de la tendencia «sovietizante» de las reformas liberales, «que provocan huelgas para corromper las masas, arrebatarles su espíritu cristiano» y de esta manera fomentar el avance del comunismo.²⁴²

Durante este período se multiplicaron las publicaciones católicas que tenían como objetivo dar una amplia difusión a las ideas previamente expuestas. Entre éstas se destaca la *Revista javeriana*, fundada por los jesuitas en 1933, que promovió los sindicatos católicos, el corporativismo y la doctrina social de la Iglesia.²⁴³

²⁴¹ DE ROUX, 1983, op. cit. p. 56.

²⁴² ARIAS, 2002, op. cit. p. 129. GONZÁLEZ, 1997, op. cit. p. 288. ZAPATA, Miguel. *La mitra azul. Miguel Ángel Builes, el hombre, el obispo, el caudillo*. Medellín, Ediciones Beta, 1973, pp. 150-151.

²⁴³ DE ROUX, 1983, op. cit. pp. 38-39.

2.7.3.2 *La creación de cuadros de laicos comprometidos con la defensa del orden social tradicional*

Entre las organizaciones creadas por la Iglesia católica para defender el orden social tradicional se destaca la Acción Social Católica (ASC), que inició actividades en 1933, aunque su organización se venía gestando desde 1908. La ASC promovió la creación de cuadros de laicos comprometidos en la defensa de los principios religiosos y morales, para «conquistar las almas» y «restaurar las familias cristianas». Tuvo entre sus funciones, motivar a la población a participar en los ritos y fiestas católicas —fiestas patronales, procesiones, desfiles religiosos— como medio para fortalecer la fe de los católicos. En este mismo sentido, se opuso beligerantemente a las ideas e iniciativas promovidas por liberales, masones, socialistas, comunistas y protestantes.²⁴⁴ Para cumplir sus metas, la ASC se valió de la radio —entre las emisoras a su servicio se destacó *Radio Sutatenza*— y reforzó el sistema educativo católico. En 1931, se reabrió la Pontificia Universidad Javeriana y se fundó la Pontificia Universidad Bolivariana. Entre 1934 y 1938 se crearon más de 60 colegios católicos. Este nuevo impulso a la educación católica tenía entre sus objetivos mitigar el impacto de las políticas educativas liberales. La ACS tuvo como campo de acción todo el país, aunque se desplegó con más fuerza en el departamento de Antioquia.²⁴⁵

Otra importante asociación católica fue la Liga de Damas Católicas (LDC), fundada en 1920, con el objetivo de defender la «integración de la fe católica y la pureza de las costumbres». La LDC organizó las iniciativas de las mujeres católicas en ciudades como Bogotá, Tunja, Bucaramanga y Cali, y participó activamente en la creación de la Federación Nacional de Empleadas (FNE) en 1923. La FNE tenía como objetivo «brindar instrucción religiosa económica y distracción honesta» a las mujeres que empezaban a emplearse como secretarías, dependientes y enfermeras.²⁴⁶

²⁴⁴ CIFUENTES, María Teresa y FLORIÁN, Alicia. «El catolicismo social: entre el integralismo y la teología de la liberación». En: BIDEGAIN, Ana María (Dir.). *Historia del cristianismo en Colombia, corrientes y diversidad*. Bogotá: Taurus, 2004, pp. 323-331. BIDEGAIN, Ana María. *Iglesias, pueblo y política. Un estudio de conflictos e intereses: Colombia 1930-1955*. Bogotá: Universidad Javeriana – Facultad de Teología, 1985, p. 97

²⁴⁵ DE ROUX, 1983, op. cit. pp. 59-63. ARIAS, 2002, op. cit. pp. 174-179.

²⁴⁶ CIFUENTES y FLORIÁN, 2004, op. cit. pp. 332-333.

2.7.3.3 *La creación de sindicatos y círculos obreros católicos*

En concordancia con las ideas del catolicismo social, las jerarquías católicas organizaron el movimiento obrero y sindical católico del cual hicieron parte la Unión Colombiana Obrera (UCO) (1927) y la Juventud Obrera Cristiana (JOC) (1933). Asimismo, la Iglesia católica tuvo un papel decisivo en la organización de la Unión de Trabajadores de Colombia (UTC) (1940) y de la Federación Nacional de Agricultores (FANAL) (1945). Algunas de estas iniciativas fueron promovidas y gestionadas por la Acción Social Católica y por los jesuitas. Todas estas organizaciones buscaron contrarrestar la acción de la Confederación de Trabajadores de Colombia (CTC), que era apoyada por el gobierno de López Pumarejo y por el Partido Comunista. A esto se sumó, la creación por parte de la Iglesia católica de cooperativas, cajas de ahorro y de círculos obreros y campesinos.²⁴⁷

En la medida en que las organizaciones sindicales y obreras promovidas por la Iglesia católica se fortalecían, surgían en su seno iniciativas que las ponían en conflicto con las jerarquías. Tal es el caso de la JOC, que con el tiempo encontró convergencias con el movimiento obrero liberal promovido por Jorge Eliécer Gaitán. Aunque la JOC condenaba la izquierda atea, comenzó a distanciarse también de la extrema derecha, alejándose de los sectores del clero y del conservatismo que mantenían afinidades con Franco y con el corporativismo. Al final, las jerarquías católicas perdieron el control de la JOC, por lo cual decidieron ponerle fin en 1938.²⁴⁸

2.7.3.4 *El corporativismo católico*

Además de la herencia colonial, los antecedentes del corporativismo colombiano se remontan a la admiración que expresaban ciertos sectores hacia las ideas sociales de León XIII, desde finales del siglo XIX. Para éstos, los problemas desencadenados por la modernización y por la industrialización —que afectaban ahora a los obreros— estaban relacionados con la desaparición de los gremios medievales, y por la erosión del sistema de valores católico. Urgía, por lo tanto, retornar a la Iglesia católica y a sus valores, y restaurar los gremios o corporaciones medievales. En suma, era necesario reformar la

²⁴⁷ ARIAS, 2002, op. cit. p. 186. CIFUENTES y FLORIÁN, 2004, op. cit. pp. 342-355. GONZÁLEZ, 1997, op. cit. p. 392.

²⁴⁸ CIFUENTES y FLORIÁN, 2004, op. cit. p. 337. BIDEGAIN, 1985, op. cit. pp. 101-108.

estructura del Estado, de tal manera que en él participasen representantes de los diferentes gremios y la Iglesia católica. Estas ideas encontraron un nuevo impulso en la encíclica *Quadragesimo Anno* (1931), por medio de la cual Pío XI llamó a la reconciliación entre las clases sociales, y reavivó el modelo social de León XIII.²⁴⁹

Para los años 1940, frente a la debilidad del Estado en las regiones, las ideas corporativistas encontraron acogida en el del Partido Conservador y en algunos gremios —como la Asociación Nacional de Industriales (ANDI), la Federación Nacional de Comerciantes (FENALCO) y la Federación Nacional de Cafeteros (FEDECAFE)—. El corporativismo se erigió, así, en la alternativa católica para enfrentar los desajustes sociales causados por la industrialización y la urbanización nacientes, y entró en competencia con las ideas socialistas y liberales.²⁵⁰

Entre los promotores del corporativismo se destacó el padre jesuita Félix Restrepo, rector de la Universidad Javeriana (1941-1949) y fundador de la *Revista javeriana*, revista donde presentó el corporativismo como «forma ideal de organización social».²⁵¹

Otro importante defensor del corporativismo fue Laureano Gómez, el más carismático de los líderes conservadores de la época, y quien llegó a la presidencia de la República (1950-1953). Gómez estaba convencido de que el liberalismo era la causa de todos los males modernos. Le reprochó a los gobiernos liberales su carácter «ateo, irreligioso, masón y comunista», y su intención de destruir a la Iglesia católica. Estas denuncias encontraron eco en amplios sectores del clero, especialmente entre los párrocos rurales, los jesuitas y el sector más intransigente de los obispos.²⁵²

Ya en la presidencia de la República, Gómez impulsó un proyecto de reforma constitucional que buscaba la instauración de un Estado corporativo de tipo confesional. Para concretar este proyecto, creó una Comisión de Estudios Constitucionales (1952-

²⁴⁹ GONZÁLEZ, 1997, op. cit. pp. 373-374.

²⁵⁰ CIFUENTES, María Teresa y FIGUEROA, Helwar. «Corrientes del catolicismo frente a la guerra y la paz en el siglo XX». En: BIDEGAIN, Ana María (Dir.). *Historia del cristianismo en Colombia, corrientes y diversidad*. Bogotá: Taurus, 2004, pp. 386-387.

²⁵¹ ARIAS, 2002, op. cit. pp. 180-181. FIGUEROA, Helwar y TUTA, Carlos. «El Estado corporativo colombiano: Una propuesta de derechas. 1930-1953». *Anuario colombiano de historia social y de la cultura*, n° 32, 2005, pp. 119-123.

²⁵² ARIAS, 2002, op. cit. pp. 169-171. HENDERSON, James. *Las ideas de Laureano Gómez*. Bogotá: Tercer Mundo, 1985, pp. 21-26.

1953), que inspirada en el fascismo español y en el modelo corporativo de Salazar en Portugal, propuso la instauración de un Estado autoritario y centralizado, y una serie de medidas para derogar la reforma constitucional de 1936.²⁵³ Las recomendaciones de la Comisión de Estudios Constitucionales y, en general, la intención de Gómez de instaurar un Estado corporativo, generaron una polarización política tal, que dividieron al Partido Conservador. Razón por la cual, el proyecto de reforma constitucional finalmente no prosperó. La polarización política sumada al recrudecimiento de la violencia en las regiones pusieron en crisis al gobierno de Gómez, y constituyeron factores que favorecieron el golpe de estado que llevó al poder al general Gustavo Rojas Pinilla.²⁵⁴

2.7.3.5 *La campaña antiprotestante*

La Iglesia católica vio la expansión protestante como una amenaza a su hegemonía en los campos cultural y religioso. Por lo cual, denunció el avance del protestantismo como un «atentado a la unidad nacional» edificada sobre la identidad católica. Una de las estrategias que usó el clero para desacreditar al protestantismo fue la de asociarlo con el comunismo, argumentando que ambos movimientos participaban de un complot para desestabilizar la nación. Según el padre Álvarez, los comunistas promovían el protestantismo para causar una confusión social que favoreciera sus intenciones de tomarse el poder.²⁵⁵ Rojas Pinilla confirmó esta denuncia en su discurso de posesión ante la Asamblea Nacional Constituyente (1954), como parte de sus maniobras para ganar el apoyo de las jerarquías católicas en su intención de mantenerse en el poder.²⁵⁶ Al mismo tiempo, otros sectores sociales empezaban a denunciar la expansión protestante en América Latina como parte de la avanzada imperialista de los Estados Unidos. Así, paradójicamente, el protestantismo fue acusado de hacer parte de la

²⁵³ FIGUEROA y TUTA, 2005, op. cit. pp. 99-148.

²⁵⁴ GONZÁLEZ, 1997, op. cit. pp. 297-298; 393.

²⁵⁵ ÁLVAREZ, Juan. «La nueva estrategia comunista en América Latina». *Revista javeriana*, noviembre 1944, n° 22, pp. 73-81.

²⁵⁶ «Conceptos del excelentísimo señor presidente de la República sobre la cuestión protestante». En: *La cuestión de las religiones acatólicas en Colombia*. Publicaciones del Ministerio de Gobierno. Bogotá: Empresa Nacional de Publicaciones, 1956, p. 26.

estrategia imperialista norteamericana y de estar simultáneamente al servicio del comunismo.²⁵⁷

La campaña antiprotestante fue liderada por los jesuitas. La *Revista javeriana* fue durante los años 1940 el medio para denunciar el avance protestante, advertir el peligro que éste entrañaba para la unidad nacional y buscar caminos para frenarlo.²⁵⁸ El libro *El protestantismo en Colombia* (1943) del sacerdote Eugenio Restrepo Uribe se convirtió en símbolo de esta campaña. En esta obra, Restrepo Uribe propone todo un programa para frenar la expansión protestante, con propuestas como: 1) solicitar al gobierno nacional que restrinja el ingreso al país de misioneros y ministros protestantes; 2) formar un comité nacional que dirija una «campaña antiprotestante unificada, metódica, sistemática y organizada a través de todo el territorio colombiano»; 3) promover la fundación de escuelas, dispensarios, bibliotecas y librerías católicas en todos los parajes donde funcionen escuelas y misiones protestantes; 4) controlar con rigurosidad que se enseñe la doctrina católica en las clases de religión de todas las escuelas oficiales del país; 5) promover conferencias en parroquias, colegios y emisoras, con el fin de prevenir a la población sobre la amenaza protestante; 6) neutralizar la propaganda protestante —Biblias, revistas y volantes—, y difundir literatura católica abundante para repartir en los lugares «infectados» por el protestantismo; 7) promover la creación de juntas juveniles especializadas en la lucha contra el protestantismo por medio de la enseñanza del catecismo católico; 8) impulsar la creación del día nacional de la campaña antiprotestante.²⁵⁹

En 1944, la Conferencia Episcopal creó un Comité Nacional Antiprotestante con el fin de adoptar las recomendaciones de Restrepo Uribe, con excepción de la última, que proponía la creación del día nacional de la campaña antiprotestante. A partir del domingo de Pentecostés del mismo año, los párrocos difundieron en todas las capillas la

²⁵⁷ ABEL, 1987, op. cit. 195-196. ARIAS, 2002, op. cit. p. 192.

²⁵⁸ Ver por ejemplo: RESTREPO URIBE, Eugenio y ÁLVAREZ, Juan. «Diez Años de protestantismo en Colombia 1930-1943». *Revista javeriana*, noviembre 1943, n° 20 (100), pp. 228-244. URRUTIA, Uldarico. «Los protestantes ante la Constitución». *Revista javeriana*, febrero 1945, n° 23 (111), pp. 15-21. PACHECO, Juan Manuel. «La persecución a los protestantes y la libertad de cultos». *Revista javeriana*, octubre 1950, n° 34 (169), pp. 193-198.

²⁵⁹ RESTREPO URIBE, Eugenio. *El protestantismo en Colombia*. Medellín: Ed. Joseph J. Ramírez, 1943, pp. 132-136.

pastoral colectiva redactada en la Conferencia. Esta advertía sobre la amenaza de la expansión protestante en una sociedad católica.²⁶⁰ En 1948, una nueva pastoral colectiva del episcopado denunciaba a la libertad religiosa como contraria a la «virtud» de la religión. Ese mismo año, el Sínodo de Ibagué recordó la amenaza de excomunión que pesaba sobre todos aquellos que favorecieran la «propaganda herética» de los protestantes, o sobre aquellos que participasen en sus reuniones.²⁶¹

En tanto la Iglesia católica administraba los ritos que definían el estado civil y mantenía los registros oficiales de los mismos —bautismos, matrimonios, defunciones—, así como administraba los cementerios, las minorías religiosas enfrentaban múltiples dificultades para acceder a los derechos propios de la ciudadanía. Por ejemplo, a pesar de las reformas liberales, a los niños protestantes se les seguía exigiendo el registro de bautismo católico para ser aceptados en las escuelas públicas. Del mismo modo, protestantes y judíos tenían que enfrentar múltiples obstáculos para enterrar a sus muertos en las regiones donde no contaban con sus propios cementerios, que eran la mayoría de los municipios del país. Todavía en 1965, Haddox describía la situación de los protestantes como la de «ciudadanos de segunda categoría». Esto significa que los mecanismos de discriminación mencionados siguieron funcionando, por lo menos, hasta finales de los años 1960.²⁶²

Por su parte, los conversos al protestantismo reprodujeron la misma hostilidad hacia los católicos. Los asuntos más sensibles en esta disputa fueron la condena protestante a la veneración de la Virgen María y del santoral católico, y su cuestionamiento a la autoridad del Papa.²⁶³ Freston considera que así como la identidad latinoamericana se construyó alrededor del catolicismo, la identidad del protestantismo latinoamericano se

²⁶⁰ DE ROUX, 1983, op. cit. p. 69.

²⁶¹ ARBOLEDA, Carlos. Historia del pluralismo religioso en Colombia. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2002, p. 54 [en línea]. Disponible en:
<http://www.prolades.com/cra/regions/sam/col/historia_del_pluralismo.pdf> (22 de octubre de 2009).

²⁶² HADDOX, Benjamín. *Sociedad y religión en Colombia*. Bogotá: Tercer Mundo - Departamento de Sociología Universidad Nacional de Colombia, 1965, pp. 155 y sig.

²⁶³ ABEL, 2004, op. cit. p. 11.

construyó en oposición al catolicismo.²⁶⁴ Esto explica tanto el antiprotestantismo de los católicos, como el anticatolicismo de los protestantes.

2.8 «LA VIOLENCIA» (1948-1957)

En 1946, el Partido Conservador ganó las elecciones presidenciales por medio de Mariano Ospina Pérez, gracias a la división del Partido Liberal. La presencia de los conservadores en el poder, en el contexto de una mayoría nacional liberal, generó una crisis de legitimidad del gobierno, y avivó las confrontaciones violentas que se venían dando entre conservadores y liberales en algunos sectores rurales.²⁶⁵ Estas luchas desembocaron en la guerra civil conocida como «La Violencia» (1948-1957), cuyo inicio puede ubicarse en «El Bogotazo»: sangrienta revuelta social que estalló a raíz del asesinato del caudillo liberal Jorge Eliécer Gaitán (9 de abril de 1948). Esta fecha representa un momento de quiebre en la historia de Colombia.

La identificación de la Iglesia católica con el Partido Conservador se reflejó en la reacción de los liberales en El Bogotazo, quienes al tiempo que acusaban al Partido Conservador por la muerte del caudillo liberal, quemaban templos y colegios católicos.²⁶⁶ Según Arias, estos ataques contra la Iglesia católica y su infraestructura se pueden interpretar como la expresión de un descontento popular que responsabilizaba a la Iglesia y a su alianza incondicional con las élites conservadoras de las injusticias sociales, y de la violencia que comenzaba a renacer en algunas regiones del país.²⁶⁷

Durante La Violencia, un amplio sector del clero participó en el conflicto, incitando a los fieles desde los púlpitos en contra de los liberales y de los protestantes. Así, se expresó una vez más la instrumentalización de la influencia social de la Iglesia católica con fines políticos, tal y como ocurrió durante las guerras y revueltas civiles a lo largo

²⁶⁴ FRESTON, Paul. *Evangelical Christianity and Democracy in Latin America*. Nueva York: F.I.U. Library Oxford University Press, 2008, p. 13.

²⁶⁵ ARIAS, 2009, op. cit. p. 64.

²⁶⁶ GONZÁLEZ, 1997, op. cit. p. 296. CIFUENTES y FIGUEROA, 2004, op. cit. pp. 384-385.

²⁶⁷ ARIAS, 2002, op. cit. pp. 223-224.

del siglo XIX. Esta actitud del clero exacerbó aún más el anticlericalismo de los liberales.²⁶⁸

2.8.1 La persecución religiosa

Fueron numerosos durante este período los actos de violencia contra los protestantes y su infraestructura —templos y escuelas—. Por lo cual, La Violencia quedó registrada en la memoria protestante como «la persecución religiosa». En 1953, durante su cuarta asamblea general, la Confederación Evangélica de Colombia (CEDEC) presentó las siguientes cifras para describir la persecución que habían sufrido los protestantes desde 1948:

42 iglesias destruidas por incendios o por dinamita; 110 escuelas evangélicas cerradas, 54 de ellas por orden del gobierno; 51 evangélicos asesinados en razón a su credo, 28 de ellos muertos a manos de la policía nacional y oficiales del gobierno; pérdidas materiales por un valor aproximado de \$370.000.²⁶⁹

Las afinidades entre liberales y protestantes han dificultado el esclarecimiento de las causas que desataron «la persecución religiosa». Particularmente, es difícil determinar si los actos de violencia contra los protestantes respondieron a motivaciones religiosas o políticas. Sin embargo, aún apoyando la hipótesis según la cual la violencia contra los protestantes se debió a la militancia de éstos en el Partido Liberal —tal y como lo argumentaron los sacerdotes católicos de la época—,²⁷⁰ es posible afirmar que las diferencias religiosas se convirtieron en argumento de los conservadores para justificar sus acciones violentas como actos legítimos en defensa de la fe católica.²⁷¹

²⁶⁸ URÁN, Carlos Horacio. *Participación histórica de la Iglesia en el proceso histórico colombiano*. Lima: MIEC-JECI, 1972, p. 71. URIBE CELIS, Carlos. *La mentalidad del colombiano*. Bogotá: Ediciones Alborada, 1992, p. 157.

²⁶⁹ Informe de la cuarta asamblea general de la CEDEC realizada en 1953. Citado por: DAMBORIENA. 1962, op. cit. Vol. 1. p. 72.

²⁷⁰ PACHECO, Juan Manuel. «La persecución a los protestantes y la libertad de cultos». *Revista javeriana*, octubre 1950, n° 34 (169), pp. 193-198.

²⁷¹ BUCANA, 1995, op. cit. pp. 147-148. GUZMÁN, Germán, FALS BORDA, Orlando y UMAÑA LUNA, Eduardo. *La violencia en Colombia*. Vol. 1. Bogotá: Círculo de Lectores, 1988, pp. 272-273.

Moreno, a partir de las obras de Goff y Libreros, propone las siguientes conclusiones sobre los hechos.²⁷²

Los protestantes no lograron abstraerse del conflicto porque fueron protagonistas de la lucha electoral librada antes de 1948 y adhirieron en la mayoría de las ocasiones a sectores liberales en pugna. Los ataques a iglesias, escuelas, casas y personas de afiliación protestante son innegables, más no siempre se pueden adjudicar estos ataques a un plan coordinado por la Iglesia católica. Hubo brotes de intolerancia religiosa que aparecieron aprovechando la coyuntura para cobrar viejas deudas en términos religiosos; en algunas poblaciones los protestantes habían alcanzado una posición significativamente fuerte y desde allí optaron por el ejercicio de la política partidista. [...] Durante los años cincuenta la violencia hacia los protestantes se concentró en las restricciones de los derechos civiles; se interfirió en la práctica de los cultos y en algunos casos hubo confiscaciones. Especialmente en el campo de la educación, donde los protestantes habían logrado presencia, fueron afectados notablemente, por ejemplo entre 1948 y 1958, Goff menciona que más de 200 escuelas fueron cerradas y algunas incendiadas.²⁷³

Durante este período, a pesar de la persecución religiosa que decían estar sufriendo y a la violencia generalizada que vivía el país, el número de protestantes continuaba en aumento. Según Damboriena, si bien entre 1949 y 1957 el número de congregaciones protestantes se redujo —de 640 a 555 grupos—, la población protestante creció, pasando de 25.655 a 45.405 fieles.²⁷⁴ En 1960, la CEDEC ofreció una cifra más moderada de protestantes con un censo aproximado de 33.156 fieles.²⁷⁵ La diferencia entre las cifras de Damboriena y las de la CEDEC pueden radicar en la membresía de la Iglesia Adventista del Séptimo Día, que hasta hoy no es reconocida como protestante en Colombia. Según Damboriena, en 1957, la Iglesia adventista contaba con 15.875 fieles

²⁷² GOFF, James. *The Persecution of Protestant Christians in Colombia 1948 to 1958: With an Investigation of its Background and Causes*. Michigan: University Microfilms International Imcc. Am. Arbor, 1966. LIBREROS, Augusto. *Conflits Politiques et luttes religieuses en Colombie dans la décennie 1948-1958*. Tesis, Université de Paris, 1969.

²⁷³ MORENO, Pablo. «Protestantismo histórico en Colombia». En: BIDEGAIN, Ana María (Dir.). *Historia del cristianismo en Colombia, corrientes y diversidad*. Bogotá: Taurus, 2004, pp. 437-438.

²⁷⁴ DAMBORIENA, 1962, op. cit. Vol. 1. p. 16.

²⁷⁵ VÉLEZ, Ruperto. Treinta años de la Confederación Evangélica de Colombia. Conferencia presentada a la asamblea en mayo de 1980. Medellín: CEDEC, 1980, Unpublished, p. 4. Citado por: MORENO, Pablo. «Del cementerio al Palacio, creación de un imaginario religioso 1908-1991». En: CORPAS, Isabel, FIGUEROA, Helwar y GONZÁLEZ, Andrés (Eds.). *Diversidad y dinámicas del cristianismo en América Latina. Memorias del II congreso internacional*. Vol. 1. Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2009, pp. 144-158.

y 6.396 comunicantes. Constituía, por lo tanto, el NMR de más rápido crecimiento en el país.²⁷⁶ A estos se suman los Testigos de Jehová, que tampoco son una organización protestante, por lo cual no aparece en los registros de la CEDEC. Según Damboriena, en 1959, los Testigos de Jehová contaban con 2.217 comunicantes —predicadores que de puerta a puerta anuncian el mensaje y promocionan las publicaciones—.²⁷⁷ Pese a su crecimiento, las minorías religiosas no alcanzaban en su conjunto el 1% de la población.²⁷⁸

La fragmentación protestante se agudizó en la década de 1960 con el ascenso del movimiento pentecostal. La expansión pentecostal favoreció la competencia entre las iniciativas religiosas autóctonas, dirigidas por líderes locales, y las misiones foráneas, dirigidas por extranjeros. La Misión Panamericana constituye un ejemplo de este fenómeno, fundada en 1956 por el pastor colombiano Ignacio Guevara, fue durante las décadas de 1960 y 1970 la organización protestante de mayor crecimiento en el país.²⁷⁹ En el argot popular, la diversidad protestante fue agrupada bajo el apelativo de «los evangélicos», término que se sigue usando popularmente para designar indistintamente a los miembros de los NMR. Por su parte, la Iglesia católica argumentó que la fragmentación protestante era evidencia del carácter «herético» de los NMR.

Si bien, desde 1943, los protestantes intentaron concertar iniciativas de unidad. Sólo La Violencia —y su impacto en términos de asesinatos de pastores y atentados contra la infraestructura protestante— permitió consolidar una asociación protestante nacional: la Confederación Evangélica de Colombia (CEDEC) (1950).²⁸⁰ El papel desempeñado por la CEDEC durante La Violencia —especialmente la denuncia sistemática de los hechos de que fueron víctimas los protestantes por medio de una serie de boletines que circularon a nivel nacional e internacional— constituye una de las pocas iniciativas exitosas de unidad en la historia del protestantismo colombiano. Esta gestión le permitió al protestantismo ganar legitimidad y defender sus derechos frente a la opinión pública.

²⁷⁶ DAMBORIENA, 1962, op. cit. Vol. 1. p. 129.

²⁷⁷ *Ibíd.* (DAMBORIENA, 1962) Vol. 1. p. 76.

²⁷⁸ DE ROUX, Rodolfo. «Les étapes de la laïcisation en Colombie». En: BASTIAN, Jean-Pierre (Dir.). *La modernité religieuse en perspective comparée*. París: Karthala, 2001, p. 102

²⁷⁹ BUCANA, 1995, op. cit. pp. 170 y sig.

²⁸⁰ MORENO, 2004, op. cit. p. 438.

Por lo tanto, la unidad protestante fue producto de un proceso de solidaridad negativa. En otras palabras, las diversas organizaciones protestantes no se unieron alrededor de un proyecto de evangelización concertado, ni alrededor de sus afinidades litúrgicas y doctrinales; más bien, vieron la unidad como una acción estratégica para enfrentar un enemigo común representado en la alianza entre la Iglesia católica y el Partido Conservador.

2.8.2 El gobierno de Rojas Pinilla (1953-1957)

El general Rojas Pinilla llegó al poder por medio de un golpe de Estado. Logró la desmovilización de las guerrillas liberales y restableció la libertad de prensa. Gozó del respaldo de las jerarquías católicas y consideró que la Iglesia católica era fundamental para mantener el orden social. Durante su gobierno, la violencia comenzó a retroceder. Rojas Pinilla condenaba el comunismo, y afirmaba que existían vínculos entre éste y el protestantismo. En su discurso de posesión ante la Asamblea Nacional Constituyente (1954) declaró:

[...] la propaganda protestante en los pueblos latinos no conduce tanto al aumento del número de protestantes sinceros y respetables, sino a la pérdida de toda fe religiosa o el inevitable ingreso al comunismo de todos aquellos que han recibido enseñanzas fundamentalmente contrarias a dogmas esenciales del catolicismo.²⁸¹

Rojas Pinilla ratificó la Convención Sobre Misiones entre la Santa Sede y la República de Colombia. Por medio de ésta, 18 regiones del país —en zonas selváticas de frontera y colonización— se transformaban en Vicariatos y Prefecturas Apostólicas. Por lo tanto, se mantenían reservadas exclusivamente a la acción misional católica.²⁸² Como

²⁸¹ «Conceptos del excelentísimo señor presidente de la República sobre la cuestión protestante». En: *La cuestión de las religiones acatólicas en Colombia*, 1956, op. cit. p. 26.

²⁸² «La Misiones a que se refiere la presente Convención incluyen los siguientes territorios de la República: a) Once (11) territorios erigidos en Vicariatos Apostólicos, a saber Caquetá (Vicariato de Florencia), Casanare (Vicariato de Casanare), Guajira (Vicariato de Ríoacha), Pacífico (Vicariato de Buenaventura), Putumayo (Vicariato de Sibundoy), Río Atrato (Vicariato de Quibdó), Río Cesar (Vicariato de Valledupar), Río Magdalena (Vicariato de Barrancabermeja), Ríos Meta y Vichada (Vicariato de Villavicencio), Río San Jorge (Vicariato de San Jorge) y Río San Juan (Vicariato de Istmina). b) Siete (7) territorios erigidos en Prefecturas Apostólicas, a saber: Arauca (Prefecturas de Arauca), Labateca (Prefecturas de Labateca), Río Amazonas (Prefecturas de Leticia), Ríos Míra y Patía (Prefecturas de Tumaco), San Andrés y Providencia (Prefecturas de San Andrés y Providencia), Tierradentro (Prefecturas de Tierradentro) y Vaupés (Prefecturas de Mitú).» «Convención sobre misiones

consecuencia, el gobierno prohibió a los pastores y a los misioneros no católicos desarrollar labores en estos territorios. En 1954, el gobierno nacional le ordenó a los gobernadores departamentales de estas regiones que hicieran cesar toda actividad religiosa no católica, y expulsaran a los pastores y misioneros, tanto colombianos, como extranjeros. Según Bucana, para la época funcionaban en estos territorios: 25 comunidades protestantes, 25 escuelas de educación primaria, 3 dispensarios médicos y un cementerio; que estaban atendidos por 20 pastores nacionales y 41 misioneros foráneos.²⁸³ En la Circular n° 3, de junio de 1955, el ministro de gobierno decretó: «los acatólicos, sean ministros, pastores o simples fieles, no pueden cumplir ninguna acción proselitista pública ni emplear medios de propaganda fuera del recinto donde se efectúe el culto, y esto se entiende en todo el territorio nacional».²⁸⁴

De igual modo, el gobierno ratificó: los efectos civiles del matrimonio católico, la validez civil de la partida de bautismo católico, la completa autonomía de la Iglesia católica sobre la administración de los cementerios católicos —que constituían la inmensa mayoría de los cementerios del país— y el control de la Iglesia católica sobre la educación.²⁸⁵

A partir de 1954, la popularidad del régimen militar empezó a decaer, especialmente por su independencia de los partidos políticos tradicionales —Liberal y Conservador—. Finalmente, la Iglesia católica también le retiró su apoyo a Rojas Pinilla, lo cual precipitó el fin de la dictadura, y permitió la instauración del Frente Nacional.²⁸⁶

entre la Santa Sede y la República de Colombia». En: *Ibíd.* (*La cuestión de las religiones acatólicas en Colombia*, 1956) pp. 12-13.

²⁸³ BUCANA, 1995, op. cit. pp. 133-134.

²⁸⁴ *La cuestión de las religiones acatólicas en Colombia*. 1956, op. cit. p. 50.

²⁸⁵ ARBOLEDA, Carlos. Historia del pluralismo religioso en Colombia. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2002, p. 58 [en línea:]. Disponible en: http://www.prolades.com/cra/regions/sam/col/historia_del_pluralismo.pdf (22 de octubre de 2009).

²⁸⁶ ARIAS, 2002, op. cit. pp. 212-214. CIFUENTES y FIGUEROA, 2004, op. cit. pp. 391-396.

2.9 EL FRENTE NACIONAL (1958-1974)

El cambio de actitud de la Iglesia católica respecto al gobierno de Rojas Pinilla animó a los liberales a buscar acercamientos con las jerarquías católicas, que se objetivaron en un manifiesto firmado por un grupo de «notables liberales» y dirigido al cardenal Crisanto Luque. En él, los liberales se declaraban «hijos sumisos de la Iglesia» y se comprometían a poner fin a sus enfrentamientos con ella. Esto permitió el apoyo de los arzobispos metropolitanos al plebiscito que dio vía libre al acuerdo bipartidista del Frente Nacional.²⁸⁷ Por medio de éste, los partidos Liberal y Conservador pactaron alternarse en el poder durante cuatro períodos presidenciales entre 1958 y 1974, con el objetivo de poner fin a La Violencia.

El plebiscito de 1957 tuvo el carácter de reforma constitucional y le devolvió a la Constitución su carácter confesional. Tal y como se puede observar en el preámbulo que se le añadió a la Constitución.

En nombre de Dios, fuente suprema de toda autoridad, y con el fin de afianzar la unidad nacional, una de cuyas bases es el reconocimiento hecho por los partidos políticos, de que la religión católica, apostólica y romana es la de la nación, y que como tal los poderes públicos la protegerán y harán que sea respetada como esencial elemento del orden social.

En la práctica, el plebiscito ubicó nuevamente las relaciones entre Iglesia y Estado en los términos originales de la Constitución de 1886. Con la diferencia de que el reconocimiento del catolicismo como elemento central de la unidad nacional fue ratificado por los dos partidos.²⁸⁸ De esta manera, el Frente Nacional significó el fin de la alianza entre la Iglesia católica y el Partido Conservador, y el fin del proselitismo político de los sacerdotes a favor de los candidatos conservadores, salvo en casos aislados.²⁸⁹

El Frente Nacional perpetuó en el poder a los dos partidos tradicionales, cerrando los espacios de participación a nuevas fuerzas políticas. Esto favoreció el surgimiento de

²⁸⁷ GONZÁLEZ, 1997, op. cit. pp. 395-396.

²⁸⁸ *Ibíd.* (GONZÁLEZ, 1997) pp. 300-301.

²⁸⁹ WILDE, Alexander. «The Contemporary Church: The Political and the Pastoral». En: HELMAN, Ronald, SOLAUN, Mauricio, et al. *Politics of Compromise, Coalition Government in Colombia*. New Jersey: New Brunsnick, 1980, pp. 207-235.

guerrillas de izquierda —como las FARC, el ELN, el EPL y el M-19—²⁹⁰ que entraron a disputarle el poder al Estado en las regiones. Así, hasta el día de hoy, el Estado colombiano ha sido incapaz de monopolizar el uso legítimo de la fuerza sobre todo el territorio nacional.

Desde entonces, para los sectores inconformes, la Iglesia católica ya no está aliada al Partido Conservador, sino a las élites políticas en general y, por esta vía, a todos los males de un sistema político incapaz de reducir las desigualdades sociales y de garantizar los derechos básicos a los ciudadanos. Desde esta perspectiva, la deserción de católicos hacia los NMR puede interpretarse como una protesta simbólica a un orden social excluyente dominado por una élite política que goza del beneplácito de la Iglesia católica.²⁹¹ Asimismo, las comunidades pentecostales, en tanto iniciativas laicas de autosatisfacción de las necesidades religiosas, pueden observarse como uno de los escasos espacios de auto organización social de los sectores excluidos.²⁹² Por lo tanto, no es fortuita la simultaneidad de la crisis del bipartidismo político que inaugura el Frente Nacional —expresada, entre otras cosas, en el alto abstencionismo en las urnas— y la deserción masiva de fieles que viene sufriendo la Iglesia católica, ya que ambos fenómenos expresan el desgaste de estas instituciones en tanto referentes tradicionales de la identidad nacional.

En conclusión, el Frente Nacional —en tanto expresión de la perpetuación del monopolio católico en el campo religioso y del monopolio de las élites tradicionales en el campo político— activó iniciativas que buscaban la desmonopolización de ambos campos. Los logros de estas iniciativas quedaron objetivados, en alguna medida, en la Constitución de 1991.

²⁹⁰ FARC: Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia, ELN: Ejército de Liberación Nacional, EPL: Ejército Popular de Liberación, M-19: Movimiento 19 de abril.

²⁹¹ PEREIRA SOUZA, Ana Mercedes. «El pentecostalismo: nuevas formas de organización religiosa en los sectores populares. Origen evolución y funciones en la sociedad colombiana, 1960-1995». *Historia crítica*, enero - julio 1996, n° 12, pp. 43-65.

²⁹² BASTIAN, Jean-Pierre. «Las dinámicas contemporáneas del campo religioso en América Latina». En: MORENO, Pablo (Comp.). *Protestantismo y vida cotidiana en América Latina. Un estudio desde la cotidianidad de los sujetos*. Cali: CEHILA, 2007, p. 13.

2.9.1 Secularización y pluralización religiosa

En la década de 1960 se aceleró la pluralización religiosa de la sociedad colombiana, proceso liderado por la expansión del movimiento pentecostal. En 1960, según cifras de la CEDEC, habían 33.156 protestantes en Colombia, que equivalían al 0.23% de la población total. Para 1969, esta cifra se había casi triplicado, 90.573 protestantes, que equivalían al 0.44% de la población.²⁹³ Para 1963, la CEDEC reunía 17 denominaciones religiosas, que a su vez administraban: 149 escuelas, 22 centros de salud —entre hospitales, clínicas y dispensarios— y 13 centros de capacitación teológica —entre seminarios e institutos bíblicos—. ²⁹⁴ Según la Iglesia católica, había cerca de 120.000 protestantes a mediados de los años 1970.²⁹⁵ Sin embargo, pese a su crecimiento, la población protestante en Colombia seguía siendo de las más pequeñas de América Latina en términos porcentuales.²⁹⁶

Por otro lado, el número de parroquias católicas no aumentaba al ritmo del crecimiento demográfico. Para la época, según González, el 75% de las parroquias urbanas debía atender cada una a más de 10.000 parroquianos.²⁹⁷

¿Qué causas están asociadas al aumento en el ritmo de crecimiento de los NMR en la segunda mitad del siglo XX? Diversos indicadores muestran que a partir de los años 1960 se aceleró la secularización y la modernización de la sociedad colombiana. Entre éstos se destacan: 1) la explosión demográfica, 2) la urbanización, 3) la colonización de nuevas regiones por parte de la población campesina, 4) la transformación cultural del espacio rural, 5) el desarrollo de los medios masivos de comunicación, 6) el ingreso en pleno de las mujeres al mercado de trabajo.

²⁹³ VÉLEZ, Ruperto. Treinta años de la Confederación Evangélica de Colombia. Conferencia presentada a la asamblea en mayo de 1980. Medellín: CEDEC, 1980, Unpublished, p. 4. Citado por: MORENO, 2009, op. cit. pp. 144-158.

²⁹⁴ DAMBORIENA, 1962, op. cit. Vol. 1. p. 71. Ver Anexo 9: Listado de organizaciones que eran parte de la CEDEC en 1963.

²⁹⁵ ARIAS, 2002, op. cit. p. 323.

²⁹⁶ Ver Anexo 12: Distribución de católicos y protestantes en América Latina en 1960.

²⁹⁷ GONZÁLEZ, 1997, op. cit. p. 350.

2.9.1.1 *La explosión demográfica*

Colombia paso de tener 4 millones de habitantes a comienzos del siglo XX, a albergar cerca de 42 millones en el año 2000 —esto sin contar la población que emigró al extranjero desde los años 1970, cuyo número se estimaba a finales de siglo entre 4 y 5 millones de personas—. El crecimiento demográfico estuvo favorecido por una tendencia constante a la baja de la tasa de mortalidad, que paso del 25% en 1938 al 7% en 1993.²⁹⁸

2.9.1.2 *La urbanización del país*

Colombia se transformó en menos de medio siglo en «un país de ciudades». Para 1938, el 30% de la población vivía en áreas urbanas y el 70% en áreas rurales. A finales del siglo XX esta cifra se había invertido, actualmente más del 70% de los colombianos vive en ciudades. La urbanización, aunque tardía, se dio aceleradamente después de los años treinta, fomentada por la violencia en los campos y por la industrialización del país.²⁹⁹ La urbanización expuso a un amplio sector de la población —en general campesinos sin tierra, la mayoría de ellos analfabetas o con muy poca educación formal— a una situación de anomia generalizada, situación que favoreció la expansión de los NMR y, especialmente, de las comunidades pentecostales que ofrecieron a esta población mecanismos de adaptación e inserción al mundo urbano, tal y como ocurrió en las demás metrópolis latinoamericanas.³⁰⁰

La modernización en Colombia —como en toda América Latina— ha estado enmarcada por la dislocación entre dos procesos estructurales, por un lado, una rápida urbanización, por el otro, una industrialización que no ha marchado al mismo ritmo. Por lo cual, el sistema productivo no ha tenido la capacidad de absorber toda la mano de obra disponible, excluyendo un sector creciente de la población, que se ve hasta hoy

²⁹⁸ PALACIOS y SAFFORD, 2007, op. cit. p. 553. Ver Anexo 11: La población colombiana entre 1938-1993.

²⁹⁹ *Ibíd.* (PALACIOS y SAFFORD, 2007) p. 556.

³⁰⁰ LALIVE D'EPINAY, Christian. *El refugio de las masas, un estudio del movimiento pentecostal en Chile*. Santiago de Chile: Editorial del Pacífico, 1968, p. 47.

obligado ha insertarse en la economía por medios informales.³⁰¹ Este proceso no sólo ha favorecido el crecimiento de la informalidad económica, sino también el de la informalidad religiosa, puesto que ha incentivado la entrada en escena de una multitud de nuevas empresas religiosas dirigidas por líderes carismáticos que asumen el rol de empresarios religiosos independientes. Actualmente, en todas las ciudades colombianas proliferan las organizaciones religiosas informales que en los sectores marginales funcionan con una precaria infraestructura material.

La urbanización y la explosión demográfica favorecieron la secularización de la sociedad colombiana, puesto que erosionaron la capacidad de control social de la Iglesia católica. Por ejemplo, el anonimato urbano debilitó el control que mantenían los sacerdotes sobre los fieles. Asimismo, la urbanización deterioró los mecanismos tradicionales de solidaridad, como la vecindad y el compadrazgo.

La urbanización y la explosión demográfica acarrearón, además, la ruptura del monopolio católico sobre el campo educativo, ya que una multitud de nuevas ofertas educativas, tanto públicas, como privadas, entraron a satisfacer las demandas de la población. Estas no necesariamente comulgan con las ideas católicas y, en razón de su número, desbordaron la capacidad de control de la Iglesia católica sobre el sistema educativo. La emancipación del sistema educativo de la tutela de la Iglesia favoreció la autonomización del campo cultural, y deterioró los mecanismos de reproducción transgeneracional del catolicismo. Todos estos factores favorecieron la pluralización religiosa.

2.9.1.3 La colonización de nuevas regiones por parte de la población campesina

La segunda mitad del siglo XX se caracterizó, también, por la colonización campesina que buscaba ampliar la frontera agrícola. La población de colonos paso de 375.000, en 1964, a 1.300.000 en 1990. Probablemente la colonización más dinámica tuvo lugar en la región bananera del Urabá, región que atrajo campesinos y comerciantes que buscaban empleo y tierras. La falta de planeación de estos procesos se tradujo en una pobre presencia del Estado en las zonas de colonización, evidenciable en la carencia de

³⁰¹ PARKER, Cristián. *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 1996, pp. 80-90.

servicios como la educación, la salud y la administración de la justicia. Estos vacíos facilitaron el fortalecimiento en estas regiones de grupos guerrilleros y paramilitares.³⁰²

Del mismo modo, los nuevos movimientos religiosos (NMR) prosperaron tempranamente en las zonas de colonización. Solamente en Dabeiba, municipio aledaño a la región del Urabá, Restrepo Uribe registró en 1943 la presencia de 5.000 presbiterianos en una población que no superaba los 15.000 habitantes.³⁰³ Los NMR se han convertido en estas regiones en agentes de reconstrucción de las identidades, de auto organización y de regulación social; supliendo así algunos de los vacíos dejados por el Estado, y asumiendo algunas de las funciones que desempeña la Iglesia católica en el resto del país.³⁰⁴

2.9.1.4 La transformación cultural del espacio rural

Simultáneamente con la modernización urbana, tuvo lugar un proceso de transformación cultural del espacio rural, producto de la progresiva inserción del campo en la economía de mercado. Este proceso ha sido especialmente violento en Colombia, debido a las luchas territoriales en las zonas de colonización. La transformación de las economías rurales, la construcción de carreteras, la ampliación de la influencia de los medios masivos de comunicación y la movilización de la población entre el campo y la ciudad, han acarreado un cambio cultural que puede ser definido como «urbanización del espacio rural». Entre las consecuencias de este proceso se destaca el debilitamiento del poder de control social de la Iglesia católica sobre el campesinado.³⁰⁵

2.9.1.5 El desarrollo de los medios masivos de comunicación

Este período se caracterizó por la influencia creciente de los medios masivos de comunicación. La radio y la televisión comenzaron a difundir productos culturales que no se alinean con el sistema simbólico católico, y que llegan incluso a cuestionarlo.

³⁰² PALACIOS y SAFFORD, 2007, op. cit. pp. 570-575.

³⁰³ RESTREPO URIBE, Eugenio. *El protestantismo en Colombia*. Medellín: Ed. Joseph J. Ramírez, 1943, p. 88.

³⁰⁴ RÍOS, Carlos Andrés. *Identidad y religión en la colonización en el Urabá antioqueño*. Bogotá: ASCUN, 2002.

³⁰⁵ BASTIAN, Jean-Pierre. *La mutación religiosa en América Latina: para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 89.

Además, tal y como ya se ha señalado, la radio se constituyó en un instrumento al servicio de los NMR. Hoy, la proliferación de emisoras en manos de empresarios religiosos pentecostales constituye uno de los indicadores de su éxito. Este fenómeno ha impactado incluso las regiones más aisladas, puesto que sus pobladores pueden actualmente participar de las nuevas ofertas culturales gracias a aparatos de radio alimentados por baterías portátiles. Así, en todas las regiones del país, los párrocos católicos han tenido que enfrentar nuevos competidores en el mercado de las creencias, y el púlpito católico, en tanto fuente privilegiada de información y mecanismo de movilización y control social, se ha debilitado.

De manera similar, la masificación de la televisión trajo consigo la ampliación de la oferta cultural en los sectores urbanos, en un proceso que cuestiona implícitamente el sistema simbólico y la estructura social católica. Por ejemplo, desde los años 1970, la población urbana entró en contacto con la cultura y el estilo de vida protestante-anglosajón por medio de las series norteamericanas de televisión —mejor conocidas como «enlatados»—. Así, la masificación de la radio y de la televisión tuvieron entre sus efectos la deconstrucción paulatina de los imaginarios que ubicaban a los protestantes y, en general, a los fieles de los NMR, bajo la sombra de lo oscuro y peligroso, imaginarios que se habían reproducido gracias al monopolio cultural católico, y a las múltiples campañas de desprestigio lideradas por el clero.

En suma, la ampliación de las ofertas culturales por medio de los medios masivos de comunicación favoreció la desmonopolización y autonomización del campo cultural de la tutela de la Iglesia católica.

2.9.1.6 El ingreso de las mujeres al mercado de trabajo

Si bien las mujeres ingresaron al mercado de trabajo en las primeras décadas del siglo XX, este proceso se consolidó en la segunda mitad de siglo, y tuvo importantes consecuencias en el sistema de valores y en la estructura de las relaciones familiares. Estos cambios se reflejaron en indicadores como el aumento de las madres solteras, el aumento de los divorcios y el uso más frecuente de los métodos anticonceptivos.³⁰⁶

En la década de 1970, Colombia era el país latinoamericano con mayor porcentaje de mujeres que acudían a métodos de contracepción. Aún en zonas rurales con fuerte

³⁰⁶DE ROUX, 2001, op. cit. p. 103.

influencia del clero —como Boyacá, Nariño y Antioquia— más de la mitad de las mujeres en edad fértil usaban habitualmente métodos de planificación familiar. Esto acarrió la disminución del tamaño de las familias —la tasa de fecundidad descendió de 7 niños, en 1964, a 4.6, en 1973, y a 3.9, en 1978—. Teniendo en cuenta la férrea oposición que mantiene hasta hoy la Iglesia católica contra el uso de métodos anticonceptivos, este fenómeno constituye un indicador importante del proceso de secularización de la sociedad colombiana. En tanto la sexualidad se desligó de la procreación, nuevos valores empezaron a afianzarse. Por ejemplo, se amplió la aceptación social de las madres solteras y de los hijos concebidos por fuera del matrimonio. Según la Conferencia Episcopal, a finales de los años 1960 el 24% del total de los nacimientos se daban por fuera de los hogares «legítimamente constituidos».³⁰⁷ Actualmente (2011), el 33% de las mujeres que tienen una pareja viven en «unión libre».³⁰⁸

2.9.1.7 *El debilitamiento relativo del catolicismo*

Como se anotó en el marco teórico, la diferenciación de las esferas sociales —Iglesia, Estado, economía, educación— constituye el elemento fundamental del proceso de secularización. En el caso colombiano, este proceso estuvo forzado por una modernización excluyente. La diferenciación acarrió el debilitamiento progresivo de los mecanismos de control social de que dispone la Iglesia católica. En un proceso que ha implicado, a su vez, la disminución relativa del poder de la Iglesia católica sobre el conjunto de las esferas sociales, incluyendo el campo cultural, el campo político, la familia y la vida privada.

Ya en los años 1960 comenzaban a prosperar nuevos espacios sociales que no se alineaban con la cultura y la moral católica y que llegaban incluso a desafiarla, poniendo en entredicho muchos de sus supuestos básicos, como por ejemplo, su moral sexual y familiar. Se destacan, entre otros, las primeras expresiones de la liberación

³⁰⁷ PALACIOS y SAFFORD, 2007, op. cit. pp. 554-555. ARIAS, 2002, op. cit. p. 326. GONZÁLEZ, 1997, op. cit. p. 303.

³⁰⁸ *Elespectador.com*. Encuesta nacional de demografía y salud. Cada vez hay menos casadas [en línea]. Disponible en: <<http://www.elespectador.com/impreso/vivir/articulo-256455-cada-vez-hay-menos-casadas>> (12 marzo de 2011).

sexual y del feminismo, la irrupción de las culturas juveniles y, por su puesto, el crecimiento de los NMR.

Entre los NMR que alimentaban la pluralidad religiosa en la década de 1960 se encontraban: las diversas comunidades protestantes, los adventistas, los testigos de Jehová y los mormones —Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días—, estos últimos llegaron a Colombia en 1965.³⁰⁹ Al mismo tiempo, una nueva ola de migrantes musulmanes —mayoritariamente libaneses— se instaló en la costa atlántica, especialmente en la ciudad de Maicao, iniciando la comunidad musulmana más numerosa del país. Por otro lado, en el puerto de Buenaventura sobre el Pacífico, un número considerable de afrocolombianos se convirtió a la «Nación del Islam», variante musulmana fundada por Wallace Fard Muhammad en los Estados Unidos (1930).³¹⁰

Otros indicadores empezaron a señalar el debilitamiento relativo de la Iglesia católica, entre ellos se destacan: 1) la individualización de las preferencias religiosas, 2) la crisis de las vocaciones sacerdotales católicas, 3) el debilitamiento relativo de la Iglesia católica en el campo político.

1) En Colombia, como en toda la región latinoamericana, el porcentaje de fieles que abandonan la Iglesia católica ha crecido a la par que progresan los índices de modernización.³¹¹ Este fenómeno da cuenta del debilitamiento de los mecanismos de reproducción transgeneracional del catolicismo, proceso que ha favorecido la privatización o individualización de las preferencias religiosas. Especialmente en el contexto urbano, las preferencias religiosas obedecen cada vez más a la elección subjetiva y dependen cada vez menos de la tradición familiar. En otras palabras, la religión es cada vez menos «algo que se hereda», y es cada vez más «algo que se elige». Esto constituye un factor definitorio en la instauración de un mercado religioso de libre competencia.

³⁰⁹ ARBOLEDA, Carlos. Historia del pluralismo religioso en Colombia. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2002, p. 72 [en línea]. Disponible en:

<http://www.prolades.com/cra/regions/sam/col/historia_del_pluralismo.pdf> (22 de octubre de 2009).

³¹⁰ CASTELLANOS, Diego. Islam en Colombia. Informe para el Observatorio del Fenómeno Religioso, Facultad de Ciencias Humanas. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2009, Unpublished, p. 10.

³¹¹ PARKER, 1996, op. cit. p. 102.

2) En tanto la Iglesia católica no contaba con el personal suficiente para atender a los nuevos habitantes que poblaron las periferias urbanas, ni a los campesinos que iniciaron frentes de colonización, la explosión demográfica agudizó la crisis de las vocaciones sacerdotales católicas. Desde finales de los años 1950 los sacerdotes empezaron a escasear en las ciudades, especialmente en aquellas que albergan más de 50.000 habitantes. En 1960, había en promedio un sacerdote por cada 3.561 habitantes, en 1976, uno por cada 4.865, y en 1985, uno por cada 5.331.³¹² Los vacíos que ha dejado la escases de sacerdotales, en términos de desatención de las necesidades religiosas, han favorecido la proliferación de comunidades pentecostales, que han prosperado, primordialmente, en los sectores periféricos de las ciudades y en las zonas de colonización.

Por otro lado, la Iglesia católica ha enfrentado múltiples dificultades para adaptarse a las nuevas condiciones sociales, dominadas por la urbanización, la modernización y la secularización. Mientras tanto, el pentecostalismo —por su escasa burocratización y por funcionar con base en la autoridad de tipo carismático— ha mostrado una gran flexibilidad y capacidad de adaptación, características que se constituyen en ventajas estratégicas en una sociedad en rápida transformación.

3) Pese a que la Iglesia católica se resiste a abandonar la esfera pública y busca mantener su presencia en los debates políticos nacionales —ahora, como abanderada de la paz y de los derechos humanos—, desde La Violencia viene sufriendo un debilitamiento relativo de su influencia sobre el campo político, y una erosión paulatina de su poder de movilización social.³¹³

2.9.2 Concilio Vaticano II y teología de la liberación

El Concilio Vaticano II (1962-1965) representa un intento de adaptación de la Iglesia católica a las necesidades y expectativas del mundo moderno. Asimismo, significa un cambio de actitud de la Iglesia católica frente a los NMR. Por ejemplo, el Vaticano II le otorgó a los protestantes el nuevo estatus de «hermanos separados», facilitando, así, el trabajo interreligioso entre católicos y protestantes. Sin embargo, la mayor parte del clero colombiano no estaba preparado para estos cambios. Por lo cual, el clero se

³¹² ARIAS, 2002, op. cit. p. 252.

³¹³ *Ibíd.* (ARIAS, 2002) p. 253.

dividió entre quienes acogían ampliamente las ideas del Concilio y quienes se resistían al cambio.³¹⁴

El Vaticano II permitió que se visibilizaran los sectores católicos que no se alineaban con el pensamiento intransigente que dominaba entre las jerarquías. Según De Roux, el Concilio reveló la presencia de por lo menos tres vertientes en el seno del catolicismo: 1) «el catolicismo integral o intransigente» —ya reseñado—, que se caracteriza por su añoranza de la tradición y por su anhelo de reconstruir la sociedad alrededor de la Iglesia y de los valores católicos; 2) «el catolicismo liberal» representado por sectores —especialmente laicos— que ven como positivos los efectos «modernizantes» del Vaticano II, y que anhelan una mayor «neutralidad» de la Iglesia católica en los asuntos políticos; 3) «el catolicismo socialista» representado por sacerdotes y laicos que defienden las ideas de la Teología de la Liberación (TL) y, por lo tanto, denuncian las consecuencias perversas de la alianza Iglesia y Estado, y la funcionalidad de esta alianza a favor de los intereses de las clases dominantes.³¹⁵

Las ideas de la TL prosperaron en los años que siguieron al triunfo de la revolución cubana (1959), época marcada por la «utopía revolucionaria». Los partidarios de la TL promovieron sus ideas en el *Manifiesto de Golconda* (1968), en los documentos de SAL —Sacerdotes para América Latina— (1972) y en las reuniones del CELAM en Medellín (1968) y Puebla (1979). La TL condena el capitalismo, en tanto régimen económico y político excluyente, y hace la «opción preferencial por los pobres». Sin embargo, los promotores de la TL no han asumido una posición diferente al de las jerarquías intransigentes frente a la expansión de los NMR. En términos generales, han reiterado los calificativos de «sectas» y de «grupos alienantes» para condenar a las comunidades no católicas, y han insistido en señalar la expansión protestante como parte de la estrategia imperialista norteamericana.³¹⁶

Los defensores más radicales de la TL optaron por la vía revolucionaria, decisión que les valió el apelativo de «curas rebeldes». Se destacan entre estos: Domingo Laín,

³¹⁴ GONZÁLEZ, 1997, op. cit. pp. 304-305.

³¹⁵ DE ROUX, 1983, op. cit. pp. 181-184.

³¹⁶ BASTIAN, Jean-Pierre. «Las dinámicas contemporáneas del campo religioso en América Latina». En: MORENO, Pablo (Comp.). *Protestantismo y vida cotidiana en América Latina. Un estudio desde la cotidianidad de los sujetos*. Cali: CEHILA, 2007, p. 14.

Manuel Pérez —el cura Pérez— y el también sociólogo Camilo Torres —fundador, junto con el presbiteriano Orlando Fals Borda, de la Facultad de Sociología de la Universidad Nacional (1959)—. Todos estos sacerdotes militaron en el Ejército de Liberación Nacional (ELN). Camilo Torres ingresó al ELN a finales de 1965 y fue asesinado por el ejército en una confrontación armada en 1966. Con su muerte, Camilo Torres —«el cura guerrillero»— se convirtió en símbolo nacional de la radicalización política de los movimientos de izquierda.³¹⁷

Las ideas de la TL no sólo generaron conflictos en el bajo clero, sino también en el seno de las jerarquías, en tanto un reducido número de obispos simpatizó con ellas. Sin embargo, la mayoría de los jefes se opuso a la TL, calificándola como un intento de síntesis entre cristianismo y marxismo. Se destaca al respecto el papel del cardenal Alfonso López Trujillo, quien como secretario general del CELAM (1972-1984) aunó esfuerzos para frenar la expansión de la TL.³¹⁸ Estas luchas evidenciaron las fisuras en el seno de la Iglesia católica y contribuyeron a menoscabar su influencia social, cuyo poder reposa, en buena medida, en la apariencia de su unidad interna, y en la estabilidad de su sistema jerárquico.³¹⁹

Mientras la TL se encuentra en declive, el pentecostalismo gana acogida en toda América Latina. Como vimos en el capítulo introductorio, Corten explica este fenómeno en virtud de la capacidad del pentecostalismo de constituirse en un sistema comunicativo que privilegia la expresión de las emociones. Para Corten, mientras la TL construye su lenguaje en el plano cognitivo y teórico, el pentecostalismo lo construye sobre el plano emocional. Esto le permite responder mejor a las demandas religiosas de los latinoamericanos. En otras palabras, en tanto el discurso de la TL constituye un discurso de especialistas, reproduce las desigualdades y la exclusión, porque los depositarios del saber, «los sacerdotes y los pobres con conciencia de clase», terminan siendo una élite privilegiada con respecto a los demás pobres que se mantienen «alienados». El pentecostalismo, por el contrario, a través de la glosolalia y de las experiencias emotivas, ofrece una experiencia religiosa accesible a todos, especialmente

³¹⁷ CIFUENTES y FLORIÁN, 2004, op. cit. pp. 355-372. RESTREPO, Javier. *La revolución de las sotonas: Golconda 25 años después*. Bogotá: Planeta Colombiana, 1995.

³¹⁸ ARIAS, 2002, op. cit. p. 405.

³¹⁹ GONZÁLEZ, 1997, op. cit. pp. 304-305; 319-321.

a los «iletrados» y a la «gente simple». En este sentido, el pentecostalismo es un «lenguaje de los pobres y para los pobres».³²⁰ Por otro lado, las comunidades de base exigen a sus seguidores un alto compromiso político. Esto se traduce en una nueva carga psicológica y en una nueva responsabilidad social para personas acosadas ya por la urgencia de sobrevivir. En contraste, las congregaciones pentecostales constituyen espacios de catarsis y desahogo emocional. Todas estas razones, permiten comprender porque mientras el pentecostalismo se extendía, la TL no paso de ser un movimiento marginal en Colombia.³²¹

Entre los escasos sectores del protestantismo colombiano que se identificaron con la TL se destaca «La Rosca», grupo de activismo político liderado por Orlando Fals Borda, Gonzalo Castillo y Augusto Libreros, todos ellos reconocidos académicos. La Rosca despertó el rechazo del fundamentalismo evangélico, que la observó como una amenaza, en virtud de sus simpatías con el comunismo y de su cercanía a los movimientos políticos de izquierda.³²²

Concluido el Frente Nacional (1974), la Conferencia Episcopal consideraba que sus mayores problemas estaban representados por: 1) la simpatía y militancia de ciertos sectores del clero con la TL y con movimientos políticos de inspiración marxista; 2) el avance de los NMR; 3) la secularización creciente de la sociedad colombiana, y la repercusión de este fenómeno en la crisis de los valores cristianos en el seno de las familias católicas.³²³

³²⁰ CORTEN, André. *Le pentecôtisme au Brésil. Emotion du pauvre et romantisme théologique*. París: Karthala, 1995.

³²¹ TAHAR CHAOUCH, Malik. La théologie de la libération en Amérique Latine: champ et paradigme d'une expression historique. Tesis de doctorado en: Etudes des sociétés latino-américaines, Université Paris III - Sorbonne Nouvelle - IHEAL, 2005, p. 40-41. MARTIN, David. *Pentecostalism: The World Their Parish*. Cornwall: Blackwell Publishing, 2002, pp. 117-118.

³²² MORENO, Pablo. «Protestantismo histórico en Colombia». En: BIDEGAIN, Ana María (Dir.). *Historia del cristianismo en Colombia, corrientes y diversidad*. Bogotá: Taurus, 2004, pp. 441-442.

³²³ ARIAS, 2002, op. cit. p. 344-345.

2.10 RECAPITULACIÓN: DEL MONOPOLIO A LA PLURALIDAD³²⁴

Si bien la Iglesia católica constituyó el principal factor de identidad nacional y de cohesión social hasta mediados del siglo XX, fue también un elemento de división y polarización de la sociedad, especialmente por la alianza entre la Iglesia católica y el Partido Conservador. Esta alianza encontró en el anticlericalismo de los liberales la más clara expresión de la oposición política, hasta el punto en que el anticlericalismo terminó constituyéndose en ingrediente fundamental de la ideología liberal. En el siglo XIX, esta polarización se manifestó en los conflictos políticos que desembocaron en el triunfo de los conservadores a través de La Regeneración (1880-1898), la Constitución de 1886 y el Concordato de 1887.³²⁵

La Constitución de 1886 y el Concordato de 1887 inauguraron en el campo político una República católica, y en el campo cultural un nacional catolicismo. La Iglesia católica garantizó la reproducción de su influencia social por medio del control de las empresas de producción y distribución de las ideas, especialmente, gracias al control que mantuvo sobre el campo educativo, situación que se perpetuó a lo largo de la mayor parte del siglo XX. Del mismo modo, la Iglesia católica aprovechó sus privilegios para atacar y frenar el avance de ofertas religiosas rivales y de cualquier tipo de ideas —liberales, socialistas, comunistas— que pudieran amenazar su hegemonía sobre los campos religioso y cultural.

Los sectores liberales y las ofertas culturales, religiosas y políticas excluidas, buscaron debilitar el monopolio cultural católico. En el campo político, se destacan las luchas por la laicización emprendidas por los liberales, y objetivadas en numerosas guerras y revueltas civiles, en las diversas constituciones del siglo XIX, y en los intentos —exitosos o no— por reformar la Constitución de 1886. En el campo cultural, se destacan las luchas por la desmonopolización del mercado de las ideas, y por el debilitamiento de la influencia de la Iglesia católica sobre las conciencias. Estas luchas se expresaron en la

³²⁴ Algunas de estas conclusiones hacen parte del ensayo: BELTRÁN, William Mauricio. «Hipótesis socio-históricas sobre el ascenso del movimiento pentecostal en Colombia». En: TEJEIRO, Clemencia (Ed.). *El pentecostalismo en Colombia. Prácticas religiosas, liderazgo y participación política*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2010, pp. 55-72.

³²⁵ GROS, Christian. *Políticas de la etnicidad: identidad, Estado y modernidad*. Bogotá: ICANH, 2000. pp. 146-147.

consolidación de espacios de difusión de ideas disidentes, como fueron los sindicatos, las logias francmasonas y las comunidades protestantes. A estos se suman, los espacios de reproducción de ideas heterodoxas en los campos de la ciencia y de la educación, como por ejemplo: los colegios protestantes, las universidades públicas y las universidades liberales. Todos estos, en tanto espacios de creación, reproducción y difusión de ideas disidentes, enfrentaron los controles y las sanciones sociales promovidas por la Iglesia católica.

La Iglesia católica contrarrestó las iniciativas liberales a través de estrategias que Poulat ubica en una lógica intransigente. Éstas permiten definir el catolicismo en relación con su carácter antimoderno, antiliberal y antisocialista. Poulat divide la intransigencia católica en dos tipos ideales: la intransigencia «integrista» y la intransigencia «integral».³²⁶

La intransigencia integrista hace referencia a la actitud de confrontación y condena que asumió inicialmente la Iglesia católica frente al avance de la modernidad. El integrismo católico tuvo su mayor hito en el *Syllabus* de errores de Pío IX (1864), que estipula que la Iglesia católica no tiene el deber de conciliarse con el pensamiento liberal y moderno. En Colombia, el integrismo católico se expresó de una manera particularmente beligerante, tal y como se observa en la fórmula acuñada por parte de importantes jerarcas de la Iglesia a finales del siglo XIX e inicios del siglo XX: «el liberalismo es pecado». Además, la Iglesia católica se empeñó en desacreditar el ideario del Partido Liberal —libertad de conciencia y de culto, separación Iglesia-Estado, promoción de la educación laica— en tanto amenazaba su hegemonía y privilegios.

La intransigencia integral no constituye una estrategia de defensa de la Iglesia católica frente al avance de la modernidad, sino, por el contrario, una estrategia de reconquista del mundo; su mayor hito fue la encíclica *Rerum Novarum* de León XIII (1891). El integralismo católico no limitó sus luchas contra el mundo moderno al campo religioso, sino las extendió a todas las esferas sociales con la intención de reconstruir la sociedad sobre la institución y la cultura católica. Para este propósito, la Iglesia movilizó todas las fuerzas sociales a su disposición. En Colombia, la intransigencia integral se caracterizó por enfatizar los deberes civiles de los católicos, animándolos a rechazar medidas como el matrimonio civil y el divorcio. Asimismo, la Iglesia promovió la

³²⁶ POULAT, Émile. *Église contre bourgeoisie*. Bruselas: Casterman, 1977, pp. 120, 224.

creación de diversos círculos políticos y religiosos, como sindicatos, asociaciones y círculos obreros católicos, con el objetivo de comprometer a los laicos en la empresa de restaurar la sociedad alrededor de los valores católicos. Entre estas iniciativas se destaca la creación de la Acción Social Católica.

Gracias a estas estrategias, todavía a mediados del siglo XX, la Iglesia católica seguía siendo la institución más eficaz en el control social y en la movilización política de la población. Tal y como se puede observar en la dimensión confesional de la guerra civil conocida como «La Violencia» (1948-1957), y recordada por los protestantes como «la persecución religiosa». En ésta algunos sacerdotes se hicieron célebres por incitar desde los púlpitos a la población en favor de los conservadores y contra los liberales y protestantes. Por lo tanto, el monopolio religioso y la intervención de la Iglesia católica en el campo político, constituyeron factores definitorios de la identidad, la ideología y la agenda de los partidos políticos, siendo uno de los principales factores de distinción y conflicto entre el Partido Conservador y el Partido Liberal.

Asimismo, hasta mediados del siglo XX, la Iglesia católica logró blindar a la sociedad colombiana frente al avance de nuevas ofertas religiosas y de sentido, afianzando una situación social de «monopolio religioso».³²⁷ En la cual, la identidad y la cultura colombiana se mantenían fuertemente estructuradas alrededor de un nacional catolicismo, que constituía el más importante factor de integración en el marco de una amplia diversidad social, étnica y regional. No existían, por lo tanto, condiciones de plausibilidad para que prosperaran los NMR, de tal modo, que las deserciones del catolicismo constituían casos excepcionales.

Sólo la modernización progresiva de la sociedad colombiana permitió un proceso de secularización que logró minar el poder y la influencia de la Iglesia católica sobre la sociedad y el Estado. La modernización favoreció la autonomización de las esferas sociales, especialmente de los sistemas educativo, político y económico, que empezaron a emanciparse de la tutela que sobre ellos ejercía la Iglesia católica. Además, implicó una mayor racionalización y burocratización de la sociedad, especialmente del sistema económico que en el contexto urbano abandonó las estructuras tradicionales para regirse por las lógicas del capitalismo industrial.

³²⁷ Para ampliar el concepto de «monopolio religioso» ver: BERGER, Peter. *El dosel sagrado: elementos para una sociología de la religión*. Buenos Aires: Amorrortu, 1971.

La modernización estuvo acompañada por la irrupción de los medios masivos de comunicación, especialmente de la radio y de la televisión, que se convirtieron en espacios privilegiados para la circulación de ideas que no necesariamente se alineaban con el pensamiento católico. Esto ayudó a debilitar el monopolio católico sobre el sistema cultural, facilitando la autonomización del mismo.

Así, la modernización y la secularización implicaron un proceso de apertura al mundo, que le permitió a la población entrar en contacto con ideas y actores que escapaban al control de la Iglesia católica. Esto erosionó, lenta pero progresivamente, la endogamia dominante, y debilitó la influencia de la Iglesia católica sobre las conciencias individuales. Por lo tanto, la modernización y la secularización generaron condiciones de plausibilidad para que prosperaran ofertas religiosas y sistemas de creencias alternativos.

Por otro lado, la urbanización y la explosión demográfica implicaron la pérdida del control de la Iglesia católica sobre grandes sectores de la población. Las migraciones masivas disolvieron los entramados comunitarios tradicionales. Además, el crecimiento acelerado y no planificado de las ciudades agudizó la crisis de las vocaciones sacerdotales, en tanto la Iglesia católica no estaba preparada para atender las nuevas multitudes urbanas. Esto, sumado al anonimato urbano, a las mayores posibilidades de educación que ofrecen las ciudades y al mayor contacto que tiene la población urbana con ideas disidentes, constituyeron factores que contribuyeron a debilitar los mecanismos de control que mantenía el clero sobre la población.

En el contexto de una urbanización acelerada y excluyente, grandes sectores de la población quedaron expuestos a una anomia generalizada. Éstos se vieron urgidos a buscar espacios sociales que les permitieran reconstruir su sentido existencial, sus estructuras identitarias y sus redes solidarias. Para estos propósitos, los NMR se constituyeron en alternativas privilegiadas.

La sociedad tradicional católica, aunque negaba los valores modernos, brindaba a través de sus verdades absolutas profundas seguridades psicológicas y existenciales a sus miembros. Temas como la realidad del cielo y del infierno, la existencia de Dios o la autoridad del Papa, quedaban por fuera de todo cuestionamiento, con excepción de las polémicas sostenidas en reducidos círculos intelectuales y académicos. Pero la sociedad que emerge a mediados del siglo XX es una sociedad de anomia y «crisis de sentido»,

donde los ciudadanos se atreven a dudar de las creencias sagradas y a cuestionar los valores tradicionales.³²⁸ Así, la modernización y la secularización inauguran una nueva situación social y una nueva época, cuya característica fundamental ya no es el monopolio católico sobre la religión y la cultura, sino justamente la ruptura de dicho monopolio, proceso caracterizado por el ascenso y la expansión de nuevas ofertas de sentido.

Esta nueva situación social implicó el tránsito de una situación de monopolio religioso a una situación de libre competencia en el mercado de los bienes simbólicos de salvación.³²⁹ En este proceso, la filiación religiosa depende cada vez menos de la tradición, así como obedece cada vez más a las preferencias subjetivas. Estos elementos permiten un escenario donde la competencia por la legítima autoridad religiosa se da, predominantemente, entre dos tipos ideales de actores: el sacerdote católico que representa el modelo de autoridad religiosa legal-burocrática, por un lado, y el líder carismático y sus seguidores, por el otro. Estos últimos emprenden iniciativas de origen laico con miras a la desmonopolización de la producción, administración y distribución de los bienes simbólicos de salvación.

³²⁸ Para ampliar el concepto de «crisis de sentido» ver el marco teórico, específicamente el apartado: [1.3.1.4](#) Secularización y crisis de sentido. Ver también: BERGER, Peter y LUCKMANN, Thomas. *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. Barcelona: Paidós, 1997.

³²⁹ BASTIAN, Jean-Pierre. *La mutación religiosa en América Latina: para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 85.

3 LÓGICAS DE LA PLURALIZACIÓN DEL CAMPO RELIGIOSO COLOMBIANO

El presente capítulo tiene como objetivo presentar el estado actual de las luchas en el campo religioso colombiano. Se divide en tres partes. La primera presenta una descripción cuantitativa de la pluralización religiosa con base en variables demográficas —sexo, edad, estrato socioeconómico, nivel educativo—. Los datos provienen de la encuesta cuantitativa diseñada para los objetivos de la presente investigación —ya reseñada en el apartado dedicado a la descripción de la metodología de la presente investigación, en el capítulo introductorio—. Encuesta que fue aplicada por vía telefónica entre los meses de mayo y agosto de 2010 a una muestra aleatoria de 3.853 personas mayores de edad, en las cuatro principales ciudades del país —Bogotá, Medellín, Cali y Barranquilla—, en algunas ciudades intermedias —Maicao, Bucaramanga, y Barrancabermeja— y en varios municipios de la región del Urabá. Los mapas de ubicación de cada una de las ciudades y regiones donde fue aplicada la encuesta se encuentran en los Anexos 1 al 4. La ficha técnica de la encuesta se encuentra en el Anexo 15, la descripción de las ciudades donde fue aplicada se encuentra en el Anexo 16, y el cuestionario en el Anexo 17.

La segunda parte del capítulo ofrece una explicación de la lógica de la pluralización religiosa por medio de la tipificación de los actores que compiten en el campo, que acude al método weberiano de los tipos ideales. Es decir, privilegia la coherencia interna y la capacidad explicativa de cada una de las categorías. Tiene como base la tensión bipolar entre dos tipos ideales de dominación weberianos, a saber: la dominación carismática y la dominación legal-burocrática.³³⁰

La tercera presenta una sociografía del estado actual de la pluralización religiosa y sus consecuencias sociales en tres escenarios diferentes: el urbano, el rural y el indígena. Esta aproximación se basa en la revisión de estudios de caso previamente realizados y en la información proveniente de las entrevistas a los actores.

³³⁰ Para ampliar la información sobre el método de los tipos ideales ver: WEBER, Max. *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu, 2006. Sobre lo tipos de dominación ver el apartado: [1.3.2.2](#) Dinámica del campo religioso. Ver también: WEBER, Max. *Economía y sociedad*. Vol. 1. Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1964, pp. 170-217.

3.1 DESCRIPCIÓN CUANTITATIVA DE LA PLURALIZACIÓN RELIGIOSA

Antes de exponer la lógica de la pluralización religiosa y de analizar sus efectos sociales, es pertinente revisar algunas cifras que den cuenta de la dimensión del fenómeno.

Según datos de nuestra encuesta —ver: Tabla 2—, en la actualidad (2010), la gran mayoría de los colombianos se consideran «creyentes» —94.1% de la población—; el 58.2% se identifica como «creyente practicante», y el 35.9% como «creyente pero no practicante». Ateos y agnósticos suman en conjunto un poco menos del 5% de la población. Por otro lado, el 85% de los colombianos considera que la religión «es importante» o «muy importante» en sus vidas; sólo el 4.2% afirma que la religión no es importante —ver: Tabla 3—. En conclusión, la sociedad colombiana es en su gran mayoría creyente, en su seno la increencia constituye aún un fenómeno marginal.

En Colombia, a diferencia de Europa occidental, el proceso de secularización no ha implicado un aumento drástico del porcentaje de ateos y agnósticos, ni un declive sustancial de las prácticas religiosas institucionales —misas, cultos, bautismos—. Sin embargo, tal y como lo contempla el paradigma de la secularización, el aumento de la increencia no constituye un indicador confiable del proceso de secularización. Así, la secularización en Colombia, más que el declive de las prácticas religiosas, ha acarreado la recomposición de las fuerzas religiosas.³³¹

³³¹ Sobre la secularización ver el marco teórico, específicamente el apartado: [1.3.1](#) El paradigma de la secularización. Ver también: TSCHANNEN, Olivier. *Les théories de la sécularisation*. Ginebra: Droz, 1992, pp. 68, 308-309. DOBBELAERE, Karel. «Secularization: A Multi-Dimensional Concept». *Current Sociology*, 1981, n° 29 (2), pp. 3-153. HERVIEU-LÉGER, Danièle y CHAMPION, Françoise. *Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*. París: Cerf, 1986, pp. 224-227.

Tabla 2. ¿Usted se considera: creyente, ateo o agnóstico?

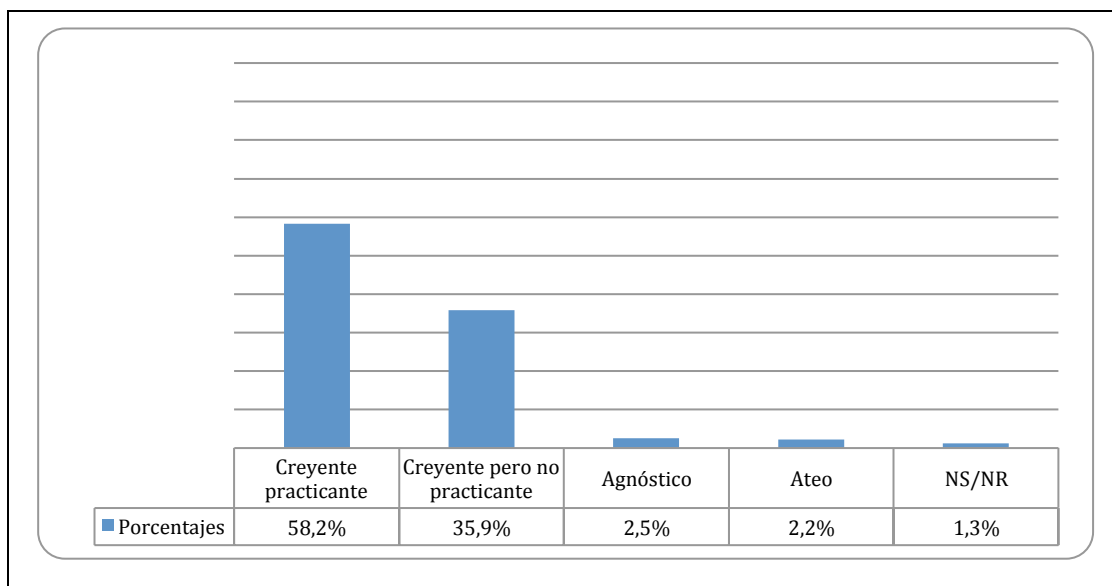
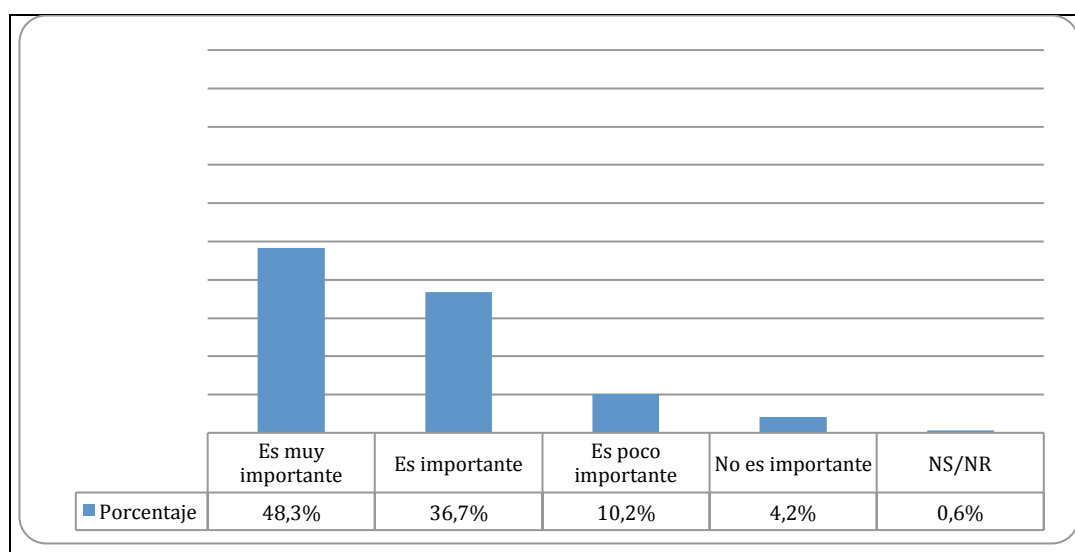


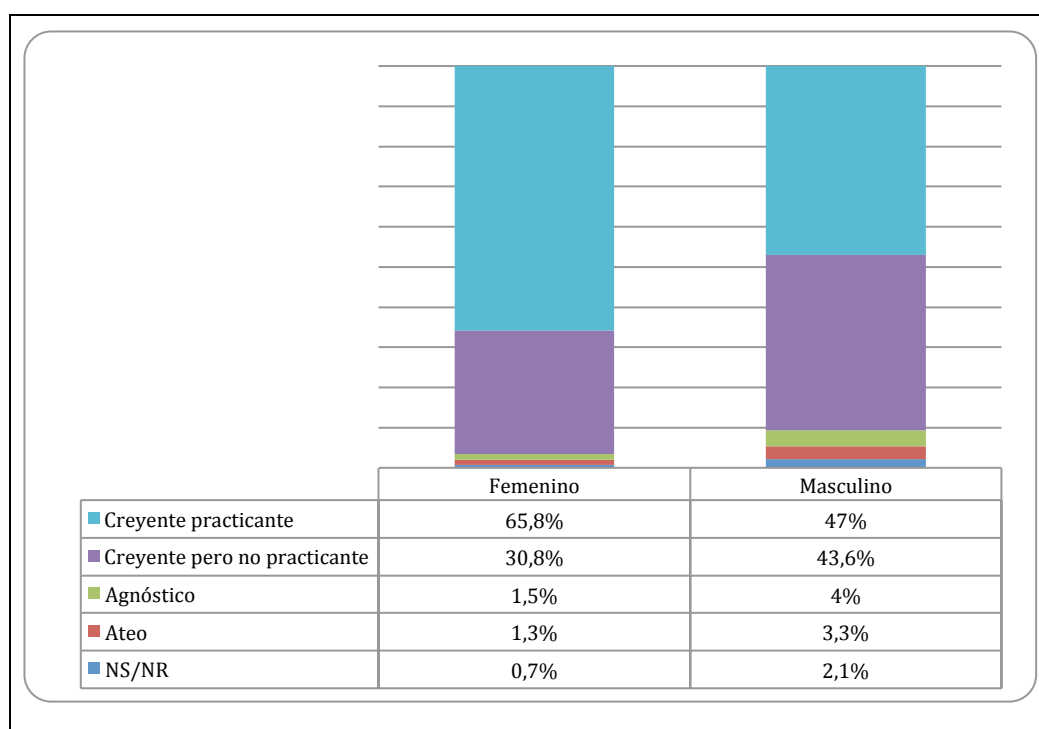
Tabla 3. ¿Que tan importante es la religión en su vida?



Tal y como se observa en la tabla siguiente —Tabla 4—, el porcentaje de «creyentes» y de «creyentes practicantes» aumenta notoriamente entre las mujeres; el 96.6% de las cuales se consideran creyentes frente al 90.6% de los hombres. Además, el 65.8% de las mujeres se consideran «creyentes practicantes» frente al 47% de los hombres. Asimismo, el porcentaje de ateos y agnósticos es más alto entre los hombres. Por otro lado —tal y como se observa en la Tabla 5—, el porcentaje de mujeres que observa la religión como «importante» o «muy importante» en sus vidas es superior al de los hombres —89.5% de las mujeres frente al 76.6% de los hombres—.

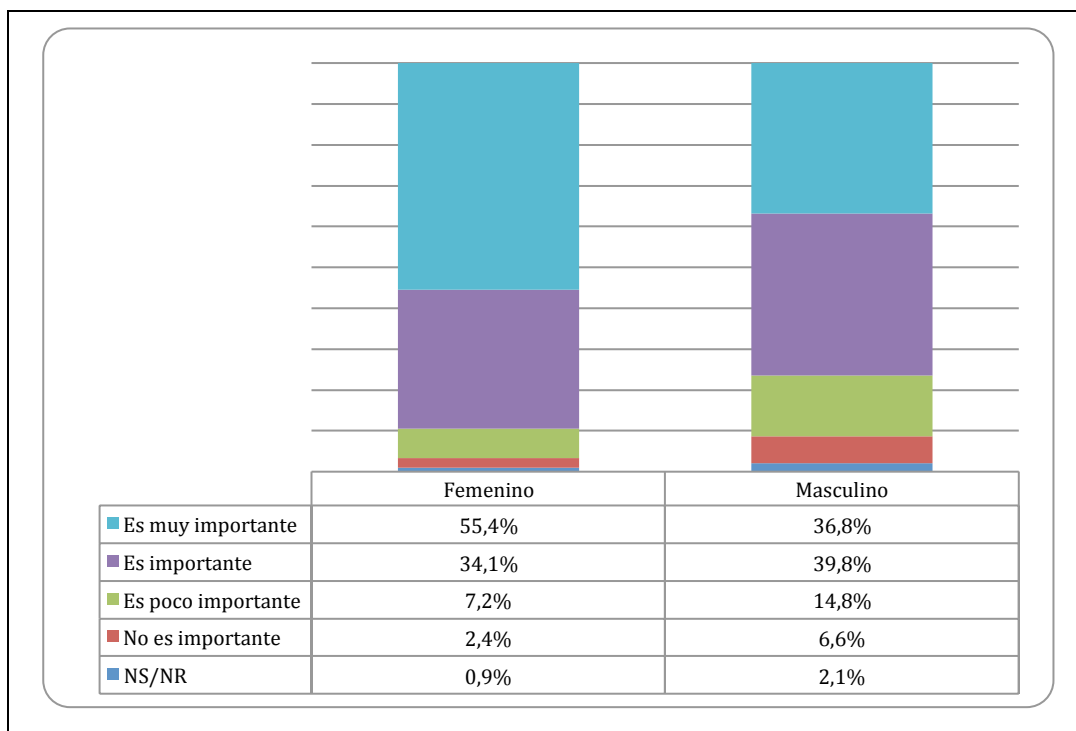
¿Por qué las mujeres le otorgan con mayor frecuencia un papel importante a la religión en sus vidas? Los estudios que abordan este problema destacan frecuentemente los factores de orden psicológico. En Occidente, y particularmente en América Latina, las actividades religiosas encuentran mayor afinidad con cualidades, actitudes y sentimientos que se consideran culturalmente «femeninos», como la caridad y la emotividad.³³² Desde la perspectiva sociológica, las prácticas religiosas y la membresía en una comunidad de fe constituyen fuentes de seguridad para las mujeres, quienes están expuestas con mayor frecuencia a la discriminación y a las incertidumbres de la vida familiar y laboral.

Tabla 4. Creyentes, ateos y agnósticos / distribución por sexo



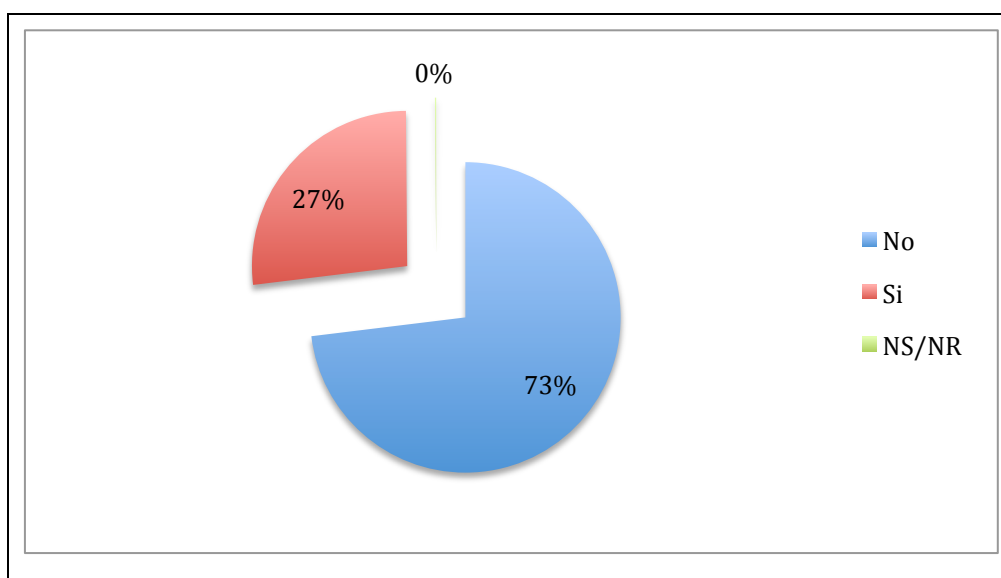
³³² SILVEIRA CAMPOS, Leonildo. *Teatro, templo y mercado*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2000, pp. 383.

Tabla 5 ¿Que tan importante es la religión en su vida? / distribución por sexo



Tal y como se observa en la tabla siguiente —Tabla 6—, sólo el 27% de los colombianos se considera miembro de un grupo religioso, porcentaje relativamente bajo si se tiene en cuenta que el 58.2% se inscribe como creyente practicante.

Tabla 6 ¿Es usted miembro de una iglesia o grupo religioso?



Tanto la práctica religiosa, como la importancia que la población le confiere a la religión, aumentan con la edad. Como se puede ver en la Tabla 7, el 44.1% de los

jóvenes se consideran creyentes practicantes, frente al 80% de las personas de la tercer edad. Además, si bien el porcentaje de jóvenes creyentes es ya alto —90.6% de los jóvenes entre 18 y 25—, éste aumenta entre las personas mayores de 60 años, donde alcanza el 98.2%. Es decir, prácticamente la totalidad de la población de la tercera edad se reconoce como creyente. Mientras tanto, los porcentajes más altos de ateos y agnósticos se encuentran entre la población joven. Del mismo modo, adultos y personas de la tercera edad le conceden mayor importancia a la religión, el 56.9% de los adultos y el 67.4% de las personas mayores de 60 años consideran que la religión es «muy importante» en sus vidas —ver: Tabla 8—.

Tabla 7. Creyentes, ateos y agnósticos / distribución por edad

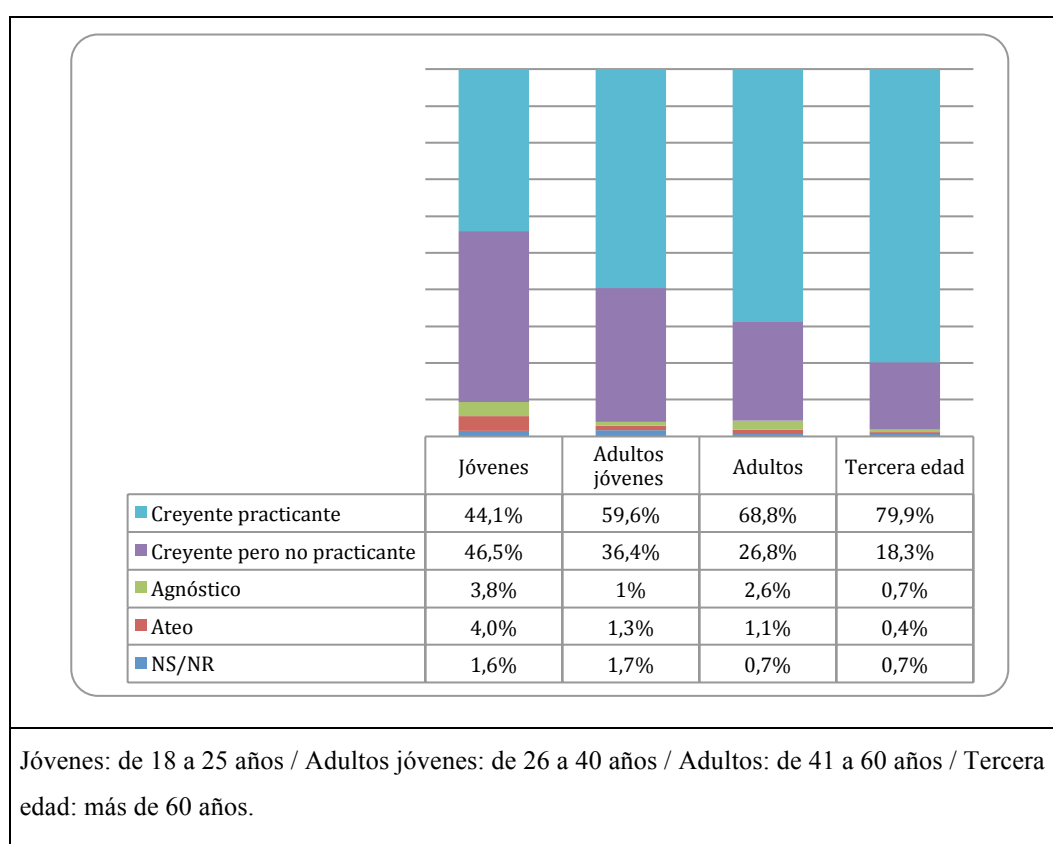
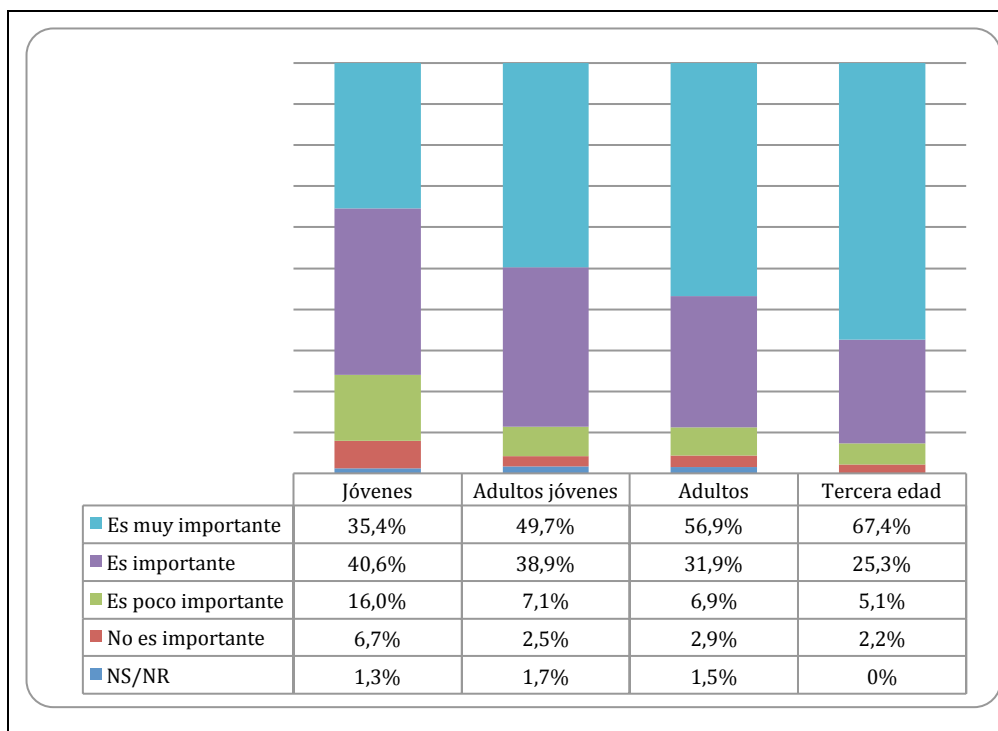


Tabla 8 ¿Que tan importante es la religión en su vida? / distribución por edad



Adultos y personas de la tercer edad mantienen con mayor frecuencia membresía en un grupo religioso —Tabla 9— y participan con mayor frecuencia en actividades religiosas de tipo colectivo —Tabla 10—. Por ejemplo, cultos y misas ocupan buena parte del tiempo libre de los jubilados.

En general, los adultos y las personas de la tercera edad son más fieles a la tradición y le confieren mayor importancia a la religión. Este fenómeno está relacionado, en parte, con los efectos psicológicos concernientes a la proximidad de la muerte. En otras palabras, en la medida en que las personas envejecen tienden a plantearse con más frecuencia preguntas existenciales sobre la muerte y la vida en el «mas allá», problemas frente a los cuales las teodiceas religiosas siguen siendo fuente importante de sentido existencial. Por el contrario, las nuevas generaciones cuestionan con mayor frecuencia las tradiciones religiosas. La mayor secularización de la población joven obedece a mayores niveles de acceso a la educación formal, y a un mayor contacto con nuevas ideas gracias a los avances en los sistemas de comunicación global.

Tabla 9. ¿Es usted miembro de una iglesia o grupo religioso? / distribución por edad

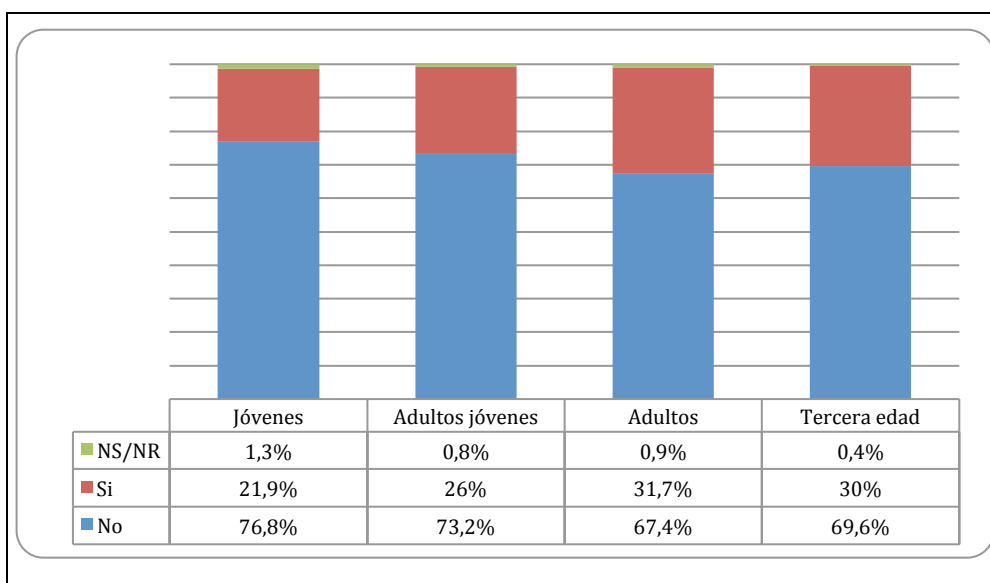
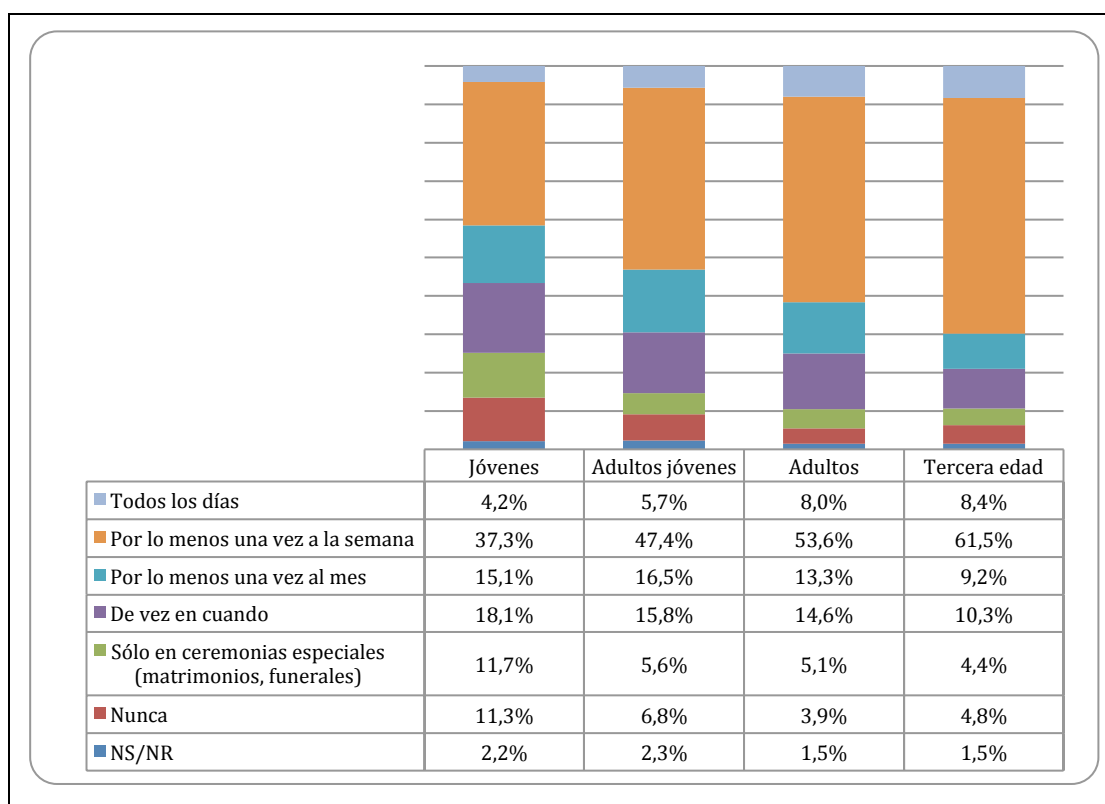


Tabla 10. Frecuencia de asistencia a cultos religiosos / distribución por edad



3.1.1 Filiación religiosa

Como se puede observar en la tabla siguiente —Tabla 11—, la gran mayoría de los colombianos —70.9%— se identifican como católicos. Por lo tanto, la Iglesia católica domina aún el campo religioso colombiano. En segundo lugar en número de fieles se encuentra el movimiento «cristiano evangélico», que incluye las diversas corrientes pentecostales y protestantes, que han sido agrupadas bajo el rotulo de «diversidad protestante». Los protestantes suman en conjunto el 16.7% de la población. Sin embargo, es pertinente reiterar que el protestantismo colombiano es predominantemente pentecostal. Sólo 16 encuestados —que equivalen al 0.4% de la muestra— se identificaron como «protestantes», es decir, como fieles a alguna de las vertientes del «protestantismo histórico» —principalmente: luteranos, presbiterianos y menonitas—, dato que confirma el carácter minoritario del protestantismo histórico, aún en el seno del protestantismo. Sin embargo, es posible que algunos protestantes históricos se hayan también identificado simplemente como «evangélicos».

En el tercer reglón de importancia demográfica se ubican ateos y agnósticos que unidos suman el 4.7% de la población. Estos están seguidos por un sector que define su actitud frente a la religión con expresiones como «creo en Dios pero no en la religión», «creo en Dios a mi manera» o «soy católico a mi manera», que representa el 3.5% de la población. La gran mayoría de estas personas son de tradición católica, pero por diversas razones han tomado distancia del catolicismo institucional. En tanto este sector escapa a las orientaciones y a la regulación de la Iglesia católica y de las demás instituciones religiosas, expresa la importancia que han cobrado las preferencias individuales sobre las tradiciones institucionales en los asuntos relacionados con la religión, especialmente en los sectores urbanos. En otras palabras, da cuenta de un proceso de subjetivación e individualización del creer. Si bien, este grupo no se identifica con el catolicismo institucional, el catolicismo constituye la matriz principal de sus creencias y valores. Sin embargo, a diferencia de los demás católicos, éstos tienen una mayor libertad para mezclar el catolicismo con otras ideas y creencias, «personalizando» así su manera de ser católicos.³³³ Otra expresión de este proceso de subjetivación del creer es la libertad que expresa este sector de la población para

³³³ Ver también: HERVIEU-LÉGER, Danièle. *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*. París : Flammarion, 1999, pp. 42-55.

practicar una religión sin pertenecer a un grupo religioso, es decir, para «creer sin pertenecer».³³⁴

En el siguiente reglón en número de fieles se ubican los testigos de Jehová, los adventistas y los mormones. Estos NMR, si bien mantienen afinidades con el protestantismo, no pueden considerarse protestantes, por razones tanto doctrinales, como organizacionales. Por ejemplo, ninguno de estos movimientos hace parte del Consejo Evangélico de Colombia (CEDECOL). Desafortunadamente, ningún mormón y ningún judío fue recogido por la muestra, deficiencia que está relacionada con el hecho de que cada una de estas minorías es inferior al 1% de la población, es decir, se encuentran por debajo del margen de error de la encuesta.

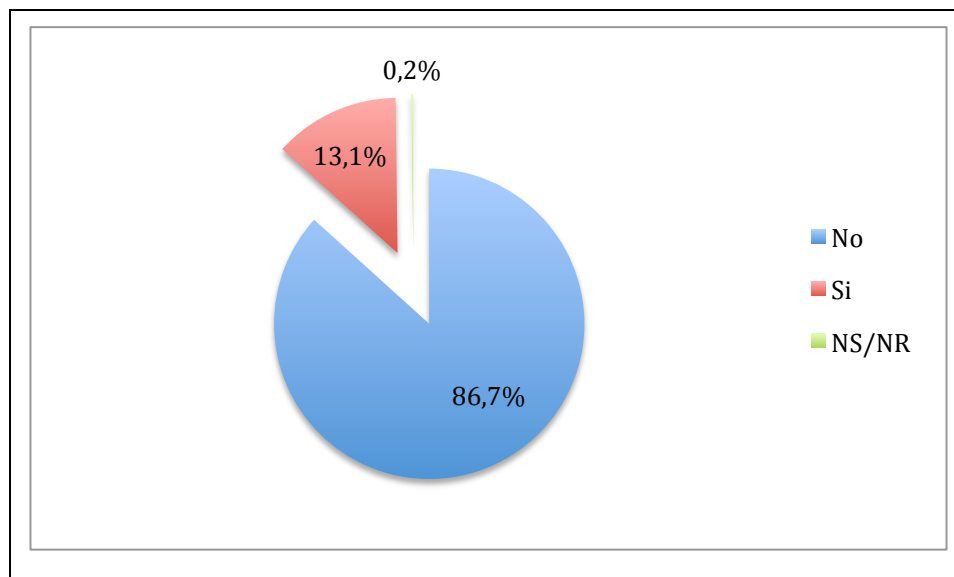
Tabla 11. ¿De qué religión se considera?

¿De qué religión se considera?	Frecuencia	Porcentaje	Agrupación	Porcentaje agrupado
Católico	2.698	70	Católico	70.9
Católico carismático	34	0.9		
Cristiano evangélico	555	14.4	Diversidad protestante	16.7
Pentecostal	61	1.6		
Evangélico carismático	13	0.3		
Protestante	16	0.4		
Agnóstico	97	2.5	Ateos y agnósticos	4.7
Ateo	83	2.2		
Creo en Dios pero no en la religión	133	3.5	Creo en Dios pero no en la religión	3.5
Testigos de Jehová	51	1.3	Testigos de Jehová y adventistas	1.8
Adventista	18	0.5		
Musulmán	4	0.1	Otros	0.2
Budista	1	0.0		
Hare Krishna	1	0.0		
Rastafari	1	0.0		
Católico ortodoxo	1	0.0		
Estudios espirituales	1	0.0		
NS/NR	85	2.2		
Total	3853	100	Total	100

³³⁴ DAVIE, Grace. *La religion des Britanniques. De 1945 à nous jours*. Ginebra: Labor et Fides, 1996.

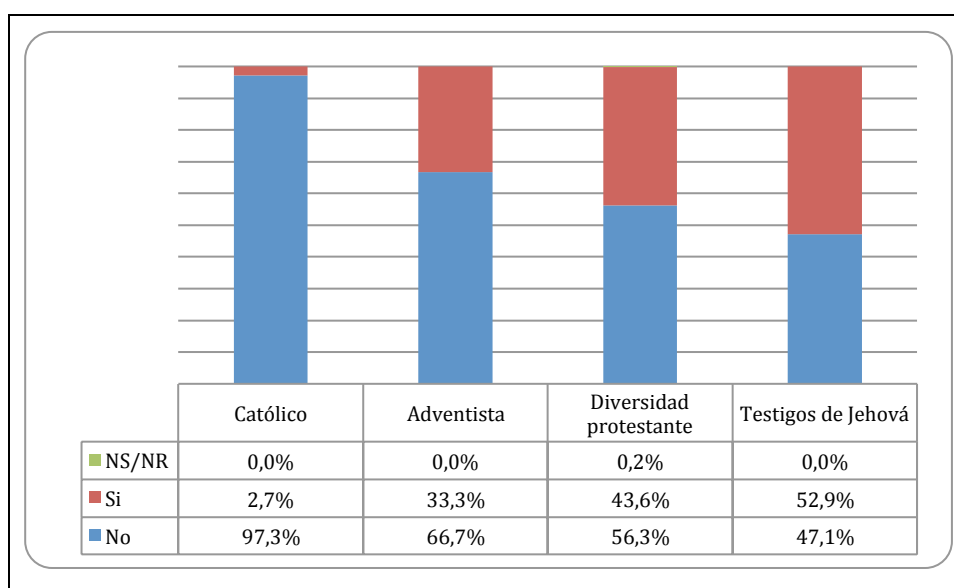
Tal y como se puede observar en la tabla siguiente —Tabla 12—, el 13.1% de la población manifestó haber cambiado de religión. Este porcentaje está constituido mayoritariamente por conversos al pentecostalismo.

Tabla 12 ¿Se ha cambiado usted de religión?



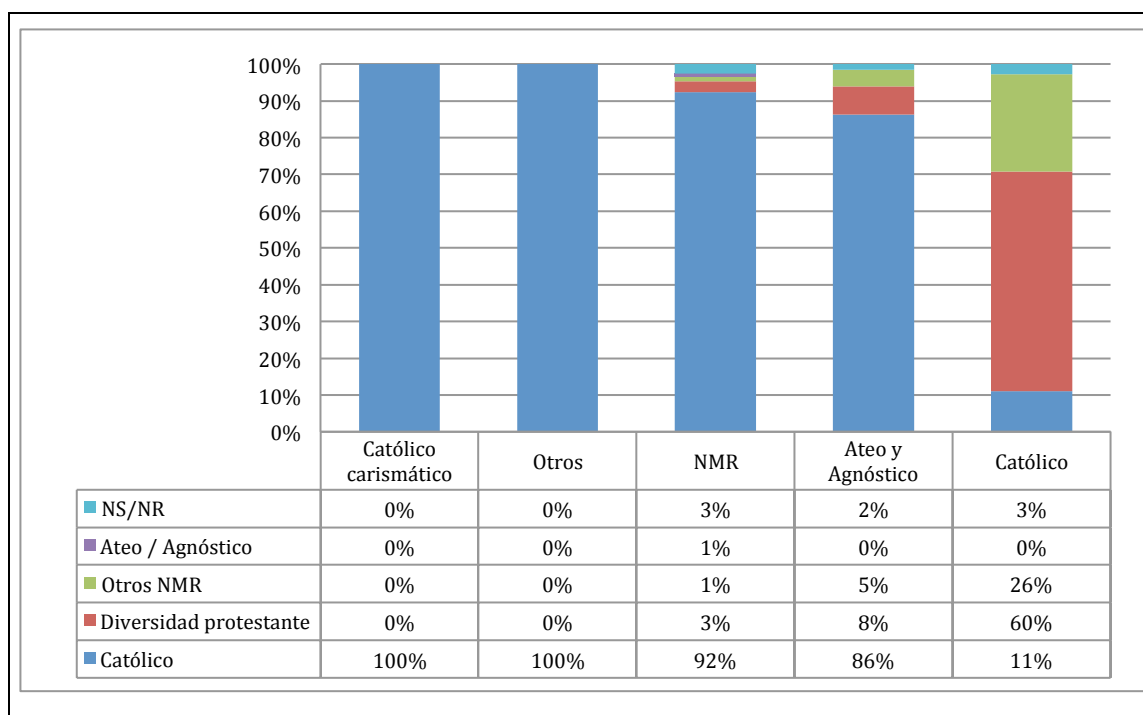
Sin embargo —como se puede observar en la Tabla 13—, no todos los fieles de los NMR son conversos, un importante sector nació en el seno de estas tradiciones religiosas. Además, el 2.7% de los católicos regresó al catolicismo después de haber nacido en el seno de un NMR o de haberlo probado temporalmente. Por lo tanto, el proceso de migración religiosa no se da en una sola vía, y el catolicismo ha logrado recuperar algunos de sus fieles.

Tabla 13. ¿Se ha cambiado usted de religión? / distribución por filiación religiosa



Los datos permiten observar también un proceso de migración religiosa entre los diferentes NMR —ver: Tabla 14—. Los pastores evangélicos denominan este fenómeno «crecimiento por transferencia», «los fieles por transferencia» son aquellos que no se han convertido del catolicismo, sino que provienen de alguno de los demás NMR. Por otro lado, la mayoría de católicos que están de vuelta a las filas del catolicismo pertenecían antes a alguna de las vertientes protestantes. Sin embargo, el 11% de los católicos que dice haber cambiado de religión nunca ha dejado de ser católico. Este dato, contradictorio en apariencia —descartando un posible error de orden metodológico— da cuenta de procesos de conversión en el seno del catolicismo. En otras palabras, un sector del catolicismo ha asumido un mayor compromiso con su religión y con su Iglesia después de haber experimentado un «encuentro personal con Cristo», esto sin haber abandonado nunca su identidad católica. Este fenómeno es consecuencia, en buena medida, de las iniciativas de «evangelización» de las asociaciones de laicos católicos, de los grupos católicos de oración y del movimiento católico de renovación carismática. Y da cuenta de la reactivación del catolicismo como respuesta a la expansión de los NMR en el marco de la instauración de un mercado religioso de libre competencia.

Tabla 14. ¿Cuál fue su religión anterior? / distribución por filiación religiosa



El 5.4% de los encuestados afirmó haber contemplado la posibilidad de cambiar de filiación religiosa —ver: Tabla 15—. Sin embargo, este porcentaje aumenta notoriamente entre quienes dicen «creer en Dios pero no en la religión», donde alcanza el 14.3% —ver: Tabla 16—. Una posible explicación a este fenómeno es que este sector de la población si bien ha tomado distancia del catolicismo se encuentra aún en un proceso de búsqueda religiosa, explorando experiencias y ofertas de sentido que respondan mejor a sus expectativas. Por otro lado, los fieles de los NMR son quienes se sienten más satisfechos con su actual filiación religiosa, puesto que entre ellos se encuentra el porcentaje más bajo de quienes han considerando cambiar de religión —3.4%—. La mayoría de las personas que han considerando esta opción —58.7%— se sienten atraídas por el «cristianismo evangélico», es decir, por ofertas religiosas de tipo pentecostal —ver: Tabla 17—.

Tabla 15. ¿Ha considerado la posibilidad de cambiar de religión?

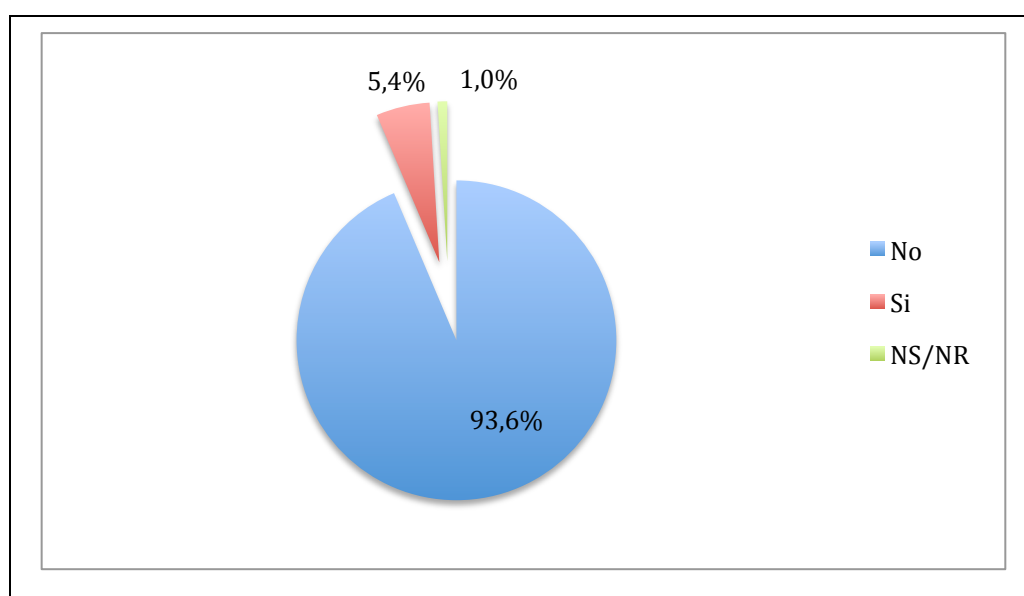


Tabla 16. ¿Ha considerado la posibilidad de cambiar de religión? / distribución por filiación religiosa

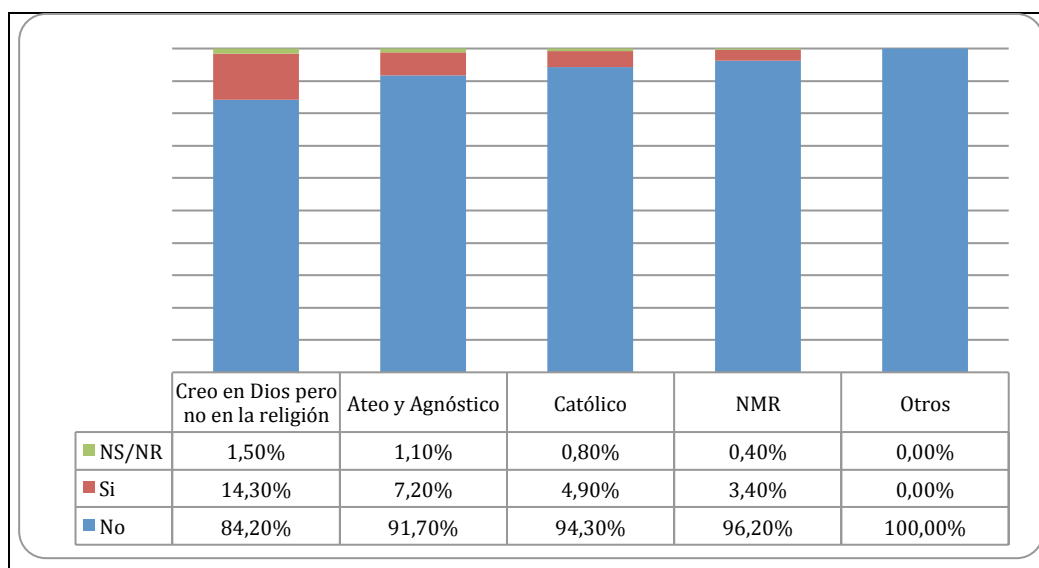
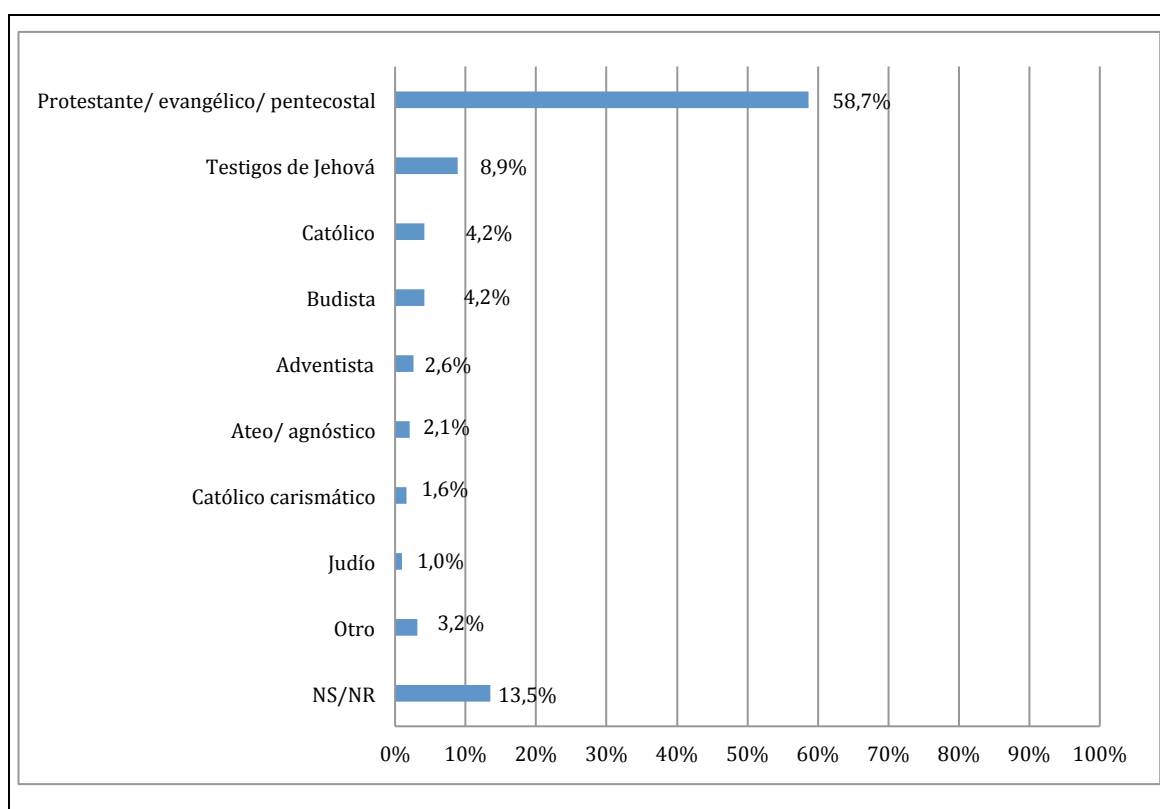


Tabla 17. ¿A cual religión se cambiaría?



3.1.2 Cambio religioso y edad

La población fiel al catolicismo aumenta con la edad —ver: Tabla 18—. Al mismo tiempo, disminuye con la edad el porcentaje de fieles de los NMR, de ateos, de agnósticos y de quienes afirman creer en Dios pero no en la religión. Del mismo modo, en la medida en que aumenta la edad disminuye el porcentaje de personas que están considerando cambiar de religión —ver: Tabla 19—. Por lo tanto, el proceso de pluralización religiosa afecta en mayor medida a las nuevas generaciones. En general, los jóvenes están menos ligados a la tradición católica, por lo cual pueden optar más fácilmente por nuevas ofertas religiosas o por la increencia. Mientras tanto, adultos y personas de la tercera edad son más conservadoras en lo relacionado con sus preferencias religiosas.

Tabla 18. Filiación religiosa discriminada por edad

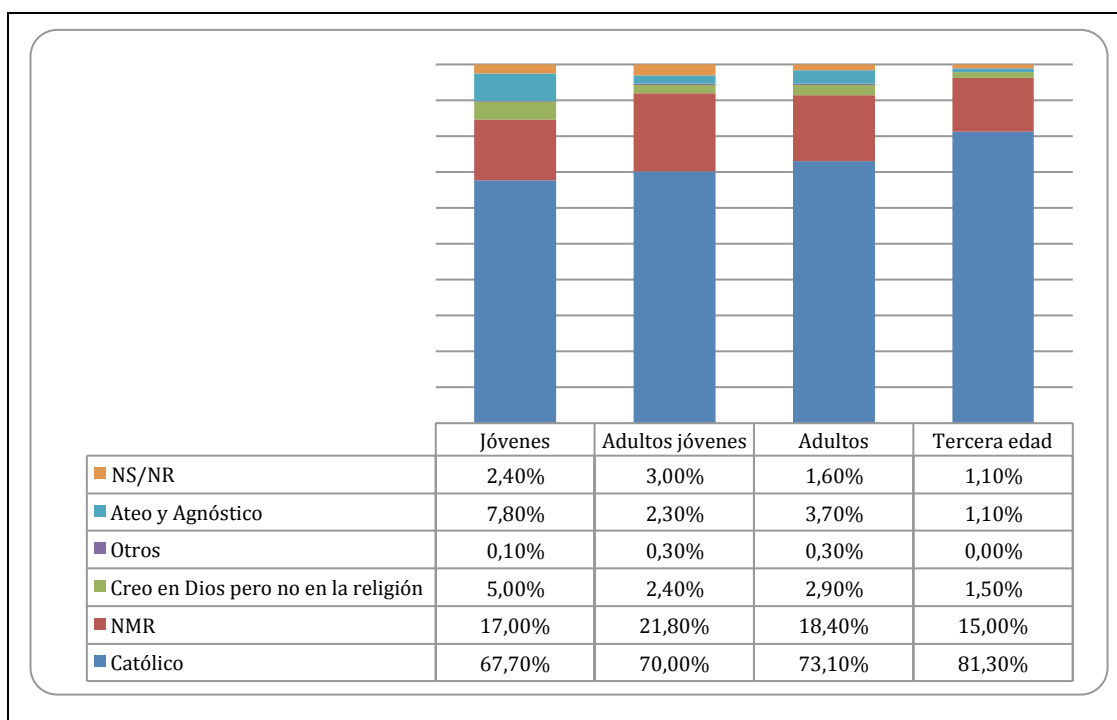
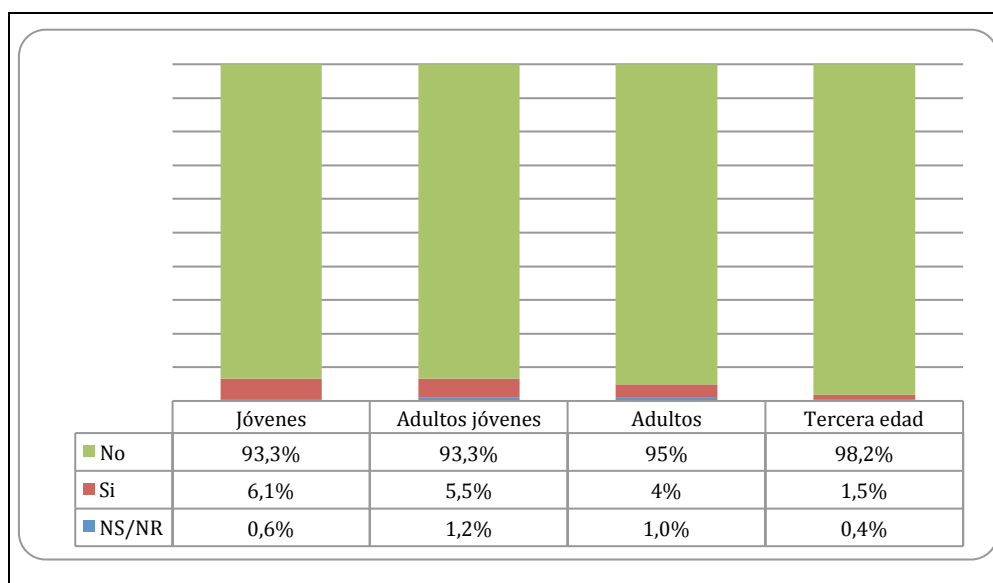


Tabla 19. ¿Ha considerado la posibilidad de cambiar de religión? / distribución por edad



3.1.3 El catolicismo pasivo o nominal

Si bien, la mayoría de los colombianos son católicos por tradición, buena parte de ellos son católicos nominales o pasivos. Es decir, católicos que expresan un débil sentimiento de pertenencia a su Iglesia y que participan escasamente en rituales religiosos institucionales. Por ejemplo, el 80% de los católicos no se consideran miembros de una iglesia o grupo religioso —ver: Tabla 20—; el 39.1% se inscriben como católicos no practicantes —ver: Tabla 21—; el 9.3% considera que la religión no es importante o es poco importante en sus vidas —ver: Tabla 22—; el 3.3% dice no asistir nunca a misa, el 7.1% sólo asiste a misa en ceremonias especiales o para formalizar ritos de pasaje, y el 16.4% va a misa «de vez en cuando», es decir, unas pocas veces en el año —ver: Tabla 23—. En general, los católicos nominales problematizan más las orientaciones morales de su Iglesia. Por ejemplo, el 29.5% de los católicos está de acuerdo con la legalización del matrimonio entre homosexuales,³³⁵ y el 6.7% con la legalización del aborto en todos los casos.³³⁶ El crecimiento de los católicos nominales da cuenta de la erosión

³³⁵ Ver Anexo 18: Posición de los colombianos frente a la legalización del matrimonio entre homosexuales.

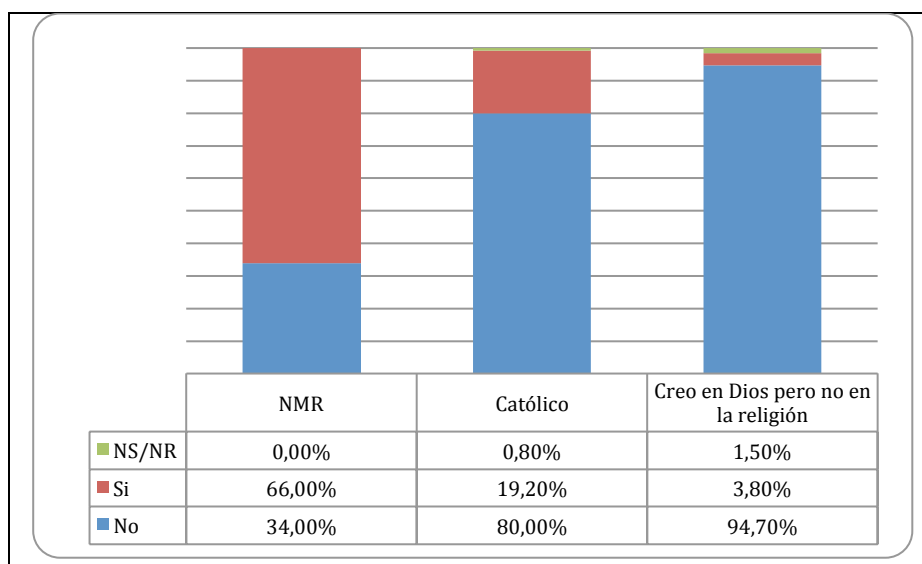
³³⁶ Ver Anexo 19: Posición de los colombianos frente a la completa legalización del aborto.

progresiva de los mecanismos de reproducción transgeneracional del catolicismo, es decir, constituye una evidencia de la secularización de la sociedad colombiana.

3.1.4 «Minorías religiosas activas»

Las minorías religiosas asumen un mayor compromiso religioso. Por ejemplo, el 76.3% de los protestantes se declaran «creyentes practicantes» —ver: Tabla 21—; el 92% considera que la religión es «importante» o «muy importante en su vida» —ver: Tabla 22—; y el 73.7% asiste a culto todos los días o por lo menos una vez a la semana —ver: Tabla 23—. Entre adventistas y testigos de Jehová, estos indicadores expresan aún un mayor compromiso religioso. Por lo tanto, los fieles a los NMR se inscriben como «minorías religiosas activas», acudiendo a la expresión acuñada por Bastian.³³⁷ Es decir, constituyen movimientos, que a pesar de su carácter minoritario, alcanzan poder político e impacto social a merced del compromiso y la disciplina de sus fieles. Las minorías activas pueden, incluso, ser más visibles y efectivas que las mayorías católicas pasivas. El impacto social de las minorías religiosas activas se observa, por ejemplo, en su participación en la política electoral y en su amplia visibilidad a través de los medios masivos de comunicación.

Tabla 20. ¿Es usted miembro de una iglesia o grupo religioso? / distribución por filiación religiosa



³³⁷ BASTIAN, Jean-Pierre. *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías activas en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

Tabla 21. ¿Practicante o no practicante? / distribución por filiación religiosa

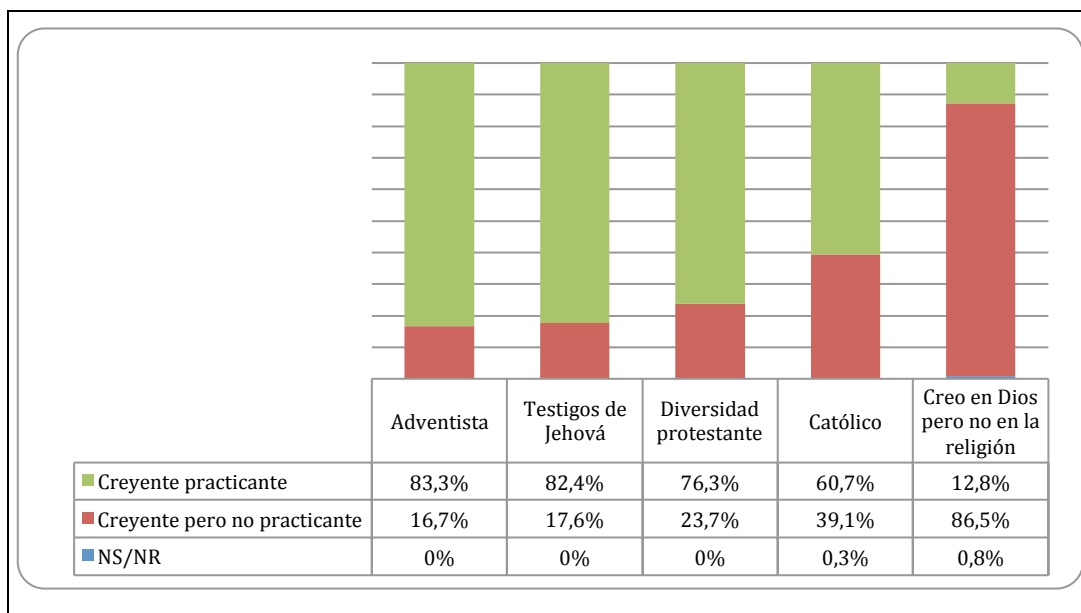


Tabla 22. ¿Que tan importante es la religión en su vida? / distribución por filiación religiosa

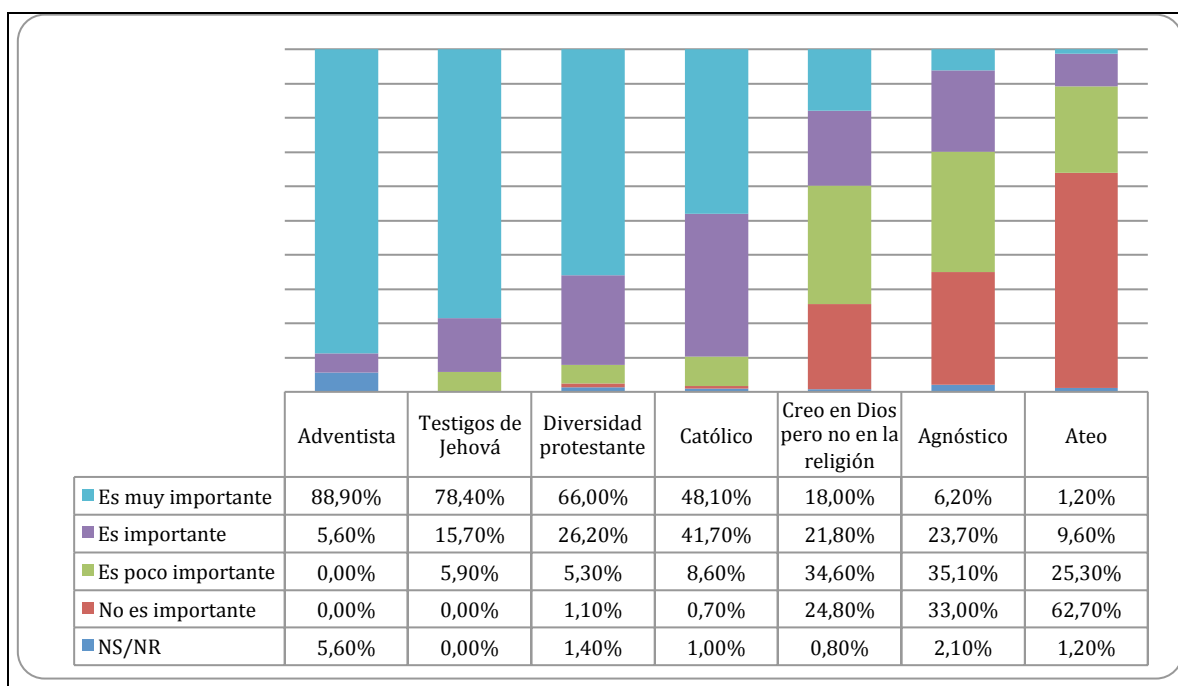
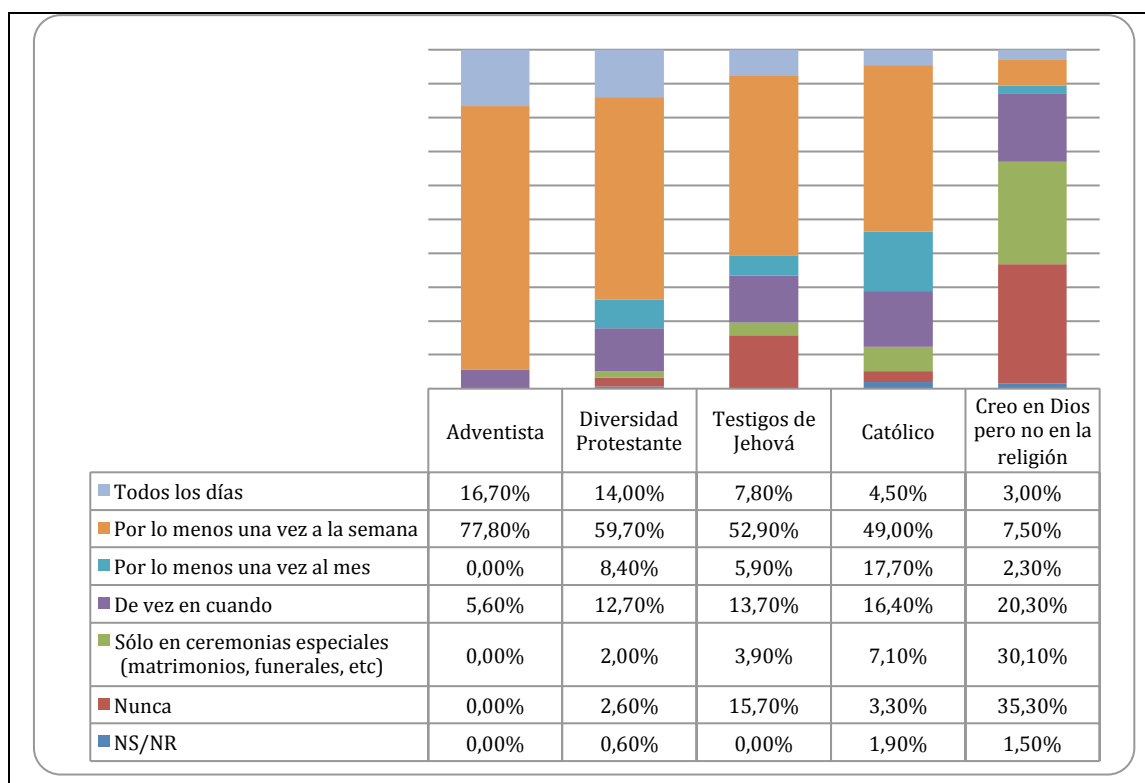


Tabla 23. ¿Con que frecuencia asiste a cultos religiosos? / distribución por filiación religiosa



3.1.5 La nebulosa místico-esotérica

Según Champion, «la nebulosa místico-esotérica» incluye: 1) prácticas inspiradas en «las grandes religiones orientales» y que en Occidente son consideradas novedosas o «alternativas», como el yoga, el *taiji* y el *reiki*; 2) movimientos de «autoayuda» o «superación personal» que buscan potenciar la capacidad humana combinando elementos tomados de la psicología con prácticas o creencias de tipo religioso; 3) grupos constituidos en torno a prácticas «adivinatorias» como la astrología y el tarot.³³⁸

³³⁸ CHAMPION, Françoise. «La nébuleuse mystique-ésotérique». En: CHAMPION, Françoise y HERVIEU-LÉGER, Danièle (Dirs.). *De l'émotion en religion: renouveaux et traditions*. París: Centurion, 1990, p. 17.

En América Latina, la nebulosa místico-esotérica incluye prácticas neo-indígenas,³³⁹ como por ejemplo la «toma del yage».³⁴⁰

La nebulosa místico-esotérica constituye una forma de consumo religioso dominada por la subjetivación del creer. Una especie de «religión a la carta», que le permite al consumidor religioso combinar prácticas y creencias provenientes de diversa tradiciones para construir un paquete mágico-religioso a la medida de sus necesidades. Por lo tanto, la nebulosa místico-esotérica implica iniciativas de autogestión de los bienes de salvación que expresan, a su vez, la emancipación de los ciudadanos del monopolio religioso católico. En tanto subjetivación del creer y emancipación del monopolio religioso católico, la nebulosa místico-esotérica expresa la secularización de ciertos sectores sociales.³⁴¹

Las prácticas de la nebulosa místico-esotérica no exigen necesariamente dinámicas colectivas, y pueden ser cultivadas por personas que a su vez mantienen filiaciones religiosas institucionales o que se consideran no creyentes. Por ejemplo, el 29.8% de los colombianos cree en la reencarnación —ver: Tabla 24—, esto incluye al 32.9% de los católicos y al 48.5% de los agnósticos —ver: Tabla 25—. Asimismo, un porcentaje de adventistas y protestantes dicen creer en la reencarnación, evidencia del carácter híbrido —o sincrético— de los NMR. Sin embargo, es posible que algunos de los encuestados hayan confundido la «reencarnación» con la doctrina cristiana de la «encarnación».

³³⁹ GALINIER, Jacques y MOLINIÉ, Antoinette. *Les néo-indiens. Une religion du III^e millénaire*. París: Odile Jacob, 2006, pp. 233-252.

³⁴⁰ El yage es una planta «psicoactiva» propia de las selvas suramericanas utilizada en los rituales mágico-religiosos de algunos grupos indígenas colombianos.

³⁴¹ HERVIEU-LÉGER, Danièle. *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*. París: Flammarion, 1999, pp. 42-43.

Tabla 24. ¿Cree usted en la reencarnación?

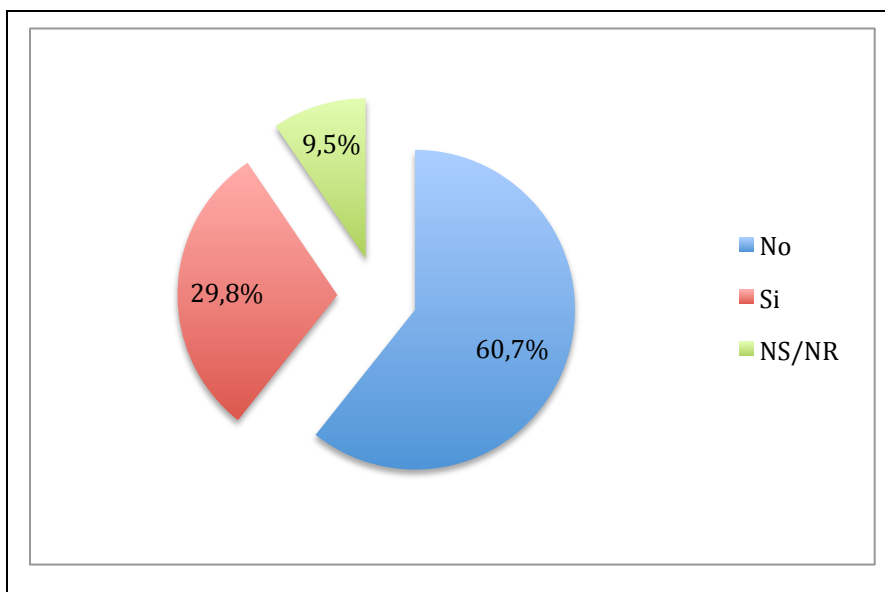
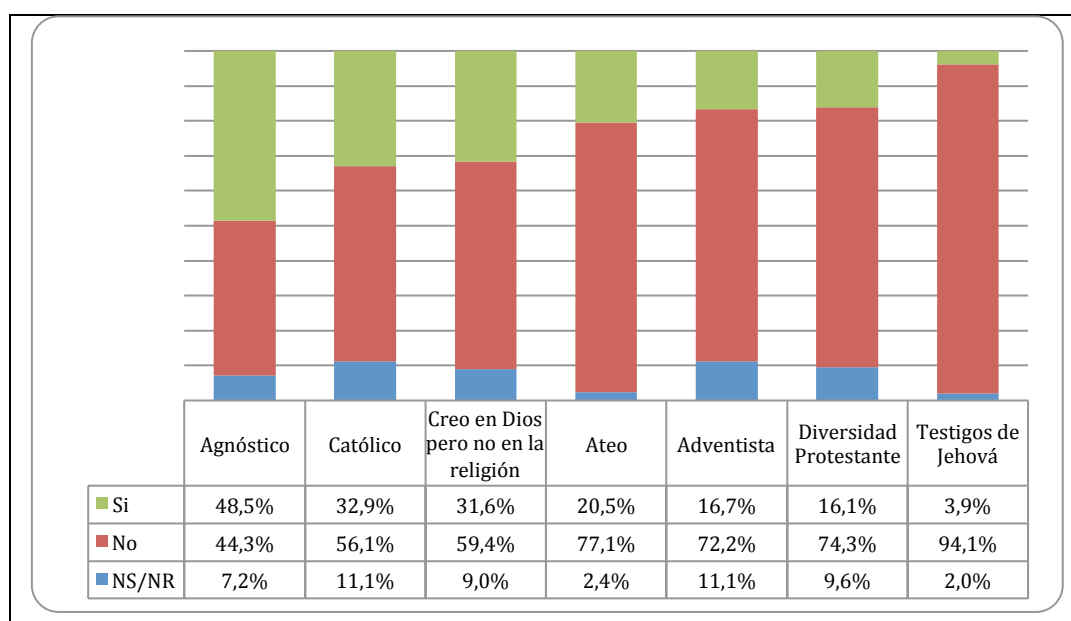


Tabla 25. ¿Cree usted en la reencarnación? / distribución por religión



El yoga y la meditación trascendental tienen —por ahora— una baja acogida entre los colombianos. Sólo el 5% de los encuestados practica yoga, y sólo el 6.1% meditación trascendental —ver: Tabla 26 y Tabla 27—. Sin embargo, entre ateos, agnósticos y entre aquellos que afirman «creer en Dios pero no en la religión», estas prácticas encuentran mayor acogida —ver: Tabla 28 y Tabla 29—.

Tabla 26. ¿Practica habitualmente yoga?

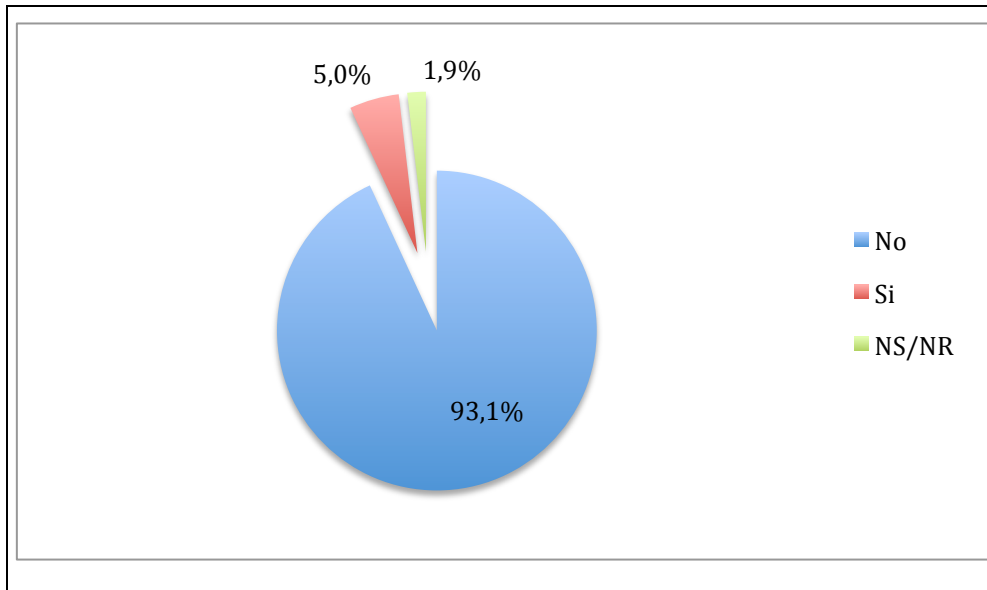


Tabla 27. ¿Practica habitualmente meditación trascendental?

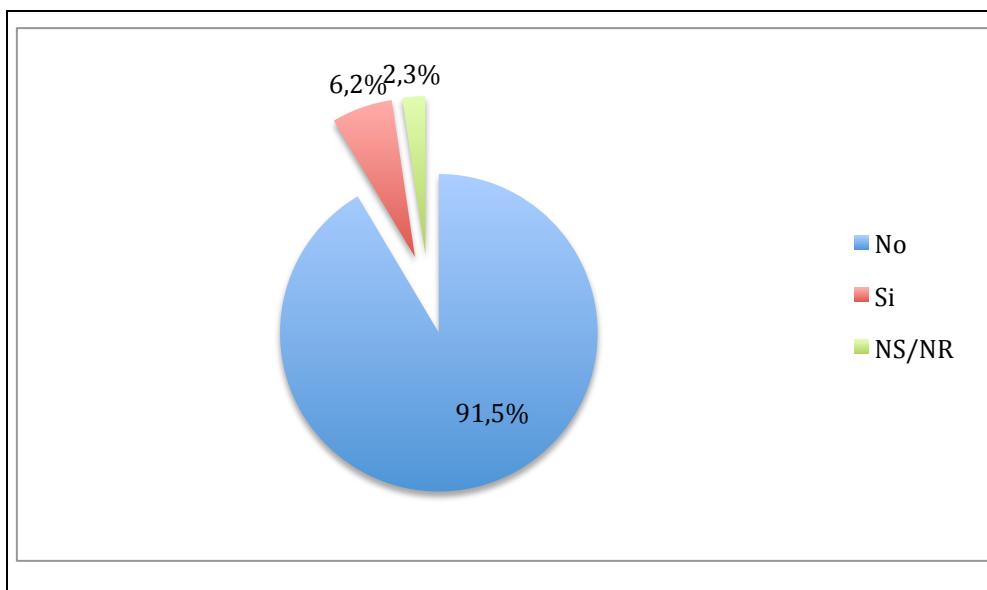


Tabla 28. ¿Practica habitualmente yoga? / distribución por religión

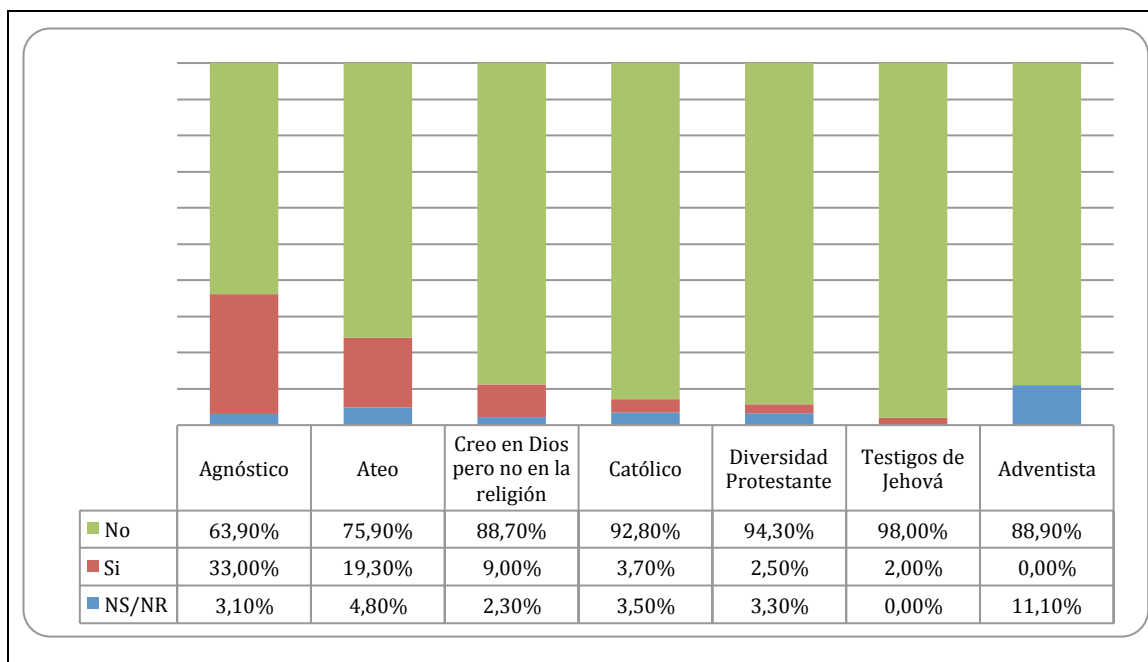
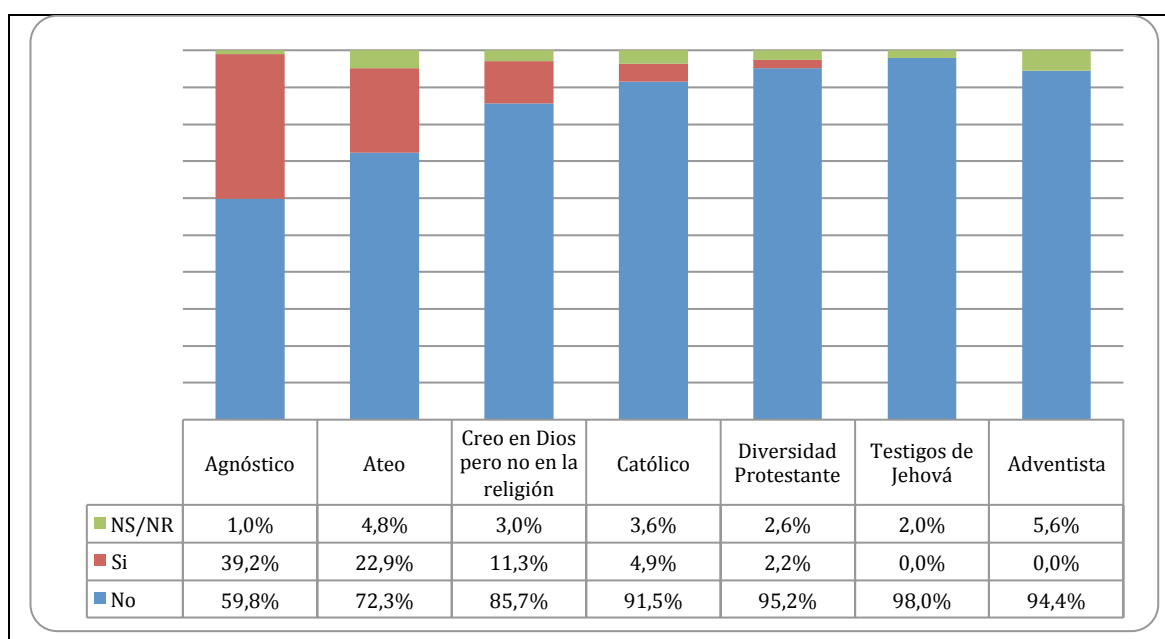


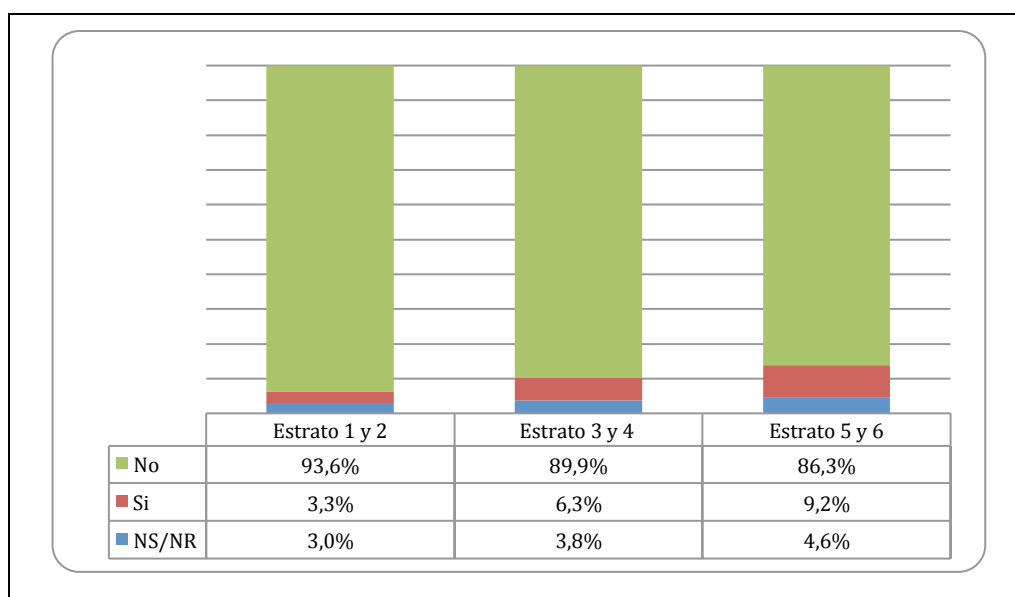
Tabla 29 ¿Practica habitualmente meditación trascendental? / distribución por religión



La práctica del yoga y de la meditación trascendental aumentan en los estratos socioeconómicos altos —ver: Tabla 30 y Tabla 31— y en los sectores sociales con mayor nivel educativo —ver: Tabla 32 y Tabla 33—. Si bien estos sectores han superado las angustias propias de la precariedad económica, están expuestos a las presiones psicológicas del mundo laboral y de la vida urbana. Según Hervieu-Léger, las

terapias de la nebulosa místico-esotérica son funcionales al mantenimiento del sistema social, puesto que proveen al sujeto de técnicas que le permiten hacer llevaderas las tensiones sociales, y le ayudan a seguir siendo «productivo» a pesar de ellas.³⁴² Además, la nebulosa místico-esotérica pone a disposición del consumidor religioso una amplia gama de técnicas orientadas a «mantener la armonía» entre el cuerpo y la mente, cultivar la salud y la belleza, y prolongar la juventud. Todos estos constituyen valores que se han generalizado en la sociedad de consumo.³⁴³

Tabla 30. ¿Practica habitualmente yoga? / distribución por estrato



³⁴² Ibid. (HERVIEU-LÉGER, 1999) p. 163.

³⁴³ Sobre la generalización de los valores como proceso asociado a la secularización ver el marco teórico, específicamente el apartado: [1.3.1.1.3 La generalización.](#)

Tabla 31. ¿Practica habitualmente meditación trascendental? / distribución por estrato

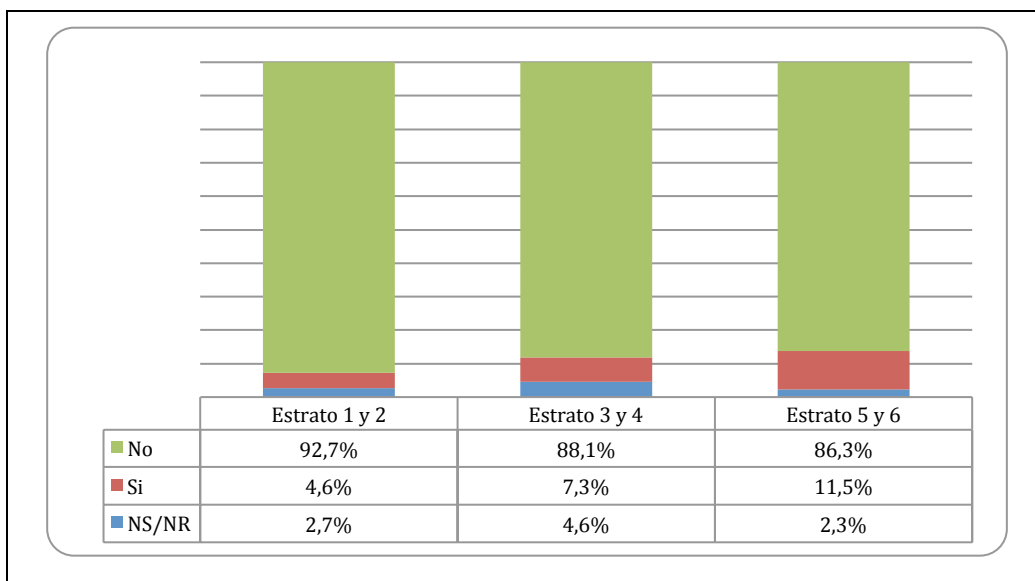


Tabla 32. ¿Practica habitualmente yoga? / distribución por nivel educativo

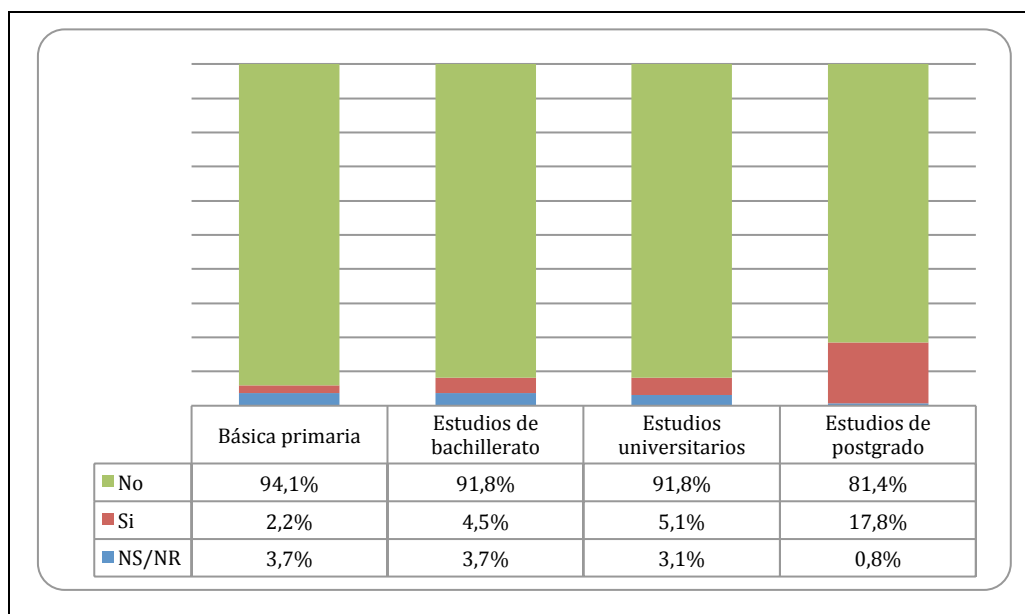
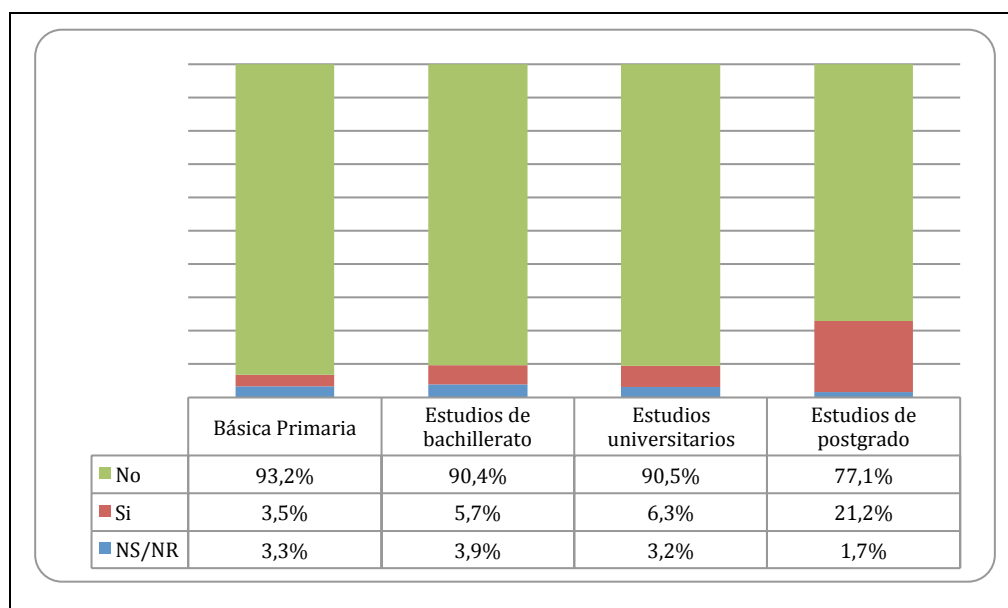


Tabla 33. ¿Practica habitualmente meditación trascendental? / distribución por nivel educativo



Si bien, las prácticas de la nebulosa místico-esotérica escapan a los indicadores típicos que buscan medir la importancia de la religión —como por ejemplo, el número de miembros que registran las iglesias y la frecuencia con que los creyentes asisten a servicios religiosos—³⁴⁴ no se debe exagerar su carácter subjetivo. Ya que estas prácticas —como cualquier otro sistema de creencias— dependen para su plausibilidad de un «régimen de validación comunitaria del creer».³⁴⁵ En otras palabras, las creencias sólo pueden ser sostenidas subjetivamente en la medida en que el creyente pueda interactuar con otras personas que las comparten. Este proceso implica algún tipo de adhesión a un grupo. En la actualidad, los procesos de interacción propios de la nebulosa místico-esotérica no ocurren necesariamente cara a cara, pueden darse «virtualmente», gracias a los medios masivos de comunicación. De esta manera, la nebulosa místico-esotérica también promueve la formación de comunidades y redes sociales, donde prosperan formas de solidaridad y procesos de construcción de capital social.

³⁴⁴ LUKCMANN, Thomas. *The Invisible Religion, The Problem of Religion in Modern Society*. Nueva York: Mac Millan, 1967.

³⁴⁵ HERVIEU-LÉGER, 1999, op. cit. p. 184.

La nebulosa místico-esotérica se organiza también como un «mercado esotérico» a gran escala. Este corresponde a una amplia oferta de productos mágico-religiosos a través de librerías y tiendas esotéricas y naturistas. Este tipo de tiendas ofrece desde Biblias y métodos de superación personal, hasta objetos mágicos provenientes de diversas tradiciones religiosas. El mercado esotérico es afín a la importancia que la nebulosa místico-esotérica le otorga a la elección individual. Puesto que le permite a los consumidores combinar a su gusto los diversos métodos y productos mágico-religiosos. Aunque en apariencia esta oferta está completamente fragmentada, las diversas librerías y tiendas esotéricas, y los restaurantes y tiendas vegetarianas, se organizan en asociaciones y ferias con el fin de atraer a un mayor número de clientes.³⁴⁶ El mercado esotérico circula también por los medios masivos de comunicación. El canal de televisión *Signos*, «el primer y único canal esotérico colombiano», anuncia: «las 24 horas del día nuestros astrólogos y psíquicos están esperando para que hagas tu consulta». Entre los servicios que ofrece este canal se encuentran: la «lectura del tarot», la elaboración de «la carta astral», y servicios «adivinatorios» por medio del *i-ching* y la numerología.³⁴⁷

La nebulosa místico-esotérica y las nuevas versiones pentecostales urbanas comparten diversas afinidades. Ambos son movimientos híbridos, donde se debilita la separación entre la fe cristiana y otras tradiciones religiosas como el hinduismo, el budismo y las tradiciones indígenas. Unos y otros predicán el ascenso social y la prosperidad económica como aspectos asociados a la espiritualidad. Consideran que la prosperidad económica se puede alcanzar por medio de una actitud mental —por medio de la fe o de la actitud mental positiva—. Valorán el cuerpo y lo cultivan para la salud y la belleza. Para este propósito, promueven terapias y hábitos encaminados a mantener un estilo de vida saludable.³⁴⁸ Por lo tanto, constituyen ofertas religiosas de tipo intramundano, que persiguen los mismos fines aunque por diferentes medios. En otras palabras, priorizan el bienestar y la felicidad en este mundo sobre la salvación en el más allá. En el fondo, la nebulosa místico-esotérica y el movimiento pentecostal comparten un mismo principio ético: la transformación de la sociedad sólo es posible como producto de la

³⁴⁶ RAMÍREZ, Yenny. *Subjetividad y procesos sociales en la nueva era*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2008, Unpublished, pp. 22-23.

³⁴⁷ Disponible en: <<http://www.tvsignos.com/>> (18 de mayo de 2010).

³⁴⁸ SILVEIRA CAMPOS, Leonildo. *Teatro, templo y mercado*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2000, p. 43.

transformación de los individuos. En este sentido, para los conversos la reorganización de su propia vida alrededor de un sistema de creencias —la reorganización subjetiva de su mundo— es el primer paso y el más importante para la reorganización objetiva —universal— del mundo.³⁴⁹

3.1.6 Pluralización religiosa y pluralismo social

El 12.3% de la población se siente discriminada —frecuente u ocasionalmente— por causa de sus creencias religiosas —ver: Tabla 34—. Sin embargo —como se observa en la Tabla 35—, este porcentaje aumenta drásticamente entre las minorías religiosas. Por ejemplo, el 66.7% de los testigos de Jehová se sienten discriminados frecuente u ocasionalmente. Este fenómeno parece estar relacionado con algunas prácticas de los testigos de Jehová que pueden ser consideradas «contraculturales» en referencia al carácter mayoritario del cristianismo católico. Por ejemplo, los testigos de Jehová no celebran la navidad, ni los cumpleaños, no practican transfusiones sanguíneas, no rinden homenaje a los símbolos patrios, ni participan en las fiestas nacionales. En menor medida, todos los demás NMR, los ateos y los agnósticos se sienten víctimas de discriminación por causa de sus creencias.

Algunas investigaciones en torno a las dinámicas religiosas en los colegios de Bogotá muestran que las minorías religiosas siguen siendo víctimas de discriminación, tanto en los colegios católicos, que constituyen un porcentaje importante del sistema educativo de la ciudad, como en los colegios del Estado. Por ejemplo, un porcentaje importante de los maestros de religión admite tener un trato preferencial con los estudiantes de su misma confesión religiosa. Esto se traduce, generalmente, en favoritismo por los estudiantes católicos.³⁵⁰

Así, si bien el proceso de pluralización religiosa ha permitido el reconocimiento de los derechos de algunas minorías religiosas, especialmente de las minorías protestantes,

³⁴⁹ HERVIEU-LÉGER, Danièle. *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*. París: Flammarion, 1999, p. 145.

³⁵⁰ MAGENDZO, Abraham (Coor.). *Hacia una educación religiosa pluralista. Estudio diagnóstico de la educación religiosa en Chile y Colombia*. Santiago de Chile: ICER - Universidad Academia de Humanismo Cristiano - Gráfica LOM, 2008. CASTIBLANCO Liliana y GÓMEZ Laura. *La clase de religión en Bogotá: un acercamiento cualitativo a las prácticas y dinámicas de la clase*. Monografía en sociología, Universidad Nacional de Colombia, 2008.

subsisten mecanismos de discriminación por parte de las mayorías católicas hacia las minorías religiosas y entre las minorías religiosas entre sí. Estos mecanismos afectan, sobre todo, a los testigos de Jehová, a los agnósticos y a los ateos.

En conclusión, la pluralización religiosa no se traduce necesaria e inmediatamente en la instauración de una situación de pluralismo social. Es decir, en una situación donde todas las ofertas religiosas y de sentido gocen del mismo reconocimiento, derechos y estatus. Por el contrario, todas las minorías religiosas en Colombia, incluyendo los no creyentes, mantienen luchas por su legitimidad y por el reconocimiento de sus derechos.

Tabla 34. ¿Se ha sentido discriminado a causa de sus creencias religiosas?

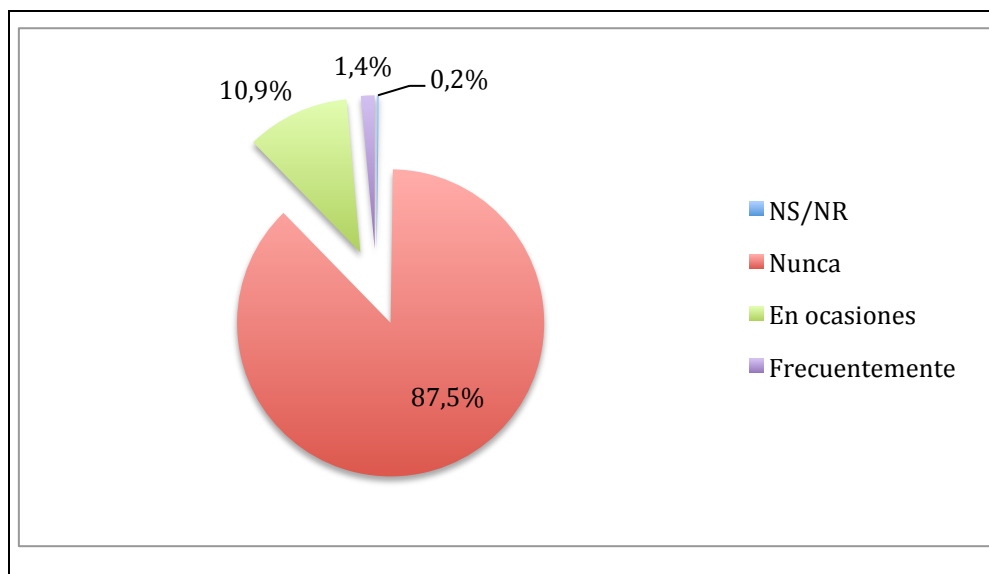
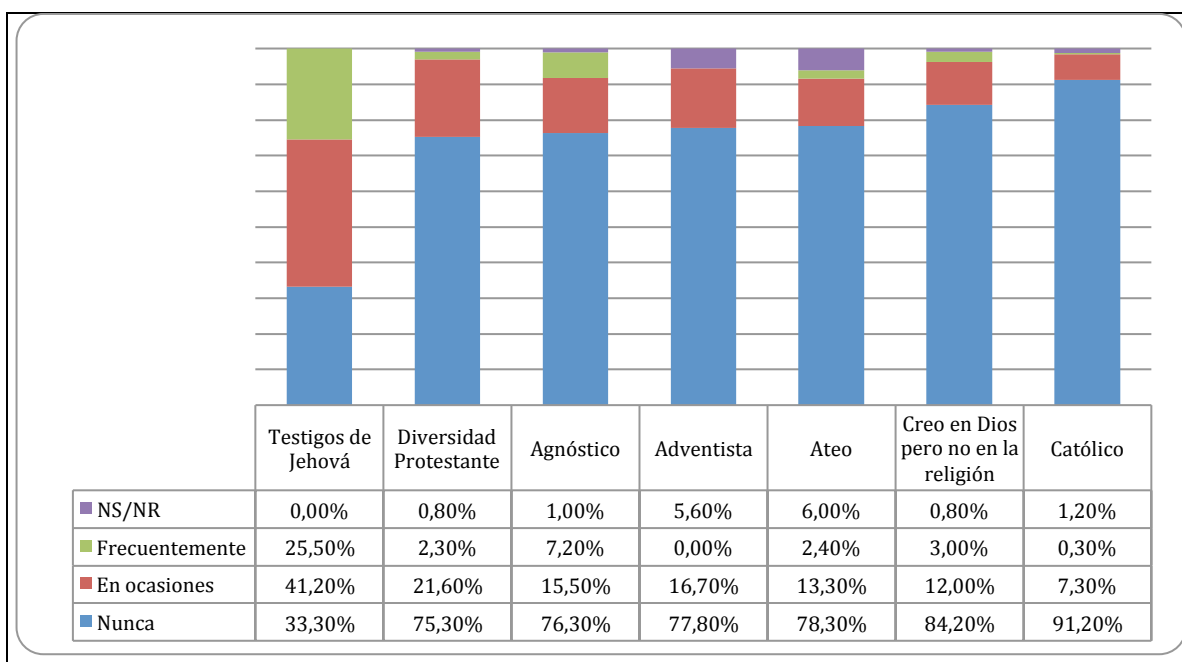


Tabla 35. ¿Se ha sentido discriminado a causa de sus creencias religiosas? / distribución por filiación religiosa



La posibilidad de legalizar el matrimonio entre personas del mismo sexo encuentra una alta resistencia entre la población colombiana, fenómeno comprensible, en tanto ésta sigue siendo una sociedad mayoritariamente católica. El 66.7% de los encuestados se opone a la legalización del matrimonio entre homosexuales. No obstante, este porcentaje aumenta considerablemente entre los NMR. Por ejemplo, el 94.1% de los testigos de Jehová, el 88.9% de los adventistas, y el 83.1% de los protestantes, se oponen a la legalización del matrimonio entre personas del mismo sexo. Por el contrario, la mayoría de ateos y agnósticos manifiesta estar de acuerdo con esta posibilidad. La legalización de la adopción de hijos por parte de parejas homosexuales encuentra una oposición aún mayor. El 80.8% de los encuestados se opone a esta iniciativa. Siguiendo las mismas tendencias del caso anterior, la oposición aumenta en los NMR y disminuye ostensiblemente entre ateos y agnósticos.³⁵¹

Entre todas las iniciativas sugeridas por la encuesta, la que encontró mayor oposición fue la posibilidad de la completa legalización del aborto, iniciativa rechazada por el 90.9% de la población —actualmente, el aborto es legal en Colombia en tres situaciones

³⁵¹ Ver Anexo 18: Posición de los colombianos frente a la legalización del matrimonio entre homosexuales.

específicas: en caso de violación, de malformación del feto y cuando el embarazo es de alto riesgo—. Siguiendo las mismas tendencias, la oposición a la completa legalización del aborto aumenta entre las minorías religiosas y disminuye entre ateos y agnósticos.³⁵²

Sin embargo, la posición de la sociedad colombiana frente a todos estos temas está cambiando. Es sobre todo entre los jóvenes, en los estratos socioeconómicos altos y entre las personas con mayor nivel educativo donde se está gestando una actitud de mayor tolerancia hacia las minorías sexuales —LGBT: lesbianas, gays, bisexuales y transexuales— y donde la completa legalización del aborto goza de mayor aceptación.³⁵³ En tanto estos sectores mantienen una mayor autonomía frente a las orientaciones morales de la Iglesia católica y frente a los valores cristianos, constituyen sectores sociales más secularizados.

Sin embargo, tanto católicos como fieles a los NMR se oponen a la secularización, en tanto mundanización de la sociedad.³⁵⁴ Es decir, se oponen al avance y a la generalización de valores que no se sustentan en los dogmas cristianos. La migración fluida de católicos hacia los NMR ha sido posible, justamente, gracias a este núcleo de valores compartidos.

3.1.7 Ciencia y religión

Tal y como se puede observar en la Tabla 36, el 23.6% de los encuestados afirma creer en la teoría de la evolución de Darwin, el 56.9% la rechaza, y el 19.5% se ubica en la categoría NS/NR. Como en los casos anteriores, la teoría de la evolución encuentra mayor oposición entre los NMR —ver: Tabla 37—, fenómeno que constituye además un indicador del carácter fundamentalista del protestantismo colombiano. Asimismo, y como era de esperarse, la teoría de la evolución encuentra mayor aceptación entre no creyentes —ateos y agnósticos—, y entre quienes dicen «creer en Dios pero no en la religión».

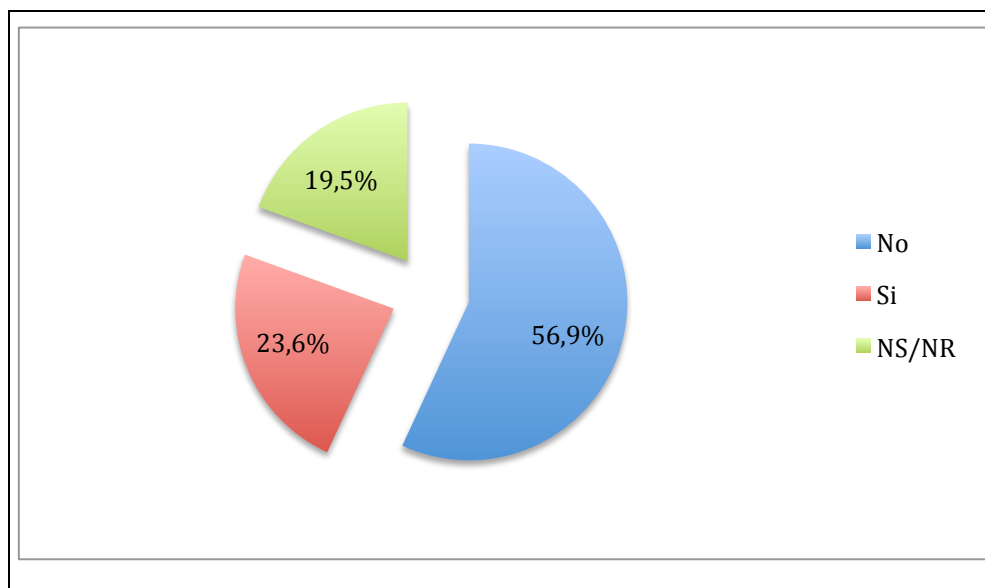
³⁵² Ver Anexo 19: Posición de los colombianos frente a la completa legalización del aborto.

³⁵³ Ver Anexo 18: Posición de los colombianos frente a la legalización del matrimonio entre homosexuales; y Anexo 19: Posición de los colombianos frente a la completa legalización del aborto.

³⁵⁴ Sobre la mundanización como parte del paradigma de la secularización ver el marco teórico, específicamente el apartado: [1.3.1.3 La mundanización](#).

La teoría de la evolución goza de mayor acogida entre los jóvenes, en los estratos socioeconómicos altos y en los sectores con mayor nivel educativo,³⁵⁵ fenómeno que da cuenta de un proceso paulatino de racionalización y «cientifización» de estos sectores sociales.³⁵⁶ En otras palabras, los sectores sociales más educados tienden a privilegiar el conocimiento científico sobre los dogmas religiosos cuando estos entran en conflicto.

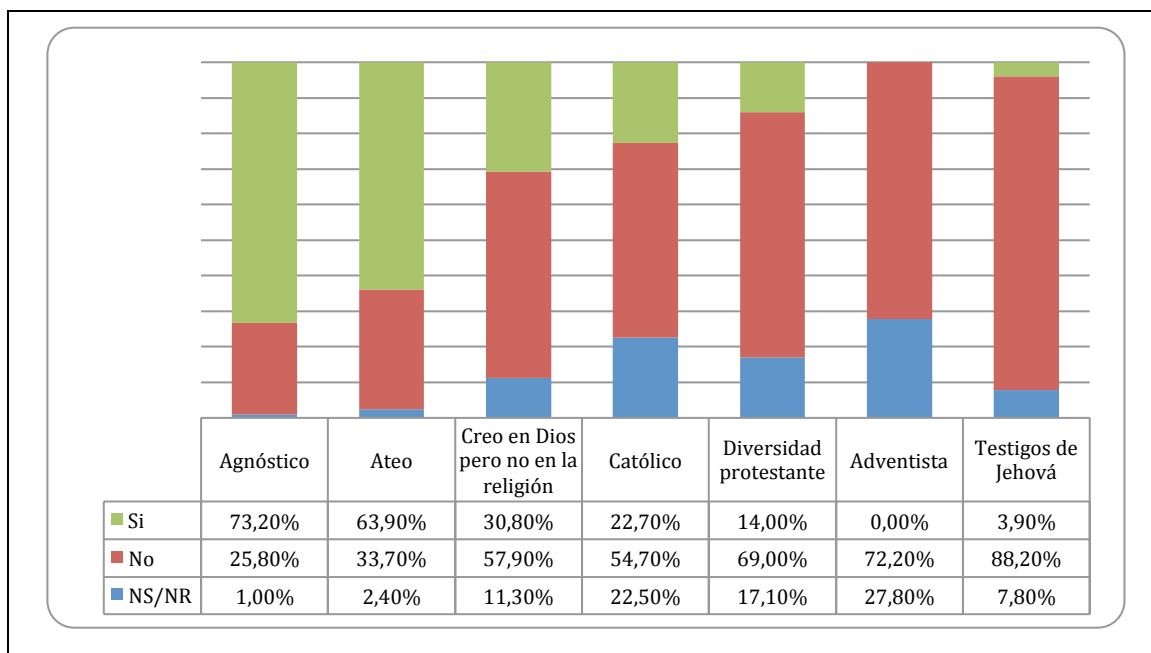
Tabla 36. ¿Cree usted en la teoría de la evolución de Darwin?



³⁵⁵ Ver Anexo 20: Posición de los colombianos frente a la teoría de la evolución de Darwin.

³⁵⁶ La científización hace parte del paradigma de la secularización. Es el proceso mediante el cual la ciencia desplaza a la religión en tanto forma de saber dominante, al mismo tiempo que problematiza los contenidos religiosos. Ver el marco teórico, específicamente el apartado: [1.3.1.2](#) La racionalización. Ver también: TSCHANNEN, Olivier. *Les théories de la sécularisation*. Ginebra: Droz, 1992, p. 67.

Tabla 37 ¿Cree usted en la teoría de la evolución? / distribución por filiación religiosa



3.2 TIPIFICACIÓN DE LOS ACTORES QUE COMPITEN EN EL CAMPO RELIGIOSO

En el campo religioso colombiano, las luchas por la legítima autoridad religiosa son protagonizadas por dos tipos ideales de actores. El primero es el sacerdote católico, administrador legal-burocrático del capital religioso acumulado por la Iglesia católica. Según Weber y Troeltsch, la iglesia, en tanto tipo ideal, se caracteriza por ser una comunidad multitudinaria y abierta, que tiene relaciones fluidas con la sociedad, cuenta con el respaldo del aparato político y ha alcanzado un considerable nivel de burocratización. Todos o la gran mayoría de los miembros de la iglesia han nacido en el seno de su tradición, es decir, han heredado la filiación religiosa.³⁵⁷ En Colombia, la Iglesia católica es la única institución que obedece a esta definición típico ideal.

³⁵⁷ WEBER, Max. *Ensayos sobre sociología de la religión*. Madrid: Taurus, 1983. TROELTSCH, Ernst. *The Social Teaching of the Christian Churches*. Nueva York: Harper and Row, 1960.

El segundo actor es el líder religioso carismático —tipo profeta, de acuerdo a la definición de Bourdieu—. ³⁵⁸ El líder carismático emprende iniciativas sectarias con miras a la desmonopolización del control que ostenta la iglesia sobre los bienes simbólicos de salvación. El líder carismático y su secta cuestionan la autoridad burocrática del sacerdote. Según Weber y Troeltsch, la secta se caracteriza por la adscripción voluntaria de sus fieles, quienes participan activamente en el grupo después de una experiencia de conversión. ³⁵⁹ Para Willaime, las sectas se organizan de acuerdo al modelo «asociativo carismático». Es decir, constituyen grupos de asociación voluntaria que se organizan alrededor de un líder carismático cuya autoridad reconocen como legítima. ³⁶⁰ El líder carismático no se distingue de los laicos por su nivel educativo, formación profesional, ni tradición sacerdotal, sino por su autoridad natural o carisma. Su éxito depende, por lo tanto, de su capacidad para atraer fieles que certifiquen su carisma.

En tanto, el líder carismático debe «conquistar» y «reconquistar» constantemente la fidelidad de sus seguidores, se ve presionado a: 1) dar muestras de su poder sobre las enfermedades y los demonios; 2) certificar la autenticidad de su «llamado al ministerio»; 3) mantener —o aparentar— la coherencia entre el mensaje que predica y su estilo de vida; 4) dar muestras de su capacidad para comunicarse con Dios y conocer sus designios —actuar como profeta, adivino o vidente—; 5) demostrar su poder de persuasión por medio de la oratoria y el manejo de las masas. Aunque el líder carismático no debe necesariamente ostentar todas estas cualidades, debe demostrar algunas de ellas con miras a validar y revalidar su autoridad.

Teniendo en cuenta que la conversión constituye una experiencia fundamental en la dinámica de la secta, el «convertido» es un actor importante del campo religioso. Según Hervieu-Léger, el convertido «tiende a imponerse como la figura ejemplar del creyente» y toda experiencia religiosa «auténtica» se asocia con un proceso de conversión. ³⁶¹

³⁵⁸ BOURDIEU, Pierre. «Genèse et structure du champ religieux». *Revue française de sociologie*, diciembre 1971, n° 12, pp. 295-334.

³⁵⁹ WEBER, 1964, op. cit. Vol. 1. pp. 895, 932. TROELTSCH, Op. cit. 1960, pp. 993.

³⁶⁰ WILLAIME, Jean-Paul. *Sociologie du protestantisme*. París: Presses Universitaires de France, 2005, pp. 42-43.

³⁶¹ HERVIEU-LÉGER, 1999, op. cit. p. 147.

En el contexto latinoamericano, las conversiones ocurren, por lo general, en momentos de quiebre existencial, situaciones límite o situaciones anómicas. Por lo tanto, desempleados, desplazados, divorciados y adictos, son más sensibles a esta experiencia. Desde la propia subjetividad del creyente, la conversión le permite ordenar su vida y dotarla de sentido. Así, el esquema clásico de testimonio del converso está compuesto por tres partes: 1) «un antes» triste, trágico o caótico, 2) la experiencia de conversión, 3) «un después» caracterizado por la «plenitud de sentido».³⁶²

La conversión constituye, además, el principal requisito para pertenecer a la secta. Es, por lo tanto, la puerta de entrada a una nueva familia: la comunidad de fieles o de «elegidos». En este sentido, la conversión se traduce en un compromiso de militancia. En otras palabras, el converso asume el imperativo de compartir con otros la experiencia que ha vivido, convencido de la autenticidad del camino de salvación que ha elegido. El converso se transforma así en un activista religioso comprometido con el «buen testimonio» —debe demostrar evidencias de su cambio de vida— y con el proselitismo religioso. En esta dinámica, la secta suele involucrar todos o la gran mayoría de los aspectos de la vida de los conversos, constituyéndose, por lo general, en una institución de tipo voraz.³⁶³

Con el fin de evitar la carga valorativa del término secta en su acepción popular, el presente análisis denomina las sectas como «Nuevos Movimientos Religiosos» (NMR). Los NMR son nuevos, en tanto su participación en las luchas del campo religioso colombiano es relativamente reciente. Tal vez, la única excepción la constituye la Iglesia presbiteriana presente en Colombia desde mediados del siglo XIX.

3.2.1 La Iglesia católica

La Iglesia católica sigue siendo la organización religiosa más importante del país, goza del mayor número de fieles, y su reproducción ha sido favorecida por una amplia tradición y por la inercias propias de la hegemonía que ha mantenido sobre el campo cultural a lo largo de la historia de Colombia. De acuerdo a las bases de datos de las diferentes diócesis, existen cerca de cinco mil parroquias católicas en territorio

³⁶² *Ibíd.* (HERVIEU-LÉGER, 1999) p. 131.

³⁶³ COSER, Lewis. *Las instituciones voraces*. México: Fondo de Cultura Económica, 1978.

colombiano.³⁶⁴ Sin embargo, sumando los conventos, las capellanías, las comunidades de base y los grupos de oración, el número de los lugares dedicados al culto católico es mucho mayor. En conclusión, la Iglesia católica es la organización religiosa con mayor número de sedes en Colombia.

El capital religioso acumulado por la Iglesia católica está objetivado también en una imponente infraestructura material, que consta de: templos, catedrales, colegios, universidades, seminarios, conventos, hospitales, edificios administrativos, orfanatos, asilos, empresas editoriales, periódicos, emisoras de radio y canales de televisión, entre otros. Todos estos constituyen medios materiales al servicio de la reproducción de la hegemonía católica en el campo religioso.

La infraestructura católica es administrada por la diferentes diócesis y por las diversas comunidades católicas. Existen más de 50 órdenes religiosas católicas, tanto masculinas como femeninas, desarrollando labores en territorio colombiano.³⁶⁵ Entre éstas se destacan: los jesuitas, los dominicos, los franciscanos y los lasallistas —Hermanos de La Salle—, en tanto controlan buena parte de sistema educativo católico colombiano y, por esta vía, siguen influyendo sobre un sector importante de la población.

Como ya se ha señalado, el campo educativo estuvo dominado a lo largo de la mayor parte de la historia de Colombia por la Iglesia católica. Hasta hoy, el conjunto de centros educativos católicos —incluyendo escuelas de educación primaria, colegios y universidades— constituye el sistema de educación de capital privado más importante de Colombia. Entre las más de 20 universidades católicas que funcionan en el país³⁶⁶ se destacan las universidades pontificias —Javeriana y Bolivariana— y la Universidad Santo Tomás —la universidad más antigua de Colombia, fundada por los dominicos en 1580—. Además, el Colegio San Carlos, la Universidad del Rosario (fundada en 1653) y los centros educativos de los jesuitas —Colegio Mayor de San Bartolomé (1604) y Universidad Javeriana (1623)— han formado buena parte de la élite política del país.³⁶⁷

³⁶⁴ Ver Anexo 41: Número de lugares dedicados al culto en Colombia.

³⁶⁵ Ver Anexo 24: Algunas órdenes religiosas católicas presentes en Colombia.

³⁶⁶ Ver Anexo 25: Algunas universidades católicas en Colombia.

³⁶⁷ Ver Anexo 26: Algunos colegios católicos en Colombia.

Sin embargo, en la actualidad, el conjunto del sistema educativo católico equivale a una parte menor del sistema educativo colombiano. Por ejemplo, menos del 10% de las universidades que funcionan en Colombia son católicas.³⁶⁸ Además, el listado de las universidades más prestigiosas del país está dominado por las universidades públicas — Universidad Nacional, Universidad de Antioquia, Universidad del Valle, entre otras— y por algunas universidades privadas no confesionales —como la Universidad de los Andes y la Universidad del Norte (Barranquilla)—. Este listado sólo incluye una universidad católica: la Pontificia Universidad Javeriana.³⁶⁹ Estas cifras son evidencia de la autonomización del sistema educativo del monopolio católico. Es decir, dan cuenta de la secularización de la sociedad colombiana.

La Iglesia católica mantiene unas relaciones privilegiadas con el Estado colombiano. Por ejemplo, desde 1902, el país es consagrado anualmente al Sagrado Corazón de Jesús. Por medio de este ritual, la Iglesia católica ha legitimado a los gobiernos de turno, al mismo tiempo, que se ha legitimado ella misma, en tanto Iglesia oficial. Aunque la consagración del país al Sagrado Corazón de Jesús dejó de ser oficial en 1994 —por fallo de la Corte Constitucional que consideró este ritual incompatible con la Constitución de 1991—, se sigue celebrando con la participación de altos dignatarios del gobierno, ahora constituye un mecanismo que le permite a la Iglesia católica reproducir en el imaginario social la idea del catolicismo como «religión de los colombianos». Hasta el día de hoy, los colombianos se refieren a Colombia con el título «del país del Sagrado Corazón», especialmente cuando buscan subrayar el carácter conservador, católico y mágico de la cultura colombiana.

³⁶⁸ En Colombia existen actualmente 283 universidades —32 públicas y 251 privadas— y alrededor de 20 universidades católicas. El tiempo.com. La cuestionada reforma educativa. Por: Felix Manzur Jattin [en línea]. Disponible en: <http://www.eltiempo.com/opinion/columnistas/otroscolumnistas/la-cuestionada-reforma-educativa_9183578-4> (17 de Abril de 2011). Ver también:

<http://menweb.mineduacion.gov.co/seguimiento/estadisticas/principal.php?begin=1&seccion=13&id_categoria=1> (2 de marzo de 2011).

³⁶⁹ Sobre las mejores universidades de Colombia ver:

<http://www.guiaacademica.com/educacion/personas/cms/colombia/noticias_academicas/2010/ARTICULO-WEB-EEE_PAG-8788421.aspx> ;

<http://es.wikipedia.org/wiki/Clasificación_académica_de_universidades_de_Colombia> (2 de marzo de 2011).

Por otro lado, sobreviven como legítimas prácticas que indican que el Estado privilegia a la Iglesia católica, y que la sociedad la observa como la iglesia oficial. Aún se mantienen los altares a las imágenes católicas en los colegios y escuelas públicas, y en numerosos edificios del Estado. Diversas ceremonias públicas, especialmente en las zonas rurales, se siguen acompañando de misas católicas. Los capellanes de cárceles, colegios y universidades públicas siguen siendo sacerdotes católicos. Y hasta hoy, periodistas y políticos reservan el calificativo de «la Iglesia» para referirse a la Iglesia católica.

Sin embargo, la mejor expresión del carácter privilegiado de la Iglesia católica es el Concordato entre el Estado colombiano y la Santa Sede. Éste, si bien fue reformado para adaptarlo a los cambios legales que representó la implementación de la Constitución de 1991, se mantiene vigente. Gracias al Concordato, el Estado exonera de impuestos a «los edificios destinados al culto, las curias diocesanas, las casas episcopales y cúrales y los seminarios». Además, todos los centros de educación primaria y secundaria, inclusive las escuelas y colegios del Estado, están obligados a ofrecer un curso de religión de tipo confesional católico, aunque los estudiantes no están obligados a seguirlo.

En el desarrollo del derecho que tienen las familias católicas de que sus hijos reciban educación religiosa acorde con su fe, los planes educativos, en los niveles de primaria y secundaria, incluirán en los establecimientos oficiales enseñanza y formación religiosa según el Magisterio de la Iglesia. Para la efectividad de este derecho, corresponde a la competente autoridad eclesiástica suministrar los programas, aprobar los textos de enseñanza religiosa y comprobar cómo se imparte dicha enseñanza.³⁷⁰

En las zonas urbanas periféricas y en las zonas rurales de colonización donde el Estado es débil, la Iglesia católica asume funciones propias del Estado. Según la Conferencia Episcopal de Colombia, en los últimos años las misiones católicas han construido «50 hospitales, 600 escuelas, 2.000 kilómetros de caminos y carreteras» en las regiones más

³⁷⁰ Acuerdo de 20 de noviembre de 1992 entre la Santa Sede y la República de Colombia, con el cual se introducen modificaciones al Concordato de 12 de julio de 1973 [en línea]. Disponible en: http://books.google.com/books?id=SKuZJ8QkA54C&pg=PA343&lpg=PA343&dq=concordato+en+colombia&source=bl&ots=E0jlxeVLFA&sig=A1jfZGFw4Pwp0K38FIXmji8xB7I&hl=es&ei=y0AsTbXKKOKM4gaX5qiECw&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=7&ved=0CD4Q6AEwBjgK#v=onepage&q=concordato%20en%20colombia&f=false (11 de enero de 2011).

aisladas del país.³⁷¹ Además, la Iglesia católica ayuda a suplir las deficiencias del Estado por medio de una amplia oferta de servicios caritativos. El Secretariado Nacional de Pastoral Social Cáritas desarrolla programas de seguridad alimentaria, proyectos para la defensa de los derechos humanos y suministra atención humanitaria a las víctimas del conflicto armado.³⁷²

En la actualidad, la Iglesia católica es abanderada de la defensa de la vida, de los derechos humanos y de la «búsqueda de la paz». Entre los programas que desarrolla en estas áreas se destacan: La Pastoral Para la Paz, el Programa de Desarrollo y Paz del Magdalena Medio (PDPMM), el Programa para el Desarrollo y la Paz (PRODEPAZ) y el Programa de Desarrollo y Paz de los Montes de María. En las regiones donde el Estado es débil, el sacerdote católico sigue siendo una de las figuras de mayor autoridad. Esto le permite actuar como líder comunitario y como vocero de la población frente a instancias de poder, tanto legales, como ilegales.³⁷³

3.2.2 El catolicismo popular

Tal y como los señala Parker, en América Latina ser católico no significa necesariamente compartir los dogmas y las posiciones del catolicismo institucional. Por el contrario, buena parte de los católicos latinoamericanos son «católicos populares».³⁷⁴ El catolicismo popular es un catolicismo híbrido, que articula elementos provenientes de las tradiciones indígenas y de las religiones africanas con elementos propios del catolicismo oficial. Sin embargo, el catolicismo popular no se inscribe en ruptura, sino en continuidad con el catolicismo institucional, y ambos coexisten en la cultura latinoamericana. Por lo tanto, el catolicismo popular en lugar de negar el catolicismo oficial contribuye a legitimarlo.³⁷⁵

³⁷¹ Disponible en: <<http://www.cec.org.co/index.shtml?x=22587>> (9 de enero de 2011).

³⁷² Disponible en: <<http://pastoralsocial.org/proyectos-pastoral-social.html>> (7 de enero de 2011).

³⁷³ RAMÍREZ, Laura Camila. Iglesia católica: Acercamientos y diálogos de paz de la jerarquía eclesiástica con grupos armados al margen de la ley en Colombia (1994-2006). Tesis de maestría en estudios políticos, Universidad Nacional de Colombia, 2009, pp. 223.

³⁷⁴ PARKER, Cristián. *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 98.

³⁷⁵ ROSERO MORALES, José Rafael. *Culturas religiosas e identidades en el Cauca*. Popayán: Universidad del Cauca, 2009, p. 30.

El catolicismo popular cambia en función al contexto social en el que prospera. Esto genera una amplia gama de posibilidades respecto a lo que significa «ser católico». Por ejemplo, es posible adjetivar el catolicismo como indígena, africano y campesino. Así como, clasificar el catolicismo urbano en relación con las clases sociales. No obstante, las diversas expresiones del catolicismo popular comparten un núcleo de prácticas. Como todos los católicos, los católicos populares practican los sacramentos —el bautismo, la primera comunión, el matrimonio y los funerales—. Aún en los contextos urbanos, estos rituales facilitan la integración social y promueven dinámicas de solidaridad. Por otro lado, por su carácter híbrido, el catolicismo popular logra re-significar y actualizar los rituales católicos.³⁷⁶

El catolicismo popular es de carácter mágico. Los católicos populares consideran que por medio de determinados rituales —novenas, promesas y romerías— es posible disfrutar del favor de un panteón de divinidades menores —entre las que se encuentran: los diversos cristos, las vírgenes, los santos y las almas de los muertos «las benditas almas» o «almas del purgatorio»—. Estas prácticas no implican necesariamente la mediación de un sacerdote.

En Colombia, abundan los altares a santos y vírgenes que se erigen en las casas de familia, centros educativos y lugares públicos. El 62.9% de los colombianos es devoto a la Virgen María, y el 30.6% mantiene devoción por algún santo.³⁷⁷ Según las jerarquías católicas, hay cerca de 4.000 grupos marianos en Colombia.³⁷⁸ Además, los católicos acuden frecuentemente a objetos mágicos —medallas, escapularios, ramos bendecidos y agua bendita— para atraer la buena suerte.

El catolicismo popular privilegia la expresión de las emociones sobre el aprendizaje de los dogmas. Por ejemplo, las fiestas patronales dan lugar al desahogo y a la catarsis

³⁷⁶ MARZAL, Manuel. *Tierra encantada: tratado de sociología religiosa*. Madrid: Trotta, 2002, pp. 316-331, 381.

³⁷⁷ Ver Anexo 21: Tendencias de los colombianos respecto a la veneración de vírgenes y santos.

³⁷⁸ Eltiempo.com. Ahora Colombia es el país del Sagrado Corazón de Jesús y del Inmaculado Corazón de María. Por: José Alberto Mojica [en línea]. Disponible en: <http://www.eltiempo.com/vidadehoy/2008-10-11/ahora-colombia-es-el-pais-del-sagrado-corazon-de-jesus-y-del-inmaculado-corazon-de-maria_4598684-1> (11 de octubre de 2008).

colectiva, constituyendo mecanismos de liberación frente a las dificultades propias de la exclusión social.³⁷⁹

Las fiestas patronales tienen un carácter local, se celebran en las fechas del santo patrono del pueblo y constituyen la fiesta más importante de cada población. No sólo cumplen funciones religiosas, sino también recreativas, económicas e incluso políticas. Por ejemplo, promueven la integración social, permiten la redistribución de la riqueza, y refuerzan la memoria y la identidad regional.³⁸⁰ Entre las fiestas patronales más importantes en Colombia se destacan la fiesta de San Pedro en Huila y de San Pacho — San Francisco de Asís— en el departamento del Choco.

Según Sánchez, la fiesta de San Pacho es un espacio para la reproducción y la reivindicación de la cultura negra —el Choco en el Pacífico colombiano es una de las regiones con mayor población afrodescendiente del país—. La mayor parte de la fiesta tiene lugar en escenarios diferentes a los espacios sagrados. Por lo tanto, la institucionalidad católica termina relegada a un segundo plano. En las calles, lejos «del control espacial y clerical de la Iglesia» los negros recrean su cultura y afirman su identidad por medio de la música y el baile.³⁸¹ Así, las funciones sociales que cumplen las fiestas patronales pueden ser tanto o más importantes que sus funciones religiosas.

Otra práctica propia del catolicismo popular son las peregrinaciones a los santuarios. Según Marzal, las peregrinaciones expresan una mayor devoción religiosa que las fiestas patronales.³⁸² Se organizan para dar culto, pedir un milagro o agradecer un favor — pagar una promesa—, a algún santo cuyo prestigio ha desbordado las fronteras regionales, e incluso las fronteras nacionales. Algunos de los santuarios católicos más populares son: el santuario al Divino Niño en Bogotá, a Nuestra Señora de las Lajas en Ipiales (Nariño) y al Señor de los Milagros en Buga (Valle del Cauca).³⁸³

³⁷⁹ MARZAL, 2002, op. cit. pp. 354, 382.

³⁸⁰ DIEZ-HURTADO, Alejandro. *Fiestas y cofradías. Asociaciones religiosas e integración en la historia de la comunidad de Sechura (siglos XVI-XX)*. Piura: CIPCA, 1994. MARZAL, Manuel. *Tierra encantada: tratado de sociología religiosa*. Madrid: Trotta, 2002, pp. 329-332, 367.

³⁸¹ SÁNCHEZ, Ivonne. *Id y haced discípulos a todas las naciones. Estrategias de trabajo, evangelización, crecimiento y aceptación del protestantismo: explorando el caso de las iglesias protestantes de Quibdó*. Tesis de maestría en antropología, Universidad de los Andes, 2005. pp. 48.

³⁸² MARZAL, 2002, op. cit. pp. 329-332.

³⁸³ Ver Anexo 27: Algunos de los santuarios católicos más visitados en Colombia.

Como las fiestas patronales, las peregrinaciones constituyen también espacios para la recreación y el turismo. Alrededor de los santuarios prosperan mercados —formales e informales— que comercializan todo tipo de mercancías, pero particularmente objetos sagrados y mágicos —«estampas, rosarios, escapularios, cirios y veladoras»—. Por lo tanto, en un contexto de alta informalidad económica, los santuarios católicos constituyen espacios por excelencia para «el rebusque» —expresión popular para designar el conjunto de estrategias de supervivencia de los sectores excluidos—. ³⁸⁴

3.2.3 Los Nuevos Movimientos Religiosos (NMR)

De acuerdo a su grado de institucionalización y burocratización —rutinización del carisma— los NMR se ubican en un continuo teórico entre dos tipos puros. En uno de sus extremos se encuentran los movimientos más institucionalizados. Estos observan un proceso de profesionalización y jerarquización de su liderazgo, de racionalización de sus dogmas y de estandarización de su liturgia. Estas características implican, a su vez, una mayor regulación interna en el seno de las organizaciones religiosas, con el fin de evitar desviaciones en el dogma y la liturgia. ³⁸⁵ Por lo tanto, estos movimientos se alejan de la autoridad de tipo carismático para acercarse a la autoridad legal-burocrática. Consideran que el cambio de vida de sus fieles es fruto de la interiorización de un *habitus* religioso. ³⁸⁶ Por lo tanto, enfatizan los procesos educativos, y menosprecian o sospechan de las ofertas mágicas y de las expresiones religiosas emotivas.

En el caso colombiano, esta definición típico ideal incluye a los protestantes históricos —presbiterianos, luteranos, menonitas, episcopales, bautistas y metodistas—, a los

³⁸⁴ Elespectador.com. El Fenómeno del Niño. Por: Santiago Montenegro [en línea]. Disponible en: <<http://www.elespectador.com/columna129908-el-fenomeno-del-nino>> (22 de marzo de 2009).

Eltiempo.com. El barrio 20 de Julio, perfecto para las compras de esta Semana Santa. Por: Lina Sánchez Alvarado [en línea]. Disponible en: <http://www.eltiempo.com/colombia/bogota/cristo-y-el-resucitado-entre-los-mas-vendidos_9206940-4> (20 de abril de 2011).

³⁸⁵ Sobre la regulación interna de las organizaciones religiosas ver el marco teórico, específicamente el apartado: [1.3.3.2.2. Regulación interna](#).

³⁸⁶ El *habitus* religioso es definido por Weber como una orientación sistemática de la experiencia cotidiana «hacia lo religiosamente exigido», «una regulación metódica de todo pensar y hacer, el dominio de los instintos, de los procesos anímicos y corporales y una reglamentación sistemática de toda la vida subordinada al fin religioso.» WEBER, Max. *Economía y sociedad*. Vol. 1. Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1964, p. 423.

mormones, a los adventistas y a los testigos de Jehová. Estos movimientos se caracterizan, además, por mantener formas de gobierno democráticas —como por ejemplo, los gobiernos congregacionales y presbiterianos—, y por permitir una alta participación de los laicos en la organización y el culto. Además, promueven valores modernos como la tolerancia y la autonomía del sujeto, así como valoran la educación, el trabajo, la disciplina y un estilo de vida saludable. La importancia que le confieren a la educación y la ausencia de una oferta mágica y emotiva, los hacen poco atractivos en el seno de una sociedad que, siguiendo inercias culturales, privilegia las experiencias mágicas y emotivas propias del catolicismo popular. Por lo cual estos movimientos son minoritarios, incluso entre las minorías religiosas.

En el otro extremo de este continuo teórico se ubican los movimientos que funcionan exclusivamente alrededor de la autoridad de un líder carismático. En tanto el dogma y la doctrina dependen de las orientaciones del líder, carecen de instancias de regulación interna. Esto les permite adaptarse rápidamente a las demandas de los consumidores religiosos. En la medida en que el líder carismático necesita validar y revalidar su autoridad, debe mostrar constantemente evidencias de sus cualidades extraordinarias. Por esta razón, estos movimientos mantienen una oferta mágica de milagros y exorcismos. En este tipo puro se ubican las ofertas pentecostales. Gracias a las múltiples afinidades entre el pentecostalismo y el catolicismo popular, el movimiento pentecostal constituye la minoría religiosa de más rápido crecimiento en Colombia.

En un lugar intermedio de este continuo teórico se ubican NMR que, después de haber alcanzado un relativo grado de institucionalización y burocratización, han reevaluado sus estrategias con miras a mantenerse competitivos en el campo religioso, adoptando para este fin prácticas propias del pentecostalismo. Entre los cambios adoptados por estas organizaciones se destaca la revalorización del carisma como fuente de autoridad religiosa. Entre las organizaciones religiosas en proceso de pentecostalización se encuentra un número considerable de congregaciones protestantes históricas, y el protestantismo evangélico en general. Estas diversas ofertas religiosas son recogidas por el presente estudio bajo el nombre de «protestantismo carismático». Asimismo, se ubican en este tipo intermedio organizaciones pentecostales en proceso de rutinización. A saber, organizaciones pentecostales que empiezan a burocratizarse y que observan un proceso de profesionalización de su liderazgo, aunque siguen funcionando con base en la autoridad de tipo carismático. En síntesis, este tipo intermedio incluye los

protestantismos en proceso de pentecostalización y los pentecostalismos en proceso de rutinización.

En conclusión, los NMR más afines al catolicismo popular —más mágicos y emotivos—, que valoran la autoridad religiosa individual de tipo carismático sobre la autoridad institucional, que mantienen una débil regulación interna, que observan la conversión como un cambio tajante y mágico en el estilo de vida; son los movimientos religiosos de más rápido crecimiento en Colombia. Todas estas características confluyen en el movimiento pentecostal.

Por el contrario, los NMR que se alejan del catolicismo popular —privilegian el aprendizaje y la racionalización de un dogma sobre la magia y la emoción—, que están en proceso de institucionalización —por lo tanto, se alejan de la autoridad de tipo carismático—, que mantienen instancias de regulación interna sobre el dogma y la liturgia, que observan el cambio de vida como un proceso asociado a la interiorización de un *habitus* religioso; son los NMR más minoritarios y que observan un menor ritmo de crecimiento.

Así, la expansión de los NMR, además de seguir las rutas de la afinidad religiosa, está en relación directa con la valorización de la autoridad de tipo carismático, proceso que implica simultáneamente la devaluación de la autoridad legal-burocrática, en el contexto de una situación de liberalización del mercado religioso.

Tabla 38. Tipificación de los actores que compiten en el campo religioso

Tipo ideal de dominación	Tipo ideal de organización	Sub-tipos de organización religiosa
Legal-burocrática	Iglesia	Iglesia católica
Carismática	Secta (NMR)	NMR en proceso de rutinización del carisma (protestantes históricos, adventistas, mormones y testigos de Jehová)
		Protestantismos en proceso de pentecostalización y pentecostalismos en proceso de rutinización
		Movimientos que funcionan exclusivamente con base en la autoridad de tipo carismático (pentecostalismos)

3.2.4 Los NMR en proceso de rutinización

Entre los NMR que han alcanzado mayor nivel de institucionalización se destacan los protestantes históricos, algunas denominaciones evangélicas, los adventistas, mormones y testigos de Jehová.

3.2.4.1 El protestantismo histórico

Los protestantes históricos son los NMR menos proclives a desarrollar programas de proselitismo agresivo. Los presbiterianos, precursores del protestantismo en Colombia, se destacan por sus sistema educativo, que incluye siete Colegios Americanos y la Universidad Reformada con sede en Barranquilla.³⁸⁷

Los menonitas sobresalen por su pacifismo radical, que incluye el rechazo a la violencia administrada por el Estado. Por esta razón, se han convertido en promotores de la objeción de conciencia para que sus miembros no presten el servicio militar. Del mismo modo, desarrollan programas para impedir el reclutamiento forzado que practican los grupos armados ilegales —guerrillas y paramilitares—. Esta actitud, los ha llevado a convertirse en agentes de negociación política en zonas de conflicto.³⁸⁸

Tabla 39. Protestantes históricos en Colombia

Organización	Año de ingreso a Colombia	Número de sedes	Número aproximado de miembros
Iglesia Presbiteriana de Colombia	1856	60	12.000
Iglesia Presbiteriana Cumberland	1927	42	
La Iglesia Evangélica Luterana	1936	24	

³⁸⁷ Disponible en: <<http://www.ipcol.org/contenido.php?id=2>> (15 de febrero de 2010).

³⁸⁸ Para conocer la ubicación de las congregaciones presbiterianas, luteranas, anabaptistas y episcopales, ver Anexo 28: Ubicación de las congregaciones presbiterianas en Colombia; Anexo 29: Ubicación de las congregaciones luteranas en Colombia; Anexo 30: Ubicación de las congregaciones anabaptistas en Colombia; Anexo 31: Ubicación de las congregaciones episcopales en Colombia.

Anabaptistas: Hermanos Menonitas, Iglesia Cristiana Menonita, Hermandad en Cristo	1945	66	4.000
Iglesia Episcopal de Colombia	1963	24	
Iglesia Presbiteriana Reformada	1993	12	
Iglesia Presbiteriana Coreana		2	
<p>Fuentes: GRUPO DE ESTUDIOS SOCIALES DE LA RELIGIÓN. Base de Datos del Observatorio de la Diversidad Religiosa. Centro de Estudios Sociales. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2009.</p> <p><http://www.ipcol.org/contenido.php?id=2>;</p> <p><http://www.hermanosmenonitasdecolombia.com/contactenos.html> (15 de febrero de 2010).</p>			

3.2.4.2 *El protestantismo evangélico*

Si bien, el término «evangélico» es usado popularmente en Colombia para designar indistintamente a los miembros de las diversas corrientes protestantes, incluyendo a protestantes históricos y a pentecostales; éste hace referencia —desde el siglo XVIII en el contexto del protestantismo anglosajón— a los movimientos protestantes que hacen énfasis en la conversión como una experiencia esencial para la salvación.³⁸⁹

En el caso colombiano, las organizaciones evangélicas y el protestantismo, en general, son además fundamentalistas. Esto significa que se oponen a la teología liberal y a ciertas teorías científicas que cuestionan su sistema doctrinal, especialmente, a la teoría de la evolución de Darwin. Además, mantienen una férrea oposición frente a la legalización del aborto y al matrimonio entre parejas homosexuales.

A diferencia de los protestantes históricos, los evangélicos insisten en la «evangelización» como un deber de los creyentes. Por lo cual, otorgan mayor importancia al proselitismo religioso. Esta característica explica, en parte, su mayor crecimiento.

³⁸⁹ SYNAN, H. V. «Evangelicalism». En: BURGUES, Stanley y VAN DER MASS, Eduard (Eds.). *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. Michigan: Zonderban, 2003, pp. 613-616.

Entre las principales corrientes evangélicas que hacen presencia en Colombia se destacan: los bautistas, los metodistas y las denominaciones nacidas en el seno del movimiento de santidad —Iglesia del Nazareno, Iglesia de Dios y Alianza Cristiana y Misionera—. Si bien, todas estas organizaciones fueron impulsadas por empresas misioneras foráneas, actualmente se encuentran bajo la dirección de un liderazgo nacional.³⁹⁰

Las congregaciones bautistas funcionan con base en un gobierno congregacional, donde la autoridad principal recae sobre «la congregación local». En este sistema de gobierno, cada congregación es autónoma y el pastor es elegido por la asamblea local. De esta manera los bautistas incentivan la autogestión y el auto sostenimiento de cada congregación, así como la participación de los laicos en su administración por medio del voto.³⁹¹ Este modelo de organización es importante para la descripción del proceso de pluralización religiosa, puesto que las organizaciones pentecostales promueven la «autonomía de las congregaciones locales». Sin embargo, en el pentecostalismo la autoridad principal no recae sobre la congregación local, sino sobre el líder carismático.

Tabla 40. Algunas denominaciones evangélicas en Colombia

Organización	Año de ingreso a Colombia	Número de sedes	Número aproximado de miembros
Unión Misionera Evangélica	1908	39	
Alianza Cristiana y Misionera	1925	280	
Asociación de Iglesias Evangélicas del Caribe	1937	470	40.000
Iglesia Bautista Colombiana	1941	230	
Iglesia Cristiana Wesleyana	1942	59	
Iglesia Interamericana	1945	34	

³⁹⁰ Para conocer la ubicación de las congregaciones evangélicas ver Anexo 32: Ubicación de las congregaciones bautistas en Colombia; Anexo 33: Ubicación de las congregaciones metodistas en Colombia; Anexo 34: Ubicación de las congregaciones de las organizaciones nacidas en el Movimiento de Santidad; Anexo 35: Ubicación de otras organizaciones evangélicas en Colombia.

³⁹¹ WILLAIME, Jean-Paul. *Sociologie du protestantisme*. París: Presses Universitaires de France, 2005, pp. 22. FATH, Sébastien. *Dieu XXL. La révolution de megachurches*. París: Autrement, 2008, p. 53.

Iglesia del Nazareno	1975	75	15.000
Iglesia Cristiana Discipulos de Cristo	1985	36	10.000
Iglesia Metodista Colombiana	1996	29	1.500
Iglesia Metodista Libre	1997	2	200
<p>Fuentes: GRUPO DE ESTUDIOS SOCIALES DE LA RELIGIÓN. Base de Datos del Observatorio de la Diversidad Religiosa. Centro de Estudios Sociales. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2009.</p> <p><http://www.metodista.org.co/>;</p> <p><http://iglesiasaiec.com/index.php?option=com_content&view=article&id=13:convencion-de-pastores-aiec-2009&catid=3:noticias-generales> (15 de abril de 2010).</p>			

3.2.4.3 Adventistas, mormones y testigos de Jehová

Los adventistas, mormones y testigos de Jehová se desprendieron de alguna de las ramas del protestantismo norteamericano en el siglo XIX. Nacieron de una nueva revelación confiada a un profeta. Por lo tanto, cuentan con otros textos sagrados además de la Biblia. Hasta hoy, ninguna de estas organizaciones se considera protestante, y los protestantes en Colombia las consideran heréticas. Por lo cual, ninguna hace parte de CEDECOL.

Aunque difieren en asuntos doctrinales, estos tres movimientos mantienen prácticas afines al protestantismo histórico. Por ejemplo, priorizan el estudio de la Biblia y de otros textos sagrados sobre las experiencias mágicas y emotivas. Promueven la participación de los laicos en la organización y el culto. Tienen métodos sistemáticos de adoctrinamiento —por medio de los cuales sus miembros interiorizan un *habitus* religioso—. Comparten valores protestantes como la importancia que le confieren al trabajo, a la disciplina, a un estilo de vida saludable y a la estabilidad familiar. Todas estas cualidades favorecen el mejoramiento de las condiciones de vida de los conversos.

Como todos los NMR que hacen presencia en Colombia, adventistas, mormones y testigos de Jehová, defienden una moral tradicional, condenan el sexo por fuera del matrimonio, las uniones homosexuales y el aborto. En este sentido, se inscriben en continuidad con la moral católica.

A diferencia del protestantismo histórico y evangélico, ninguno de estos tres movimientos ha incorporado o simpatizado con las prácticas pentecostales. Por el

contrario, desconfían de los milagros y de las experiencias religiosas extáticas y emotivas.

Los tres movimientos consideran inminente el retorno de Jesucristo. Por lo cual predicán diversas versiones de milenarismo. Los testigos de Jehová se inscriben en una lógica de «huelga social». Mientras, adventistas y mormones han «domesticado» el discurso milenarista, y enfatizan cada vez más una ética intramundana, esto les ha permitido involucrarse en iniciativas políticas y promover la búsqueda de riqueza y de bienestar en este mundo.

Los testigos de Jehová condenan los «sistemas políticos humanos». Por lo tanto, se declaran apolíticos. No rinden honor a los símbolos patrios, ni le permiten a sus jóvenes prestar el servicio militar. Esta última posición los ha llevado a defender la objeción de conciencia al servicio militar obligatorio —tal y como lo hacen los menonitas—. Los testigos de Jehová se caracterizan por su intensa actividad proselitista, que consiste en promocionar sus publicaciones y su doctrina de casa en casa. Entre sus publicaciones periódicas se destacan las revistas *La Atalaya* y *¡Despertad!*.³⁹² Según sus propias estadísticas, en el 2009 había más de siete millones de testigos de Jehová en todo el mundo. En Colombia, después de medio siglo de actividades, cuentan con más de 140.000 predicadores puerta a puerta. De lo cual se infiere que el número de sus fieles es mucho mayor.³⁹³ Así, aunque sus cifras están muy por debajo de las del movimiento pentecostal, los testigos de Jehová constituyen hoy la segunda minoría religiosa en número de seguidores.

Los adventistas del séptimo día dicen contar con más de 16 millones de fieles alrededor del mundo.³⁹⁴ Se caracterizan por la importancia que le otorgan a la educación. En Colombia, cuentan con 53 escuelas primarias, 31 escuelas de secundaria y la

³⁹² Desde 1992 una de las imprentas de los testigos de Jehová funciona en Colombia, en la ciudad de Facatativa, con el nombre de *Hogar Betel*. ANZOLA, Olga Lucia. *Hogar Betel Facatativa Colombia*. Tesis de maestría en sociología, Universidad Nacional de Colombia, 2002. [Eltiempo.com / archivo](http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-233622) (2 de noviembre de 1992). Los Testigos de Jehová inauguraron ayer su nueva sede en Facatativá [en línea]. Disponible en: <<http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-233622>> (12 de mayo de 2010).

³⁹³ Disponible en: <http://www.watchtower.org/e/statistics/worldwide_report.htm> (8 de agosto de 2010).

³⁹⁴ Disponible en: <http://es.wikipedia.org/wiki/Iglesia_Adventista_del_S%C3%A9ptimo_D%C3%AD> (12 de mayo de 2010).

Universidad Adventista con sede en Medellín.³⁹⁵ Esta infraestructura educativa les permite contar con un liderazgo profesional, y estimula el ascenso social de sus miembros.³⁹⁶

La membresía mundial de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días —mormones— asciende actualmente (2010) a 14 millones de fieles —según sus propias cifras—. Los mormones mantienen un énfasis patriarcal que impide que las mujeres desarrollen funciones sacerdotales o de liderazgo. Consideran a Estados Unidos la nueva tierra prometida y mantienen un claro concepto de ser «el pueblo elegido». Desde la Guerra Fría, han sido opositores del comunismo y promotores del liberalismo económico, esto los hace atractivos para sectores urbanos que se identifican con el estilo de vida norteamericano.³⁹⁷

Tabla 41. Adventistas, mormones y testigos de Jehová

Organización	Año de ingreso a Colombia	Número de sedes	Número aproximado de miembros
Iglesia Adventista del Séptimo Día	1921	1.363	300.000
Testigos de Jehová	1946	2.079 (grupos)	141.179 (predicadores puerta a puerta)
Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (mormones)	1967	207	180.000

Fuentes: GRUPO DE ESTUDIOS SOCIALES DE LA RELIGIÓN. Base de Datos del Observatorio de la Diversidad Religiosa. Centro de Estudios Sociales. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2009. <http://www.watchtower.org/e/statistics/worldwide_report.htm> (8 de agosto de 2010).

³⁹⁵ Valorescristianos.net. ¿Conoce usted a los adventistas? [en línea]. Disponible en:

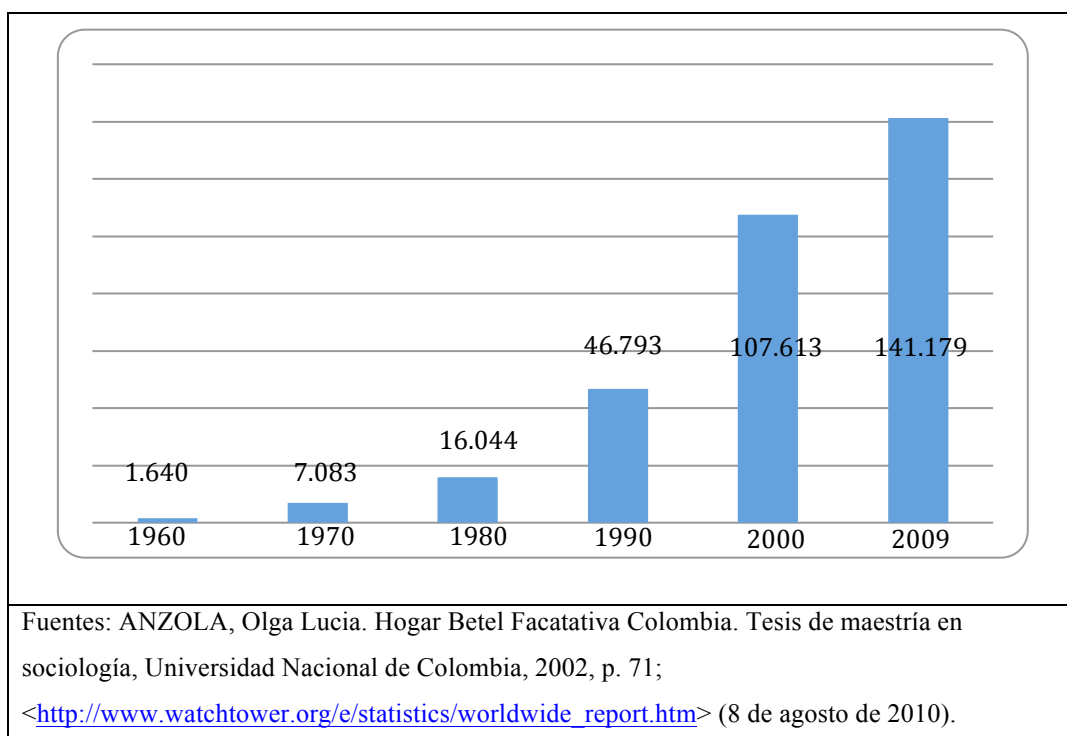
<http://www.valorescristianos.net/site/index.php?option=com_content&task=view&id=66&Itemid=73>

(30 de marzo de 2010).

³⁹⁶ Ver Anexo 39: Ubicación de las congregaciones adventistas en Colombia.

³⁹⁷ Ver Anexo 40: Ubicación de las capillas mormonas en Colombia.

Tabla 42. Curva de crecimiento de los testigos de Jehová en Colombia con base en el número de predicadores puerta a puerta



3.2.5 El movimiento pentecostal

El movimiento pentecostal constituye la minoría religiosa más importante de Colombia. Si bien el pentecostalismo nació en el seno del protestantismo, es un movimiento híbrido, en constante mutación y fragmentación. Además, en tanto privilegia la autoridad de tipo carismático, la autoridad de los líderes y pastores pentecostales entra frecuentemente en conflicto con la exclusividad de la autoridad que los protestantes le confieren a la Biblia. Por esta razón, es problemático calificar como protestantes algunas de las nuevas versiones pentecostales.

Las diversas corrientes pentecostales no se han constituido alrededor de un cuerpo homogéneo de prácticas y creencias. Por el contrario, sus diferencias son el resultado de intercambios culturales que generan procesos de hibridación con otros sistemas religiosos. Por lo tanto, el pentecostalismo articula tradiciones ancestrales con prácticas y dispositivos hiper-modernos.³⁹⁸ Actualmente, estos procesos de hibridación son

³⁹⁸ CORTEN, André. *Le pentecôtisme au Brésil. Emotion du pauvre et romantisme théologique*. París: Karthala, 1995. pp. 146-151.

fomentados por las demandas de un mercado religioso competitivo. En el caso brasileño, el pentecostalismo ha incorporado prácticas propias de las religiones africanas.³⁹⁹ En el caso colombiano, ha adoptado elementos provenientes de la religiosidad popular católica y de las tradiciones indígenas. Estos tres sistemas religiosos —indígena, católico popular y pentecostal— comparten, por ejemplo, la creencia en los encantamientos, las maldiciones y el poder de los demonios. Además, su plasticidad, le ha permitido al pentecostalismo adaptarse fácilmente a las culturas indígenas, dando lugar a una amplia variedad de «pentecostalismos étnicos», que describiremos más adelante. Tanto por su dimensión mágica, que relaciona la práctica religiosa con la búsqueda del milagro, como por constituir un «cristianismo de la emoción»,⁴⁰⁰ el pentecostalismo se inscribe en continuidad con el catolicismo popular.

La plasticidad del pentecostalismo le ha permitido una rápida expansión que no conoce fronteras nacionales o culturales y que potencia sus hibridaciones. Por ejemplo, el pastor coreano David Yonggi Cho incorporó en su predicación elementos de la tradición budista, como la doctrina de la «visualización anticipada de los milagros». Esta combinación entre pentecostalismo y budismo fue acogida con entusiasmo por diversas organizaciones pentecostales colombianas, como la Misión Carismática Internacional. El carácter híbrido del pentecostalismo lo hace un movimiento ecléctico, heterogéneo y fragmentado. Por esta razón, en diversos apartados, el presente estudio alude a la diversidad pentecostal refiriéndose a «los pentecostalismos» —en plural—.

Pese a la gran diversidad pentecostal, es posible hablar de una identidad pentecostal compartida. Esta identidad no depende solamente de las afinidades que existen entre las diversas vertientes pentecostales, sino también, de que tanto el pentecostalismo, como todos los NMR en América Latina, se han consolidado en oposición al catolicismo.

Pese a su heterogeneidad, la oferta pentecostal tiende a estandarizarse alrededor de una serie de productos mágico-religiosos que han demostrado ser altamente competitivos. Según el teólogo Míguez Bonino, las diversas vertientes pentecostales latinoamericanas comparten: 1) el reconocimiento de Jesucristo como Señor y Salvador; 2) el bautismo o

³⁹⁹ SILVEIRA CAMPOS, Leonildo. *Teatro, templo y mercado*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2000, pp. 365- 366.

⁴⁰⁰ WILLAIME, Jean-Paul. «Le pentecôtisme: contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel». *Archives de sciences sociales des religions*, enero - marzo 1999, n° 105, pp. 5-28.

plenitud del Espíritu Santo, cuya evidencia es «el don de hablar en lenguas» —glosolalia—; 3) la práctica de la curación divina —taumaturgia—; 4) una escatología apocalíptica y premilenarista.⁴⁰¹ Según Willems, el pentecostalismo se distingue por: 1) la importancia que tienen en su seno las experiencias emocionales, que son asumidas por los fieles como evidencias de la presencia de Dios, entre éstas se destacan la glosolalia, las curaciones y las profecías; 2) la referencia constante a la Biblia; 3) el carácter «profesante» —testimonial— del grupo religioso.⁴⁰² A continuación se amplían estas características.

3.2.5.1 *Una religión oral*

En el pentecostalismo, la oralidad constituye el medio para la glosolalia, la predicación, los testimonios y las profecías. Asimismo, es la vía para alcanzar los éxtasis religiosos. La importancia que las diversas corrientes pentecostales le confieren a la oralidad y a las experiencias extáticas los lleva a menospreciar la erudición teológica. Por lo cual, en términos generales, el movimiento pentecostal es «anti-intelectualista», en él predomina «el Espíritu sobre la letra». En la actualidad, la oralidad pentecostal circula por dispositivos tecnológicos transnacionales, como la radio, la televisión, la comunicación satelital y la internet.

Según Martin, en el pentecostalismo latinoamericano se unieron las características de una sociedad «pre-literaria» con las de una sociedad «post-literaria», para así sobrevalorar la cultura oral sobre la escrita. De esta manera, el pentecostalismo frustró la expectativa de los misioneros norteamericanos, que esperaban que al expandirse el protestantismo por América Latina la oralidad cedería su lugar a la cultura escrita y escolarizada.⁴⁰³

Según Hollenweger, el éxito del pentecostalismo radica, en gran medida, en sus «estructuras orales». «La liturgia oral», «la teología narrativa», los testimonios y la glosolalia, permiten que el culto se transforme en una experiencia más espontánea y

⁴⁰¹ MÍGUEZ BONINO, José. *Rostros del protestantismo latinoamericano*. Buenos Aires: Nueva Creación, 1995, pp. 64-65.

⁴⁰² WILLAIME, 1999, op. cit. p. 9.

⁴⁰³ MARTIN, David. *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*. Cambridge: Blackwell, 1990, pp. 178-188.

participativa.⁴⁰⁴ Tanto para Corten, como para Martin, el pentecostalismo es, sobre todo, un sistema de comunicación. La comunicación pentecostal tiene lugar en un ambiente de participación que le da voz a los excluidos. Por ejemplo, en los cultos pentecostales son frecuentes «los testimonios» como una práctica incorporada en la liturgia. Estos tienen como intención certificar las intervenciones extraordinarias de Dios en las vidas de los fieles. En los testimonios el creyente habla en primera persona, se expresa en sus propias palabras y narra sus experiencias por medio de sus propios marcos interpretativos, sin la necesidad de acudir a aparatos teóricos complejos. Así, en tanto práctica litúrgica, el testimonio le da la palabra a aquellos que generalmente no son escuchados.⁴⁰⁵

La oralidad pentecostal se expresa también en la importancia que mantiene el sermón dentro del pentecostalismo. Esta característica ubica al pentecostalismo en continuidad con la tradición protestante. Sin embargo, a diferencia del protestantismo histórico, el sermón pentecostal privilegia los elementos emotivos y teatrales sobre los argumentativos y racionales.

Los pastores pentecostales hacen parte de la misma cultura y contexto social de sus fieles. Por esto, comparten con ellos sus experiencias, su lenguaje y su «sentido común». Esta afinidad entre el lenguaje del pastor y el de sus fieles constituye una ventaja estratégica del pentecostalismo. Por el contrario, los sacerdotes católicos pertenecen a una subcultura de especialistas que se educa en seminarios y en comunidades religiosas, separados de sus familias y de la cotidianidad de los fieles. Por esta razón, no siempre logran construir puentes de comunicación eficientes con ellos. Mientras el discurso del sacerdote católico es abstracto y especializado —esotérico—, el discurso pentecostal es simple y cotidiano, un «discurso de los pobres» y «para los pobres».⁴⁰⁶

⁴⁰⁴ HOLLENWEGER, Walter. «The Black Roots of Pentecostalism». En: ANDERSON, Allan y HOLLENWEGER, Walter (Eds.). *Pentecostals after a century: Global Perspectives on a Movement in Transition*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999, pp. 36-43.

⁴⁰⁵ MARTIN, 1990, op. cit. p. 163. CORTEN, 1995, op. cit.

⁴⁰⁶ Ibid. (CORTEN, 1995) p. 243.

3.2.5.2 *Una religión extática*

El pentecostalismo incentiva las experiencias extáticas. Los pentecostales alcanzan el éxtasis por medio de la glosolalia, o de otras experiencias emotivas como la música y los exorcismos. Así, privilegian la experiencia personal con lo sagrado —«sentir el poder de Dios o la llenura del Espíritu Santo»—, sobre la necesidad de aprender una doctrina. En este sentido, el pentecostalismo es «un cristianismo de la emoción».⁴⁰⁷

La música pentecostal participa del proceso de hibridación cultural. El pentecostalismo no observa ningún ritmo o estilo musical como profano. Por el contrario, adopta los ritmos musicales autóctonos de las culturas en que prospera. Esta característica se constituye en una de sus ventajas estratégicas, especialmente en contextos rurales e indígenas, puesto que le permite derribar barreras culturales y ganar una mayor aceptación entre los conversos.⁴⁰⁸ En el caso colombiano, los cultos pentecostales han incorporado todos los ritmos autóctonos, incluyendo el vallenato y la salsa.

Por otra parte, los pentecostalismos urbanos tienden a privilegiar las tendencias globales. Así, por ejemplo, promueven los ritmos y estilos musicales que dominan el mercado internacional, como el rock y el pop. Esta dinámica tiene una estrecha relación con las lógicas de mercado que han adoptado las ofertas pentecostales más exitosas. Tal y como lo veremos en el próximo capítulo.

Por último, la abundancia de expresiones de afecto —como abrazos y besos— en los cultos pentecostales, es otra evidencia de la importancia que tienen las emociones en el movimiento pentecostal. Estas prácticas delimitan un «erotismo de lo permitido» dentro de las congregaciones. Pero, además, cumplen una función psicológica, ya que los fieles encuentran en las congregaciones pentecostales «familias sustitutas», a través de las cuales suplen sus carencias afectivas.⁴⁰⁹

⁴⁰⁷ WILLAIME, 1999, op. cit. pp. 5-28.

⁴⁰⁸ MARTIN, 1990, op. cit. pp. 175-177. COX, Harvey. *Fire from Heaven. The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-First Century*. Cambridge: Current Publisher - Perseus Publishing, 1995, pp. 142-153.

⁴⁰⁹ Ver por ejemplo: OSPINA, María Angélica y MESA, Carolina. *Poder y carisma: dos aproximaciones al panorama religioso urbano*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2006.

3.2.5.3 *Una religión mágica*

Tal y como lo hace el catolicismo popular, el pentecostalismo incentiva las prácticas mágicas. Según Weber, la religión se caracteriza por la sumisión a la divinidad, mientras la magia se distingue por acudir a mecanismos de coerción de las fuerzas sobrenaturales para ponerlas al servicio de una clientela: «[...] la acción cuya motivación es religiosa o mágica aparece en su existencia primitiva orientada a este mundo. Las acciones religiosas o mágicas deben realizarse para que te vaya bien y vivas largos años sobre la tierra».⁴¹⁰

Por lo tanto, el creyente pentecostal se acerca a la divinidad con la expectativa de asegurar la «buena suerte» y mejorar sus condiciones en este mundo. Así, el Dios pentecostal no es el Dios inmutable y soberano predicado por los protestantes históricos. Por el contrario, es una divinidad susceptible de manipulación para obedecer a los intereses de sus fieles.

Del mismo modo, según las definiciones típico ideales de Weber, el pastor pentecostal se acerca más al mago que al sacerdote. Como el mago, el pastor pentecostal hace alarde de su poder sobre las fuerzas espirituales. Particularmente, se siente facultado a conjurar los demonios y a poner a su servicio el poder del Espíritu Santo.⁴¹¹ En el caso latinoamericano, los pastores pentecostales han asumido funciones propias de los curanderos indígenas, constituyéndose así en una suerte de neo-chamanes que conocen los ritos necesarios para curar las enfermedades y ahuyentar a los demonios.

De esta manera, el pentecostalismo se ubica en continuidad con la religiosidad popular católica y con las tradiciones indígenas. Puesto que todos estos sistemas mágico-religiosos consideran que es posible y legítimo manipular las fuerzas sobrenaturales — los espíritus, los ángeles, los santos, las almas de los muertos, e incluso la voluntad de Dios— para ponerlas al servicio de los intereses humanos.

⁴¹⁰ WEBER, Max. *Economía y sociedad*. Vol. 1. Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1964, p. 328.

⁴¹¹ «En consonancia con la división entre «culto» y magia puede designarse con el nombre de «sacerdotes» a aquellos funcionarios profesionales que influyen en los dioses mediante la adoración, en oposición a los brujos, quienes gracias a medios mágicos ejercen una coerción sobre los «demonios», los conjuran. Pero el concepto de sacerdote de buen número de grandes religiones, incluso la cristiana, comprende precisamente la calificación mágica». *Ibíd.* (WEBER, 1964) p. 345.

Ya que los predicadores pentecostales condicionan la eficacia de sus poderes mágicos a que los fieles se aparten de los vicios o renuncien a las licencias sexuales, la búsqueda de un milagro puede acarrear cambios en el estilo de vida de los fieles. Sin embargo, estos cambios ocurren de una manera completamente diferente a como sucede en los NMR en proceso de rutinización. Puesto que dependen del interés inmediato de los fieles en el milagro, y no de la interiorización sistemática de un *habitus* religioso. En otras palabras, los fieles renuncian a ciertas prácticas «pecaminosas» con el único propósito de garantizar la eficacia de los rituales mágicos.

Aunque las organizaciones pentecostales mantienen una amplia oferta de servicios mágicos, se destacan entre ellos: las curaciones —o taumaturgia—, los exorcismos y la prosperidad económica.

3.2.5.3.1 La taumaturgia pentecostal

Algunas organizaciones pentecostales celebran reuniones especializadas en la oferta de «sanidades». En Colombia se destacan: el Centro Misionero Bethesda, el Centro Mundial de Avivamiento y la Iglesia Universal del Reino de Dios. En estas organizaciones, los testimonios de los fieles dan cuenta de copiosas «curaciones milagrosas» como producto de las oraciones del pastor.

Asimismo, las diversas organizaciones pentecostales celebran periódicamente «campañas» o «cruzadas de milagros»: celebraciones multitudinarias protagonizadas por pastores reconocidos por sus «dones de sanidad». Estas reuniones gozan de un amplio poder de convocatoria y son transmitidas por los medios masivos de comunicación. En Colombia, las «campañas de milagros» se hicieron célebres en los años 1960 y 1970 con la presencia de evangelistas internacionales, como el puertorriqueño Yiye Ávila y el norteamericano T. L. Osborn. En la actualidad, los predicadores latinoamericanos más reconocidos por sus poderes curativos son: el guatemalteco Cash Luna, el costarricense Rony Chávez y el argentino Carlos Anacondia. Entre los pastores colombianos se destacan: Jorge Enrique Gómez —pastor del Centro Misionero Bethesda— y Ricardo Rodríguez —pastor del Centro Mundial de Avivamiento—.

Si bien, inicialmente el movimiento pentecostal cuestionó la medicina científica, calificando de «incrédulos» o «débiles en la fe» a los fieles que buscaban los servicios médicos. En la actualidad, la mayoría de pastores pentecostales no condenan la

medicina, y presentan las curaciones mágicas como «complementarias» a los servicios médicos.⁴¹²

El éxito de las organizaciones pentecostales que promocionan curaciones mágicas se explica, en alguna medida, por la precariedad del sistema público de salud. En éste como en otros aspectos, el pentecostalismo prospera ofreciendo alternativas mágicas, que llenan los vacíos que deja un Estado que no es capaz de garantizar las seguridades básicas a sus ciudadanos.

3.2.5.3.2 Exorcismo y guerra contra los demonios

Los exorcismos pentecostales se practican de forma pública y adquieren la forma de catarsis colectivas.⁴¹³ Constituyen, por lo tanto, terapias que ayudan a las multitudes a liberarse del estrés cotidiano y de las presiones psicológicas propias de la pobreza y la exclusión social.⁴¹⁴

Así, tal y como lo señala Corten, el tema de «la liberación» es central en el pentecostalismo.⁴¹⁵ Para los pentecostales, la miseria, las enfermedades, las adicciones e incluso el homosexualismo, están relacionados con la influencia de demonios. Por lo tanto, «la liberación de los fieles de las influencias malignas» constituye un prerequisite para que estos puedan disfrutar de las bendiciones divinas. En una sociedad donde grandes sectores están expuestos a la precariedad, el desempleo y la enfermedad, las ofertas religiosas que prometen «liberar» a sus seguidores de estos males encuentran amplia acogida.

En algunas organizaciones pentecostales —por ejemplo, la Misión Carismática Internacional y el Centro Misionero Bethesda— la lucha contra los demonios adquiere una mayor connotación política. Éstas consideran que «huestes de demonios» controlan territorios y explican así porque determinadas regiones son más resistentes a la

⁴¹² ANDERSON, Allan. *An Introduction to Pentecostalism: Global Charismatic Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp. 232-233.

⁴¹³ SCHEFF, Thomas. *La catarsis en la curación, en el rito y el drama*. México. Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 57. Citado por: SILVEIRA CAMPOS, Leonildo. *Teatro, templo y mercado*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2000, p. 300.

⁴¹⁴ Ver por ejemplo: CERVANTES, Bibiana. *Violence et pentecôtisme en Colombie*. Monografía de master 2 d'anthropologie recherche. Université Lumière Lyon II, 2008, pp. 110.

⁴¹⁵ CORTEN, 1995, op. cit. pp. 215 y 243.

evangelización y más proclives a la miseria, a la violencia y a otros males sociales. De acuerdo a esta doctrina, los demonios tienen rangos similares a los rangos militares, y están organizados en ejércitos que controlan circunscripciones geográficas específicas donde ejercen su influencia sobre la población. Los pentecostales acuden a la «guerra espiritual» con el fin de expulsar a los demonios de «los aires» y «conquistar» nuevos territorios.⁴¹⁶

3.2.5.3.3 La prosperidad pentecostal

Los nuevos pentecostalismos urbanos consideran que la prosperidad económica es expresión por excelencia de la providencia divina. Por esta razón, los pastores pentecostales exhiben consumos ostentosos como señal de la gracia divina que reposa sobre ellos. Esta doctrina es conocida en los círculos pentecostales como «teología de la prosperidad». El ritual mágico que ha gozado de mayor acogida entre los pentecostales latinoamericanos con miras a buscar la prosperidad económica es conocido como «la siembra». Según esta práctica, la bendición de Dios es proporcional a las donaciones económicas de los fieles. La capacidad de recaudar dinero se convierte, por lo tanto, en una de las habilidades que debe cultivar el pastor pentecostal.⁴¹⁷ El canal de televisión *Enlace*, por medio de sus populares «maratónicas», es uno de los principales promotores de «la siembra» en toda América Latina. Las maratónicas constituyen largas jornadas mediáticas, en las que se incentiva a los fieles a intercambiar «bendición divinas» por donaciones económicas.

La siembra se ubica en continuidad con costumbres católicas tradicionales de origen rural, como el diezmo y las primicias, rituales por medio de los cuales los católicos aseguraban buenas cosechas y la fertilidad de los campos. Asimismo, se inscribe en continuidad con rituales que los católicos utilizan hasta hoy con el fin de atraer los favores divinos, como las penitencias, los sacrificios y las promesas.

Así, la prosperidad pentecostal no es producto del trabajo, el ahorro y la reinversión sistemática. Tal y como lo describió Weber en referencia a las afinidades entre el puritanismo ascético y el espíritu del capitalismo.⁴¹⁸ Por el contrario, la prosperidad

⁴¹⁶ Ver por ejemplo: HONG, In Sik. *¿Una iglesia posmoderna? En busca de un modelo de iglesia y misión en la era posmoderna*. Buenos Aires: Kairos, 2001, pp. 40-41.

⁴¹⁷ SILVEIRA CAMPOS, 2000, op. cit. p. 83.

⁴¹⁸ WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Orbis, 1985.

pentecostal constituye un camino mágico, en el que las ofrendas y las donaciones son mecanismos de coerción de la divinidad. En conclusión, la teología de la prosperidad es una nueva evidencia de que el pentecostalismo encuentra mayor afinidad con el catolicismo popular que con el protestantismo histórico.

El énfasis que las nuevas versiones pentecostales conceden a la prosperidad económica las hace funcionales a las lógicas globales del mercado y el consumo. Por lo tanto, los pentecostalismos urbanos no constituyen una propuesta subversiva o contestaría al sistema económico dominante, ni a la sociedad de consumo. Por el contrario, contribuyen a su reproducción.

3.2.5.4 El «biblismo» pentecostal

Si bien, los pentecostales valoran la Biblia, la relación que mantienen con ella es diferente a la que observan las demás vertientes cristianas, tanto católicas, como protestantes. Las diversas versiones pentecostales no comparten un método para interpretar la Biblia, ni un corpus dogmático, y sus doctrinas no están reguladas por ningún magisterio.

Los pentecostales no interpretan la Biblia orientados por inquietudes teológicas abstractas, sino buscando respuestas a sus necesidades inmediatas. Por lo cual, otorgan especial atención a los relatos bíblicos de milagros y de acontecimientos extraordinarios. Los pentecostales interpretan la Biblia de manera libre, con base en sus experiencias personales y en las «revelaciones» que reciben del Espíritu Santo. La «teología pentecostal es un flujo constante» es «formulada y reformulada a medida que el Espíritu Santo revela el sentido [...] de las Sagradas Escrituras».⁴¹⁹ La doctrina pentecostal se acomoda fácilmente a los intereses del predicador y a las demandas de los fieles. Por lo tanto, la flexibilidad doctrinal constituye una de las ventajas estratégicas del pentecostalismo. Vale recordar, que los líderes pentecostales no requieren de un diploma en teología. En el pentecostalismo, los teólogos tienen escasa o ninguna influencia.⁴²⁰

Por otro lado, esta flexibilidad doctrinal ha permitido que prosperen organizaciones pentecostales que son consideradas heréticas por el conjunto de los protestantes. Entre

⁴¹⁹ SILVEIRA CAMPOS, 2000, op. cit. pp. 319-286.

⁴²⁰ ANDERSON, 2004, op. cit. pp. 225-227.

éstas se destacan: la Iglesia Universal del Reino de Dios —de origen brasileño— y la Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional —de origen colombiano—. Ninguna de estas organizaciones es aceptadas por CEDECOL, ni por las demás asociaciones protestantes en Colombia. Estas organizaciones serán abordadas más detenidamente en el próximo capítulo.

3.2.5.5 *Estructura de las organizaciones pentecostales*

Las formas democráticas de gobierno importadas por los misioneros protestantes — como el gobierno presbiteriano o el congregacional— son poco funcionales en el pentecostalismo. Por el contrario, al privilegiar la dominación de tipo carismático, las organizaciones pentecostales tienden hacia sistemas de gobierno autoritarios, donde el pastor concentra la mayor parte del poder. El autoritarismo pentecostal encuentra afinidad con el cacicazgo, en tanto forma de autoridad propia del mundo rural. Y permite la continuidad del cacicazgo en los sectores urbanos, dando lugar a prácticas políticas clientelistas en el seno de las organizaciones pentecostales.⁴²¹ En esta dinámica, los fieles ceden su responsabilidad política al pastor. Al mismo tiempo, que se liberan del ejercicio de la elección racional, presupuesto de las prácticas democráticas.

El pentecostalismo es un movimiento paradójico, ya que logra articular en su seno cualidades aparentemente contradictorias. Por ejemplo, aunque las formas de gobierno de las congregaciones pentecostales son autoritarias, los dones del Espíritu Santo se distribuyen democráticamente. Es decir, todos los miembros del grupo tienen las mismas oportunidades de ejercerlos. Esto hace del carisma religioso un capital rentable en el pentecostalismo. Así, fieles carentes de capital económico y cultural, pueden destacarse dentro del grupo en razón de su carisma. En una dinámica que permite, entre otras cosas, el ascenso de mujeres a posiciones de poder en las organizaciones pentecostales.

Las organizaciones pentecostales privilegian el modelo de «autonomía de las congregaciones locales». Según la definición de las Asambleas de Dios, una congregación local es aquella capas de «autogobernarse, auto-sostenerse y auto-

⁴²¹ LALIVE D'EPINAY, Christian. *El refugio de las masas, un estudio del movimiento pentecostal en Chile*. Santiago de Chile: Editorial del Pacífico, 1968.

propagarse». Se diferencia de una «congregación en formación», en tanto esta última carece de alguna de las cualidades mencionadas, por lo cual debe mantenerse bajo la tutela y el patrocinio de una congregación local.⁴²² Este modelo le permite a los líderes pentecostales exitosos independizarse de sus organizaciones de origen para fundar sus propias empresas religiosas.

La complejidad de las organizaciones pentecostales varía en función de su tamaño y de la cantidad de recursos económicos que movilizan. En una gama que se extiende desde las grandes organizaciones pentecostales —megaiglesias—, que cuentan con una infraestructura que incluye templos, seminarios, colegios, emisoras y librerías; hasta pequeñas organizaciones informales que funcionan con una precaria infraestructura material en garajes, locales o viviendas. El éxito de las empresas pentecostales varía en función del carisma de su fundador. Así, aunque buena parte de las nuevas iniciativas pentecostales fracasan, otras logran consolidarse e, incluso, constituirse en empresas religiosas exitosas. Esta dinámica será descrita de forma más detenida en el capítulo siguiente.

3.2.5.6 Clasificación del pentecostalismo

De acuerdo a su origen y su evolución en Colombia, es posible dividir el pentecostalismo en tres grandes grupos: 1) el pentecostalismo exógeno o pentecostalismo clásico, que agrupa las organizaciones pentecostales de origen norteamericano; 2) el pentecostalismo endógeno colombiano, de origen más tardío; 3) los movimientos carismáticos nacidos en el seno de organizaciones protestantes históricas y evangélicas que han adoptado las estrategias pentecostales. A estos se suman los pentecostalismos étnicos, que serán descritos más adelante. No obstante, no existe una relación de ruptura, sino de continuidad entre las diversas versiones pentecostales. Los diversos matices del pentecostalismo dependen de los contextos culturales donde prospera y de los sectores sociales que pretende alcanzar.

⁴²² ZACIPA INFANTE, Ingrid. El papel del campo religioso (movimientos cristianos no católicos: protestantes y pentecostales) en la construcción de sujetos y/o subjetividades políticas en Colombia. Tesis de maestría en investigación en problemas sociales contemporáneos, Universidad Central, 2010, p. 102.

3.2.5.6.1 El pentecostalismo exógeno o pentecostalismo clásico

Entre las primeras misiones pentecostales de origen norteamericano que se instalaron en Colombia se destacan: las Asambleas de Dios, la Iglesia Cuadrangular y la Iglesia Pentecostal Unida de Colombia (IPUC) —esta última nacida en el seno de la Iglesia Pentecostal Unida Internacional—. ⁴²³ Éstas llegaron en la primera mitad del siglo XX, y encontraron sus primeros seguidores en los sectores excluidos de la población. Actualmente se han nacionalizado. Es decir, ya no dependen de las agencias misioneras que las patrocinaron, y su liderazgo ha sido asumido por pastores colombianos. Funcionan de manera autónoma, aunque mantienen relaciones de fraternidad con sus organizaciones de origen a nivel internacional.

Estas organizaciones hacen presencia en todo el territorio colombiano, han acumulado una importante infraestructura material, y han afianzado una estructura burocrática compleja. Se encuentran entre los NMR con mayor número de fieles. Tan sólo la IPUC cuenta con cerca de 400.000 seguidores, distribuidos en 3.200 congregaciones —según cifras de la propia organización religiosa—. Mantiene, además, más de 26 proyectos misioneros —patrocinados desde Colombia— en la mayor parte del continente americano y en algunos países de Europa, África y Asia. Según estas cifras, la IPUC es la organización religiosa no católica más grande de Colombia. ⁴²⁴ En segundo lugar se ubica el Movimiento Misionero Mundial, que cuentan con 1.500 congregaciones aproximadamente; en tercer lugar se encuentra las Asambleas de Dios, que dice tener cerca de 600 congregaciones, que son atendidas por más de 1.200 pastores y están

⁴²³ La IPUC es una organización pentecostal unitaria, es decir, no confiesa la doctrina de la trinidad. Por esta razón, es considerada herética por las demás vertientes evangélicas y no es aceptada por CEDECOL. Otras organizaciones pentecostales unitarias presentes en Colombia son: la Iglesia Pentecostés Unida Internacional de Colombia, la Iglesia de las Buenas Nuevas, la Iglesia Pentecostal de Jesucristo, la Iglesia Pentecostal del Nombre de Jesús, el Arca de Salvación, la Iglesia Pentecostal Unida Apostólica del Nombre de Jesucristo, la Iglesia Pentecostal de Cristo Glorificado, la Asamblea Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, la Iglesia Pentecostal la Segunda Antigua y la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús. Ver: HERNÁNDEZ, David y FORERO, Eduardo. *Una historia que no termina, comienzo y primeros años de la Iglesia Pentecostal Unida de Colombia*. Medellín: Buena Semilla, 2005. Disponible en: <http://es.wikipedia.org/wiki/Iglesia_Pentecostal_Unida_de_Colombia> (15 de marzo de 2010).

⁴²⁴ Ibid. (HERNÁNDEZ y FORERO, 2005).

distribuidas en 245 municipios del país.⁴²⁵ Tan sólo las organizaciones pentecostales clásicas tienen, en conjunto, cerca de 6.000 congregaciones en todo el territorio colombiano. Estas cifras confirman al pentecostalismo como el movimiento religioso de más rápido crecimiento, y el más importante en número de fieles después de la Iglesia católica.⁴²⁶

Tabla 43. Algunas organizaciones pentecostales de origen norteamericano

Organización	Año de ingreso a Colombia	Origen
Asambleas de Dios	1932	Hot Springs /Arkansas / EE. UU. (1914-1916).
Iglesia Pentecostal Unida de Colombia	1937	Iglesia Pentecostal Unida Internacional / Canadá y EE. UU.
Iglesia Cristiana Cuadrangular	1943	Los Ángeles / California / EE. UU. (1922). Fundadora: Aimee Semple McPherson.
Iglesia de Dios	1945	Tennessee / Carolina del Norte / EE. UU. (1886).
Movimiento Misionero Mundial	1963	San Juan Puerto Rico (1963). Fundador: Luis M. Ortiz.
Asamblea de Iglesias Cristianas		Nueva York / EE. UU. (1939).

Fuentes: HOLLAND, Clifton. Hacia un sistema de clasificación de grupos religiosos en América Latina, con un enfoque especial sobre el movimiento protestante. San Pedro, Costa Rica: Prolades, 2007 [en línea]. Disponible en: <<http://www.prolades.com/clas-spn.pdf>>. HERNÁNDEZ, David y FORERO, Eduardo. *Una historia que no termina, comienzo y primeros años de la Iglesia Pentecostal Unida de Colombia*. Medellín: Buena Semilla, 2005, pp. 74. Entrevista al pastor José Ignacio Inestrosa, administrado oficina central Movimiento Misionero Mundial. Bogotá, 30 de Abril de 2010. <http://es.wikipedia.org/wiki/Iglesia_Pentecostal_Unida_de_Colombia>; <<http://www.ipuc.org.co/principal/historia.html>>; <<http://elconciliosoyo.com/web1/index.php?id=25>>; <<http://www.iccc-colombia.org/historia.php>>;

⁴²⁵ Disponible en: <<http://elconciliosoyo.com/web1/index.php?id=258>> (20 de abril de 2010).

⁴²⁶ Ver Anexo 36: Ubicación de las congregaciones de las organizaciones pentecostales de origen norteamericano.

<http://www.cogop-suramerica.com.ve/index_informacion_paises/Colombia/index.html>;
<[http://es.wikipedia.org/wiki/Iglesia_de_Dios_\(Cleveland\)](http://es.wikipedia.org/wiki/Iglesia_de_Dios_(Cleveland))>;
<http://www.iglesiammmcolombia.org/index.php?option=com_content&view=article&id=19&Itemid=27> (10 de julio de 2010).

3.2.5.6.2 El pentecostalismo endógeno colombiano

Hasta mediados del siglo XX, la mayoría de las misiones protestantes extranjeras que se habían establecido en Colombia no se identificaban con el movimiento pentecostal. Sin embargo, las organizaciones religiosas endógenas que empezaron a germinar como producto de la iniciativa de líderes carismáticos nacionales, encontraron en el pentecostalismo su modelo preferente. Este fenómeno puede explicarse por: 1) la flexibilidad del pentecostalismo para adaptarse a las culturas locales; 2) la importancia que este movimiento le confiere a la autoridad fundada en el liderazgo carismático; 3) las afinidades culturales del pentecostalismo con el universo simbólico católico popular. En suma, el éxito del pentecostalismo está asociado a su capacidad para suplir las necesidades simbólicas de sectores sociales que se sintieron desatendidos por la Iglesia católica, y no lograron identificarse con el protestantismo exógeno anglosajón.

Una de las características de las organizaciones pentecostales endógenas fue un mayor ritmo de crecimiento, si se las compara con las agencias misioneras extranjeras. La primera organización pentecostal endógena exitosa fue la Misión Panamericana, fundada en 1956 por Ignacio Guevara. En 1963, Néstor Chamorro fundó la organización que hoy se conoce como Cruzada Estudiantil y Profesional de Colombia (CEPC), con el objetivo de «alcanzar» a jóvenes universitarios, profesionales y sectores de clase media en ascenso. CEPC es actualmente una de las organizaciones pentecostales más importantes de Colombia. Cuenta, además, con sedes en 49 países en los cinco continentes.⁴²⁷ Como veremos en los capítulos siguientes, CEPC es una de las organizaciones pentecostales con mayor visibilidad social, gracias a su presencia en los medios masivos de comunicación, y de las más activas en el campo político colombiano.⁴²⁸

⁴²⁷ Disponible en: <<http://www.familiacenti.com/tsedes.aspx?codigo=33&pagina=Sedes%20CENTI>> (27 de abril de 2010).

⁴²⁸ Ver Anexo 37: Ubicación de las congregaciones pentecostales endógenas.

Las luchas por la desmonopolización del campo religioso generaron un horizonte de oportunidades para empresarios religiosos independientes provenientes de los sectores excluidos, que encontraron en las empresas religiosas de tipo informal alternativas económicas y posibilidades de ascenso social. Así, desde los años 1980, la expansión pentecostal se tradujo en la proliferación de organizaciones no-denominaciones, conocidas en Colombia como «iglesias independientes». En la actualidad (2009), según la base de datos del Observatorio de la Diversidad Religiosa de la Universidad Nacional de Colombia, existen cerca de 2.000 organizaciones «evangélicas independientes». Sin embargo, esta cifra se queda corta, puesto que justamente el pentecostalismo informal es el más difícil de rastrear, en tanto prescinde de toda formalidad legal.

Tabla 44. Algunas organizaciones pentecostales colombianas

Organización	Año de fundación	Fundador(es)
Misión Panamericana	1956	Ignacio Guevara Vásquez
Cruzada Estudiantil y profesional de Colombia	1964	Néstor Chamorro
Iglesia Cristiana Filadelfia	1973	Colin y Miriam Crawford
Iglesia Cruzada Cristiana	1975	Patricio Symes
Centro Misionero Bethesda	1975	Jorge Enrique Gómez
Comunidad Cristiana de Fe	1976	Randy y Marcela MacMillan
Misión Cuerpo de Cristo		Guillermo Acosta
Misión Carismática Internacional	1983	César y Claudia Castellanos
Misión Carismática al Mundo	1984	Jorge Villavicencio
Casa Sobre la Roca	1987	Dario Silva Silva
Centro Bíblico Internacional	1987	Rafael Gómez D'Sola
Centro Cristiano de Amor y Fe	1991	Oscar Gerardo Mina y Elizabeth Vargas
Iglesia Misionera en Acción Dios te Ama	1991	Humberto Rodríguez
Centro Mundial de Avivamiento	1991	Ricardo Rodríguez
Centro de Alabanza Oasis	1992	Gustavo Páez
Grupos Familiares Cristianos	1992	Jesús Tovar Núñez y María Elsy Ortiz

El Lugar de Su Presencia	1993	Andrés Corson
Denominación El Pacto	1996	Oyvind Berberg y Andrés Bunch
Iglesia Luz de Esperanza de Colombia	1996	Luvides Alberto Pérez
Comunidad Cristiana el Camino	1998	Iván y Patricia Castro
Iglesia de Dios Guiada por el Espíritu Santo	1998	Waldo Granados Sarmiento
Iglesia Evangélica de Costa Hermosa	1998	Daniel Villabón
Denominación Renacer	1999	José J. Silva
Misión Paz a las Naciones	1999	John Milton
Misión de Restauración y Avivamiento a las Naciones	1999	Pablo Portela
Comunidad Cristiana de Paz	2000	Arlés Vanegas
Ministerio Cristiano Internacional Iglesia Misionera	2004	Carlos Soto Castellanos
Iglesia Concilio Ejércitos del Rey	2008	Rebeca Esther Cera Quintero
<p>Fuentes: GRUPO DE ESTUDIOS SOCIALES DE LA RELIGIÓN. Base de Datos del Observatorio de la Diversidad Religiosa. Centro de Estudios Sociales. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2009. Entrevista: Carlos Soto Castellanos, pastor Ministerio Cristiano Internacional Iglesia Misionera. Bogotá, 30 de Abril de 2010. <http://www.iglesiafiladelfiacentral.org/>; <http://www.cmb.org.co/colombia/index.html>; <http://centrocristianoamoryfe.com/quienes-somos/>; <http://www.comunifecali.org/index.php?option=com_content&view=article&id=50&Itemid=72>; <http://www.mielcamino.org/web/Conozcanos.php>; <http://www.mci12.com.co/index.php?option=com_content&task=view&id=62&Itemid=81>; <http://www.fundacionelpacto.org.co/index.php?option=com_content&view=article&id=5&Itemid=27&lang=es> (13 de julio de 2010).</p>		

3.2.6 Pentecostalismos en vía de rutinización y protestantismos en vía de pentecostalización

Dos fenómenos confluyen en la actualidad religiosa colombiana. Por un lado, un importante sector del pentecostalismo se encuentra en proceso de institucionalización y burocratización —rutinización del carisma—. Al mismo tiempo, en razón del éxito de las estrategias pentecostales, algunas congregaciones protestantes históricas y prácticamente la totalidad del protestantismo evangélico se encuentran en proceso de

pentecostalización. En otras palabras, están copiando y adaptando las prácticas pentecostales con miras a mantenerse competitivos en el marco de un mercado religioso de libre competencia. Estos dos sectores del protestantismo colombiano comparten múltiples características.

3.2.6.1 Pentecostalismos en proceso de rutinización

Algunas organizaciones pentecostales, especialmente las organizaciones pentecostales de segunda y tercera generación, observan un proceso de rutinización del carisma. Este se expresa en aspectos como: 1) la rutinización de las emociones; 2) el debilitamiento de la separación entre iglesia y mundo; 3) la domesticación de la escatología premilenarista; 4) la creciente importancia de los procesos educativos.

1) Según Weber, la rutinización del carisma implica un proceso de rutinización de las emociones. En el pentecostalismo, este fenómeno se expresa en la creciente importancia que ha ganado la música como medio para alcanzar los éxtasis religiosos. Puesto que la música le permite a los encargados de dirigir las reuniones mantener un mayor control sobre los estados anímicos de las masas. Y así, evitar desbordamientos emotivos que son frecuentes cuando se acude a otras vías extáticas, como los exorcismos y la glosolalia. Esta tendencia explica por qué en los pentecostalismos urbanos, especialmente en las ofertas pentecostales que aspiran a alcanzar los estratos sociales en ascenso, la música tiende a desplazar a la glosolalia.

2) Las organizaciones pentecostales en proceso de rutinización tienden a flexibilizar la ruptura entre iglesia y mundo. En otras palabras, tienden a «mundanalizarse» o «a negociar con el mundo». Por ejemplo, no condenan la moda, ni los medios masivos de comunicación. Incluso, las organizaciones pentecostales urbanas que aspiran alcanzar los estratos sociales en ascenso observan una «revalorización del cuerpo», considerando legítimo cultivarlo para la salud y para la belleza.⁴²⁹ En éstas existen espacios para la exposición del cuerpo con visos de sensualidad y erotismo. Tal y como se puede observar en las coreografías que acompañan los espectáculos musicales en la mayoría de las megaiglesias pentecostales. Esta actitud contrasta con la concepción que mantienen sobre el cuerpo las organizaciones pentecostales más conservadoras, especialmente los pentecostalismos rurales, que observan el cuerpo como el lugar del pecado y la tentación, y que condenan la moda como sinónimo de mundanidad.

⁴²⁹ SILVEIRA CAMPOS, 2000, op. cit. p. 288.

3) Los pentecostalismos en proceso de rutinización observan también un proceso de domesticación de su escatología premilenarista. Especialmente, los pentecostalismos urbanos han dejado de enfatizar el pronto retorno de Cristo. En su lugar, predicán que el «reino de Dios ya está entre nosotros», por lo tanto, no es necesario aplazar la prosperidad y el bienestar hasta la instauración del reino milenial, es legítimo buscarlos en el aquí y el ahora.

Así, los pentecostalismos en proceso de rutinización no se inscriben en la lógica de la huelga social. Por el contrario, incentivan la búsqueda de prosperidad económica y la participación de sus fieles en la política electoral. En sus propias palabras, los pentecostales están llamados a apropiarse de los espacios de poder destinados a los «hijos de Dios». En términos weberianos, esto significa el tránsito de un ascetismo para huir del mundo o «ascetismo negador del mundo» —en el que todo lo relacionado con el mundo es condenable: la moda, los placeres, el lujo, el poder— hacia un ascetismo que se propone transformar el mundo y vivir en él, es decir, un «ascetismo intramundano».⁴³⁰

4) En la medida en que las organizaciones pentecostales se institucionalizan y burocratizan, imponen a sus líderes nuevas exigencias para legitimar su autoridad. Las organizaciones pentecostales con mayor tradición —como las Asambleas de Dios, la Iglesia de Dios o la Iglesia Pentecostal Unida de Colombia— le exigen a sus pastores acreditar estudios en teología. Por lo tanto, la institucionalización del pentecostalismo va de la mano con la profesionalización de su liderazgo.

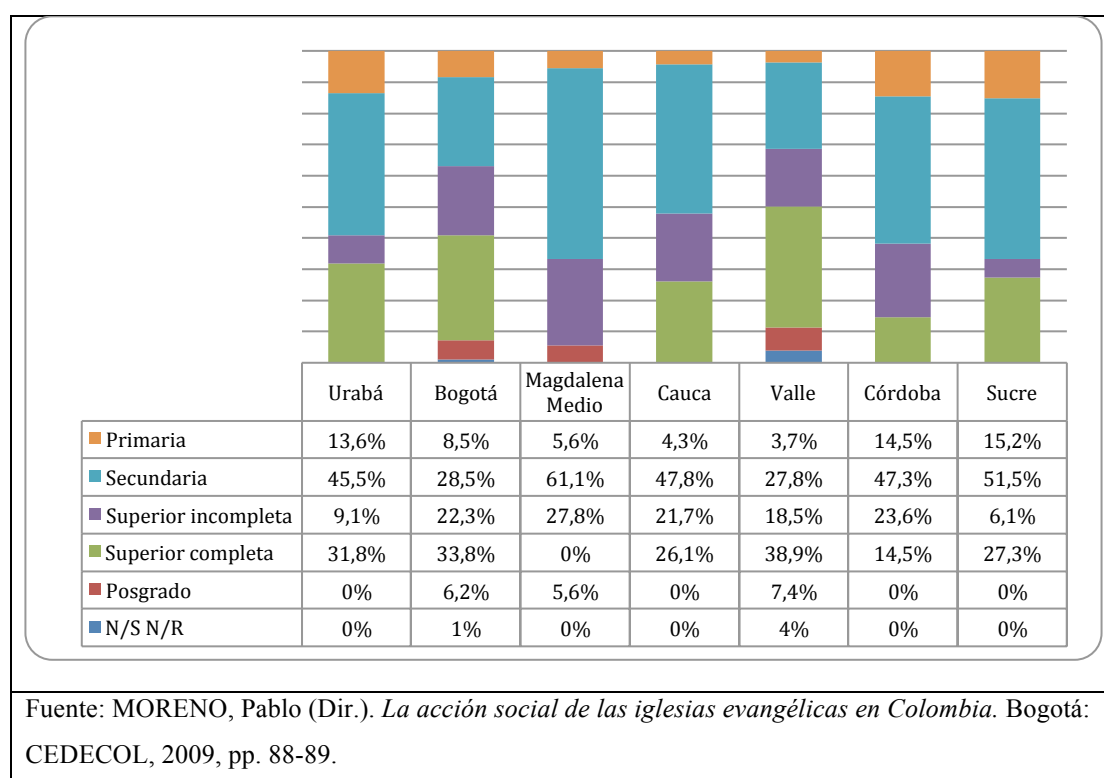
Por otro lado, si bien la mayoría de los pastores pentecostales son de extracción popular y tienen una escasa educación formal, esto tiende a cambiar en las zonas urbanas, y especialmente en los sectores sociales en ascenso. En la medida en que los pastores deben responder a las demandas de consumidores religiosos con mayores niveles de educación formal, buscan mejorar su cualificación académica. Así, en los sectores urbanos en ascenso, la presión social estimula la profesionalización del liderazgo pentecostal.

De acuerdo a una encuesta realizada por CEDECOL (2009) a 863 pastores y líderes evangélicos de todo el país, el 90.1% de los encuestados tiene estudios de bachillerato, el 31.7% tiene un diploma universitario, y el 4.8 % ha realizado estudios de posgrado.

⁴³⁰ WEBER, 1964, op. cit. Vol. 1. p. 429.

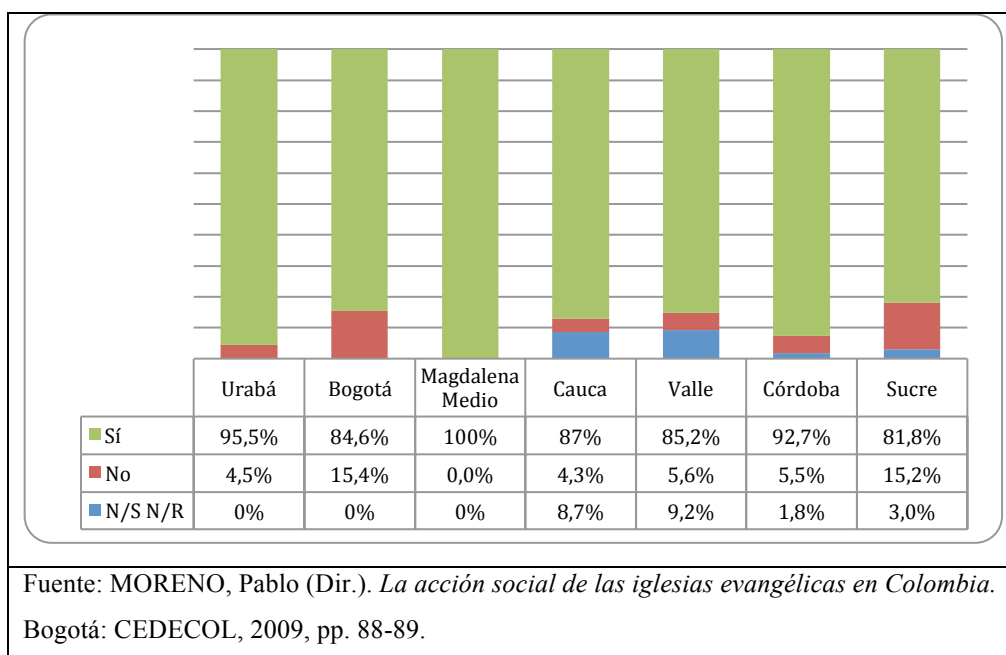
Además, el 87% dice haber cursado estudios en teología.⁴³¹ Tal y como se puede observar en la Tabla 45, los pastores ubicados en las zonas rurales —como la región del Urabá y los departamentos de Córdoba y Sucre— tienen niveles educativos más bajos, alrededor del 14% sólo cuenta con educación primaria. En las zonas urbanas, el nivel educativo de los pastores aumenta sustancialmente. En Bogotá, por ejemplo, el 33.8% cuenta con un diploma universitario, y el 6.2% dice haber realizado estudios de posgrado. Paradójicamente —tal y como se puede observar en la Tabla 46—, en Bogotá se presenta el porcentaje más alto de pastores que no tienen formación en teología —15.4%—. Así, si bien en los sectores urbanos crece la demanda de un liderazgo religioso profesional, la profesionalización del liderazgo pentecostales no se traduce necesariamente en la búsqueda de un diploma en teología. Otras profesiones, como por ejemplo, la administración de empresas y la psicología, son atractivas para líderes carismáticos que aspiran consolidar empresas religiosas exitosas.

Tabla 45. Nivel educativo de los pastores evangélicos



⁴³¹ MORENO, Pablo (Dir.). *La acción social de las iglesias evangélicas en Colombia*. Bogotá: CEDECOL, 2009, pp. 88-89.

Tabla 46. Formación teológica de los pastores evangélicos



La formación teológica que ofrece la gran mayoría de organizaciones evangélicas no tiene el reconocimiento del Ministerio de Educación de Colombia. Las únicas facultades de teología protestante que gozan de dicho reconocimiento son los seminarios: Bautista en Cali, Presbiteriano en Barranquilla, Evangélico y Adventista en Medellín. Así, los institutos bíblicos y centro de formación teológica de los NMR tienen un carácter informal, y no existen mecanismos legales para certificar o regular su calidad. Sin embargo, un número creciente de pastores de las grandes organizaciones pentecostales del país —como la Iglesia Pentecostal Unida de Colombia y el Movimiento Misionero Mundial— han optado por cursar estudios de teología en los seminarios protestantes ya mencionados. Incluso, algunos pastores pentecostales han optado por buscar un diploma universitario en alguna de las facultades de teología católica. Por ejemplo, existe un acuerdo entre un grupo de organizaciones pentecostales y la Facultad de Teología de la Universidad Minuto de Dios en Bogotá. Este convenio le permite a los pentecostales validar parte de la formación que han recibido en sus propias organizaciones religiosas, reduciendo así el número de cursos que deben tomar para obtener un diploma de teología católica. Tanto los seminarios protestantes como las facultades de teología católicas se benefician de este tipo de acuerdos, puesto que pueden por esta vía aumentar el número de sus estudiantes. Así, en lo que parece un ironía de la historia, los pentecostales empiezan a llenar las facultades de teología católica, que están cada vez más vacías por las escasez de postulantes al sacerdocio.

3.2.6.2 *Protestantismos en vía de pentecostalización: el protestantismo carismático*

En un primer momento, tanto el protestantismo histórico como el evangélico se opusieron al movimiento pentecostal, juzgándolo de herético, y denunciando las «revelaciones del Espíritu Santo» como amenazas a la exclusividad de la autoridad de la Biblia —«la letra contra el Espíritu».⁴³² Además, los primeros misioneros protestantes eran «cesacionistas»: consideraban que las manifestaciones sobrenaturales del Espíritu Santo —«los milagrosas» y las «revelaciones»— habían «cesado» al finalizar la era apostólica.

Sin embargo, en la medida en que las organizaciones pentecostales empezaron a atraer también a las feligresías de las demás organizaciones protestantes, un sector del protestantismo histórico y, en general, todo el protestantismo evangélico, empezaron a incorporar las prácticas pentecostales con miras a mantenerse competitivos en el campo religioso. Actualmente, las organizaciones protestantes que no se han pentecostalizado constituyen la excepción a la tendencia general. El proceso de pentecostalización del protestantismo ha dado lugar al movimiento carismático protestante. Del mismo modo, se ha consolidado un movimiento carismático católico, cuyo análisis se ha reservado para el próximo capítulo.

Para el protestantismo histórico y evangélico, el proceso de pentecostalización ha implicado la tensión entre conservar sus raíces o innovar para atraer nuevos seguidores. Así, el proceso de pentecostalización no ha estado exento de conflictos.

Las primeras manifestaciones pentecostales en el seno de las misiones evangélicas tuvieron lugar en los años 1950, en tiempos de «La Violencia». En el caso de la Asociación de Iglesias Evangélicas del Caribe, de la Cruzada de Evangelización Mundial y de la Iglesia Interamericana, el proceso de pentecostalización se dio de forma simultánea con la nacionalización de su liderazgo. Los pastores locales optaron por el pentecostalismo como una manera de tomar distancia de los misioneros foráneos, forjando así una identidad religiosa autóctona. Por lo tanto, el proceso de

⁴³² COX, Harvey. *Fire from Heaven. The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-First Century*. Cambridge: Current Publisher - Perseus Publishing, 1995, pp. 74-78.

pentecostalización del protestantismo colombiano está íntimamente asociado con su nacionalización.⁴³³

El surgimiento de un liderazgo autóctono desencadenó rivalidades entre los misioneros extranjeros y los nuevos pastores nacionales. Estos conflictos desembocaron en cismas que dieron origen a organizaciones pentecostales autóctonas, algunas de las cuales han gozado de gran éxito. Por ejemplo, la división de la Sociedad Misionera Interamericana dio origen a la Asociación de Iglesias Interamericanas de Colombia, que para 1972 contaba con cerca de 80 sedes lideradas por pastores colombianos. La división de la Cruzada Evangélica Mundial dio origen a dos nuevas organizaciones autóctonas, entre las que se destaca la Cruzada Cristiana, que constituye en la actualidad una de las organizaciones pentecostales de mayor crecimiento en el país.⁴³⁴

El proceso de pentecostalización del protestantismo obedeció a una lógica geográfica de expansión inversa a la que habían seguido las misiones foráneas. Mientras estas últimas se instalaron inicialmente en los centros urbanos más importantes —como Bogotá, Cali, Medellín y Barranquilla— para ocuparse en un segundo momento de las ciudades intermedias y de las zonas rurales, en una lógica que iba del centro hacia la periferia. El proceso de pentecostalización prosperó inicialmente en zonas rurales y de colonización, alejadas de los grandes centros urbanos, y arribó posteriormente a las capitales de departamento —de la periferia hacia el centro—, donde encontró resistencia en los misioneros y en el liderazgo religioso con mayor formación teológica. Por ejemplo, las congregaciones presbiterianas e interamericanas instaladas en la región del Urabá y en la zona rural del departamento del Tolima se pentecostalizaron tempranamente.⁴³⁵ En el caso de la Asociación de Iglesias Evangélicas del Caribe (AIEC), el proceso de pentecostalización tuvo su génesis en los municipios rurales de Corozalito y Puerto Libertador —en la región del Alto San Jorge, en el departamento de Córdoba—, promovido por pastores campesinos de la región. De allí, se expandió por zonas rurales

⁴³³ RESTAN PADILLA, Ubaldo. *50 Años de la historia y misión AIEC*. Sincelejo: Gráficas Lealtad, 1995, p. 63.

⁴³⁴ Disponible en: <http://www.iglesiacruzadacristiana.org/Templates/iglesia_mundo.html> (23 de abril de 2010).

⁴³⁵ ULLOA, Jorge Amílcar. Cuando pases por las aguas ¡yo estaré contigo! historia de la Iglesia Evangélica Interamericana de Colombia 1943-1982. Monografía en historia, Universidad de Antioquia, Medellín, 2007, pp. 201, 225, 243, 247.

hasta llegar a ciudades importantes del norte del país, como Sincelejo, Cartagena y Montería.⁴³⁶

Las congregaciones protestantes que se pentecostalizaron experimentaron un mayor crecimiento, fenómeno que se explica por el atractivo que representa una oferta religiosa mágica y emotiva. Pero también, por la capacidad del pentecostalismo de activar el laicado, haciendo de cada converso un nuevo «evangelista», en contextos sociales donde la Iglesia católica era débil.

Entre 1958 y 1965, la [AIEC] tuvo un crecimiento del 95%. Para el primer año de este lapso, la AIEC contaba 13 iglesias organizadas, 12 congregaciones y 600 miembros, mientras que para el último, ya se contaban 1.100 miembros, 29 congregaciones y 22 iglesias, la mayoría de éstas ubicadas en la región del Alto San Jorge, donde había tenido origen el movimiento pentecostal. Entre 1965 y 1974, 40 congregaciones ascendieron a iglesias y 91 grupos alcanzaron el rango de congregación, mientras que cerca de 4.000 personas se bautizaron. En total, el crecimiento en esta última década ascendió a un 373%, el porcentaje más alto para la historia de la AIEC.⁴³⁷

En el caso de la Iglesia interamericana en la región del Urabá, el número de congregaciones se cuadruplico durante el período comprendido entre 1965-1985, pasando de 4 a 16.⁴³⁸

El proceso de pentecostalización cambió las dinámicas de poder en el seno de las misiones protestantes. Puesto que permitió el empoderamiento de pastores carismáticos con una pobre formación académica, quienes comenzaron a liderar las congregaciones más numerosas, ubicadas generalmente en las regiones rurales y en los sectores periféricos de las ciudades. En el caso de la Iglesia interamericana, este proceso permitió el aumento del número de pastores afrodescendientes y su ascenso en las estructuras internas de poder.⁴³⁹ Asimismo, la nacionalización y pentecostalización del liderazgo evangélico implicó cambios en las dinámicas de gobierno de las congregaciones, en tanto los espacios democráticos, propios del protestantismo exógeno, fueron desplazados por modelos centralistas y autoritarios, propios del modelo pentecostal.

⁴³⁶ RESTAN PADILLA, 1995, op. cit. pp. 63-71.

⁴³⁷ *Ibid.* (RESTAN PADILLA, 1995) p. 72.

⁴³⁸ ULLOA, 2007, op. cit. p. 237.

⁴³⁹ *Ibid.* (ULLOA, 2007) p. 319-320.

3.3 SOCIOGRAFÍA DE LA PLURALIZACIÓN RELIGIOSA

Antes de ver el impacto social de la pluralización religiosa en los centros urbanos, los sectores rurales y las comunidades indígenas, es útil conocer algunas cifras sobre los principales problemas de la sociedad colombiana.

Colombia es uno de los países con mayor porcentaje de pobres y con mayor concentración de la riqueza en la región latinoamericana y, por ende, en todo el planeta. Según las cifras del Departamento Administrativo Nacional de Estadísticas (DANE) y del Departamento Nacional de Planeación (DNP), en el año 2009, el 45.5% de la población colombiana —19.9 millones de personas— se encontraba por debajo de la línea de pobreza y el 16.4% —7.2 millones— por debajo de la línea de indigencia.⁴⁴⁰

El desplazamiento forzado a causa del conflicto armado interno es una de las causas del crecimiento de los cinturones de miseria en las ciudades. Según los datos del Centro de Control de Desplazamientos Internos (IDMC por su sigla en inglés) y de la Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento (COHDES), Colombia tiene 4.3 millones de desplazados internos, que representan el 9.3% de su población, una de las cifras más altas de desplazados internos en todo el planeta.⁴⁴¹ Según el Comité Internacional de la Cruz Roja (CICR), las principales razones para que los desplazados abandonen sus territorios son: las amenazas de muerte —67%—, el miedo al reclutamiento forzado por parte de los grupos armados ilegales —11%—, y los peligros que se desprenden del fuego cruzado en las confrontaciones armadas —4%—. ⁴⁴²

Según CODHES, la ciudad que ha recibido la mayor cantidad de desplazados es Bogotá. Estos provienen en su mayoría de los departamentos del Magdalena, Guaviare, Córdoba, Caquetá, Meta, Nariño, Antioquia y Putumayo. De acuerdo al CICR, el 7.7%

⁴⁴⁰ De acuerdo a esta clasificación, una persona es pobre si tiene un ingreso mensual inferior a 281.384 pesos colombianos —aproximadamente 110 euros— e indigente si tiene un ingreso mensual inferior a 120.588 pesos —aproximadamente 50 euros—. Disponible en: http://economia.terra.com.co/noticias/noticia.aspx?idNoticia=201004301909_EFE_78931647 (30 de abril de 2010).

⁴⁴¹ El tiempo.com. Colombia es el segundo país del mundo con más población desplazada, según el IDMC [en línea]. Disponible en: http://www.eltiempo.com/colombia/politica/colombia-es-el-segundo-pais-del-mundo-con-mas-poblacion-desplazada-segun-el-idmc_5114249-1 (2 de mayo de 2009).

⁴⁴² CICR. Informe Colombia 2008. Bogotá: 2009 [en línea]. Disponible en: <http://www.acnur.org/biblioteca/pdf/7028.pdf> (4 de marzo de 2010), p. 16.

de los desplazados pertenece a comunidades indígenas, y el 14.6% a comunidades afrodescendientes.⁴⁴³ Según estas entidades, el 46% de las familias desplazadas están a cargo de mujeres cabeza de hogar, debido a que los hombres han sido asesinados o han «desaparecido» a causa del conflicto. Aún en las ciudades de arribo, los desplazados menores de 18 años siguen siendo altamente vulnerables al reclutamiento forzado por parte de los grupos ilegales, y corren un alto riesgo de abuso y explotación sexual.⁴⁴⁴

A pesar de los esfuerzos adelantados por el gobierno y por ONG internacionales, buena parte de los desplazados no reciben atención oportuna, situación que contribuye a deteriorar su salud física y emocional.⁴⁴⁵ Por esta razón, un porcentaje importante de los desplazados termina en la informalidad laboral y, en ocasiones, en la indigencia. Los desplazados se exponen a altos índices de violencia —propios de los sectores marginados de las ciudades— y a la estigmatización social que acompaña su situación. Además, cargan en su memoria los recuerdos traumáticos de las experiencias que les obligaron a abandonar sus regiones de origen, experiencias que frecuentemente se repiten en el contexto urbano en el que ahora viven.⁴⁴⁶

Los asentamientos urbanos marginales que acogen migrantes y desplazados se caracterizan por sufrir una marcada segregación socio-espacial, puesto que se encuentran alejados de los centros financieros e industriales. Además, mantienen altas tasas de violencia producto de la delincuencia común, y de la presencia en su seno de células de los grupos armados ilegales, tanto de las guerrillas, como de los grupos paramilitares. Por estas razones, las zonas urbanas a las que arriban los desplazados

⁴⁴³ CODHES. Boletín informativo de la Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento, No 75. Bogotá 22 de abril de 2009 [en línea]. Disponible en: <[http://www.internal-displacement.org/8025708F004CE90B/\(httpDocuments\)/A12968300F7E4257C12575A500438DFC/\\$file/codhes+informa+nº+75.pdf](http://www.internal-displacement.org/8025708F004CE90B/(httpDocuments)/A12968300F7E4257C12575A500438DFC/$file/codhes+informa+nº+75.pdf)> (22 de octubre de 2009), p. 4. CICR. Informe Colombia 2008. Bogotá: 2009 [en línea]. Disponible en: <<http://www.acnur.org/biblioteca/pdf/7028.pdf>> (4 de marzo de 2010), p. 16.

⁴⁴⁴ El tiempo.com. Colombia es el segundo país del mundo con más población desplazada, según el IDMC [en línea]. Disponible en: <http://www.eltiempo.com/colombia/politica/colombia-es-el-segundo-pais-del-mundo-con-mas-poblacion-desplazada-segun-el-idmc_5114249-1> (2 de mayo de 2009).

⁴⁴⁵ CICR. Informe Colombia 2008. Bogotá: 2009 [en línea]. Disponible en: <<http://www.acnur.org/biblioteca/pdf/7028.pdf>> (4 de marzo de 2010), p. 44.

⁴⁴⁶ PÉREZ, Manuel. Bogotá: Imaginarios religiosos en la periferia. Bogotá: 2005, Unpublished, pp. 27-28.

cargan el estigma de ser lugares peligrosos y, por lo tanto, «prohibidos» para el resto de la población, factor que agudiza la exclusión de sus habitantes.

3.3.1 Pluralización religiosa y clase social

En Colombia, no existen datos públicos sobre los ingresos económicos de la población. Además, por razones de seguridad, la mayoría de personas se resisten a suministrar información a desconocidos sobre sus ingresos económicos —Colombia mantiene altas tasas de secuestro y extorsión económica—. Por estas razones, la presente investigación utiliza el estrato de las viviendas como un indicador del estrato socioeconómico de sus habitantes.

En las ciudades colombianas, las viviendas están estratificadas de acuerdo con su calidad y el entorno en que se ubican.⁴⁴⁷ Esto con el propósito de mantener tarifas diferenciadas en los servicios públicos —acueducto, alcantarillado, gas y electricidad—. En las principales ciudades, la escala de estratificación se extiende del uno al seis. El estrato uno corresponde a las viviendas de menor calidad, y el estrato seis a las más costosas que, por lo general, están construidas sobre los terrenos de mayor valorización inmobiliaria. Aunque es un indicador imperfecto, el estrato de la vivienda es utilizado frecuentemente como un indicador del estrato socioeconómico de sus habitantes. *Grosso modo*, los estratos uno y dos corresponden a los sectores de menor ingreso económico y que reciben la mayor cantidad de subsidios del Estado; y los estratos cinco y seis a los sectores con mayor disponibilidad de recursos económicos y mayor capacidad de consumo.

La pluralización religiosa varía claramente en función de las variables socioeconómicas. En los estratos socioeconómicos bajos y en los sectores con menor nivel educativo aumenta el porcentaje de creyentes practicantes —ver: Tabla 47 y Tabla 48—. A su vez, en los estratos altos y en los sectores con mayores niveles de educación formal

⁴⁴⁷ En el proceso de estratificación urbana se consideran variables como el uso del suelo, la planeación del asentamiento urbano, los materiales de construcción de las viviendas, el grado de deterioro de la edificación, la calidad del espacio público —vías de acceso, y presencia o no de focos de contaminación—, entre otros. Para ampliar la información sobre el proceso de estratificación de las viviendas ver: ALCALDÍA MAYOR, SECRETARÍA DE PLANEACIÓN DISTRITAL. *La estratificación social en Bogotá DC y estudios relacionados 1983 – 2004*. Bogotá, 2005.

disminuye el porcentaje de creyentes practicantes, y aumenta el porcentaje de ateos y agnósticos.

Tabla 47. Practicantes, ateos y agnósticos / distribución por estrato

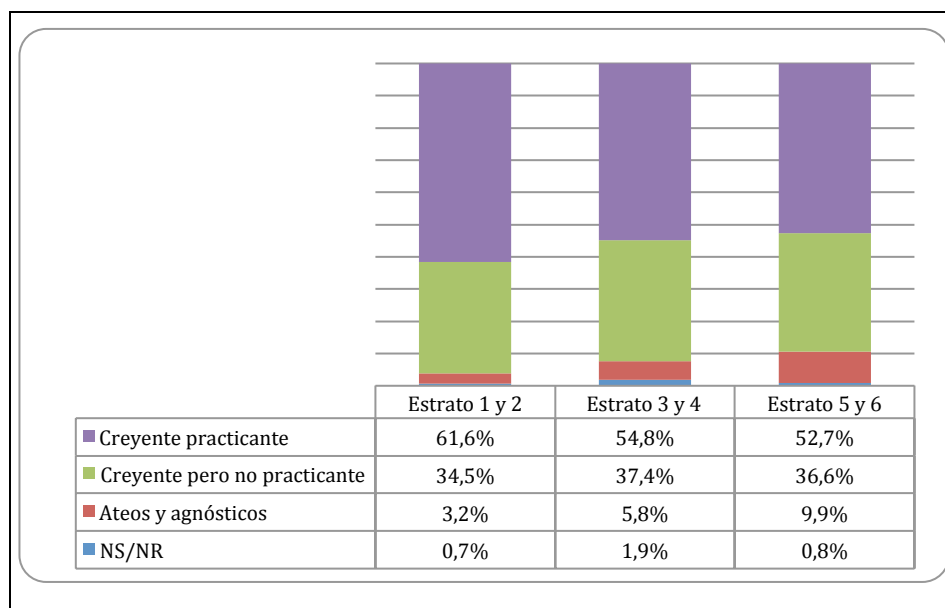
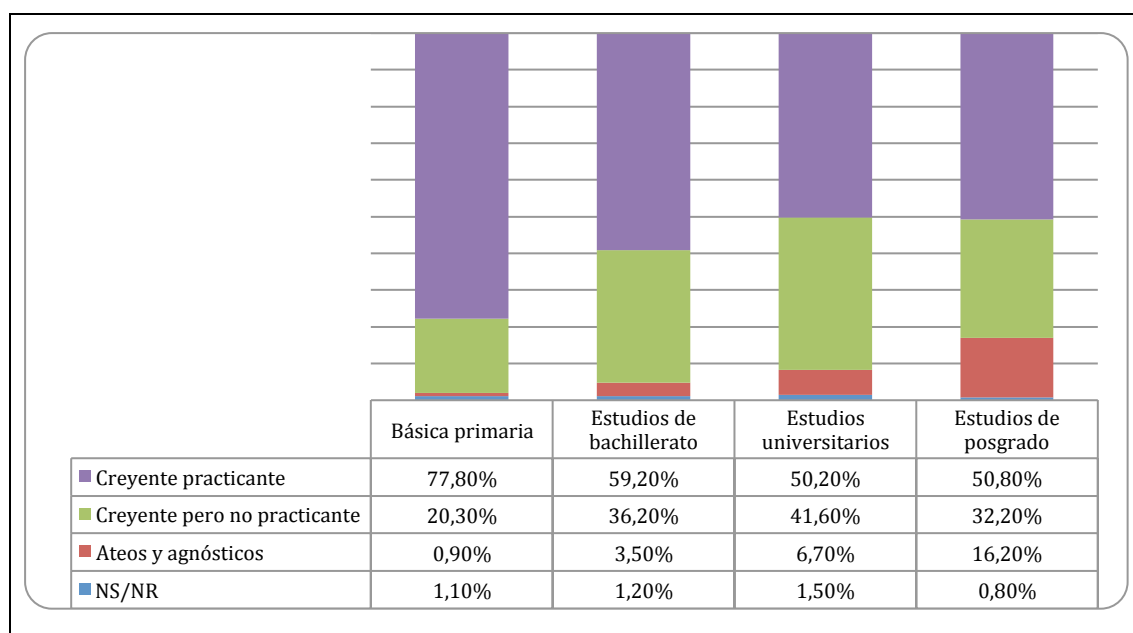


Tabla 48. Practicantes, ateos y agnósticos / distribución por nivel educativo



Del mismo modo, en la medida en que aumenta el estrato socioeconómico y el nivel educativo disminuye la importancia que la población le otorga a la religión —ver: Tabla 49 y Tabla 50—.

Tabla 49. ¿Que tan importante es la religión en su vida? / distribución por estrato

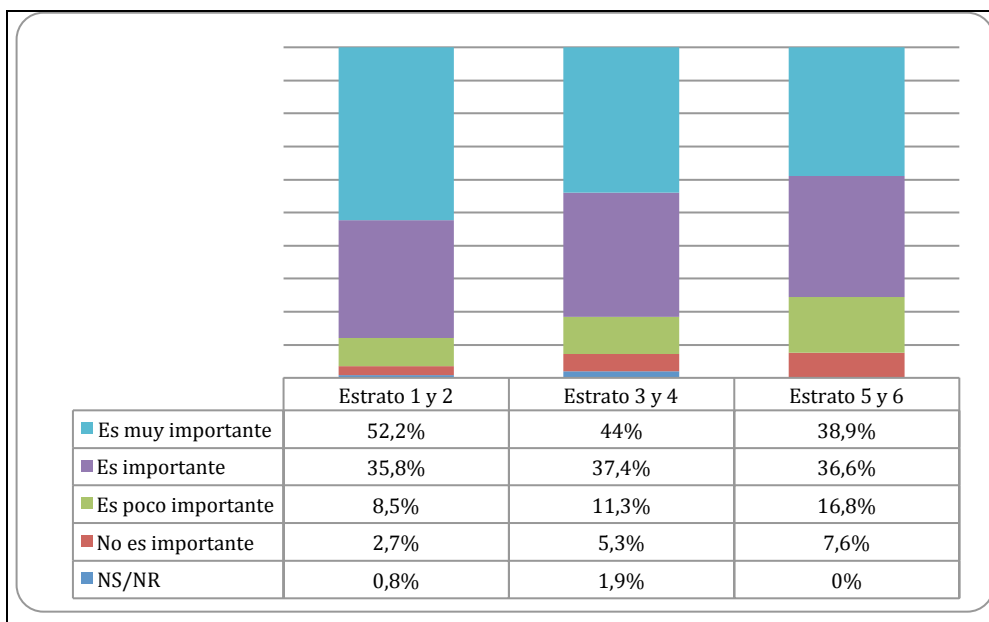
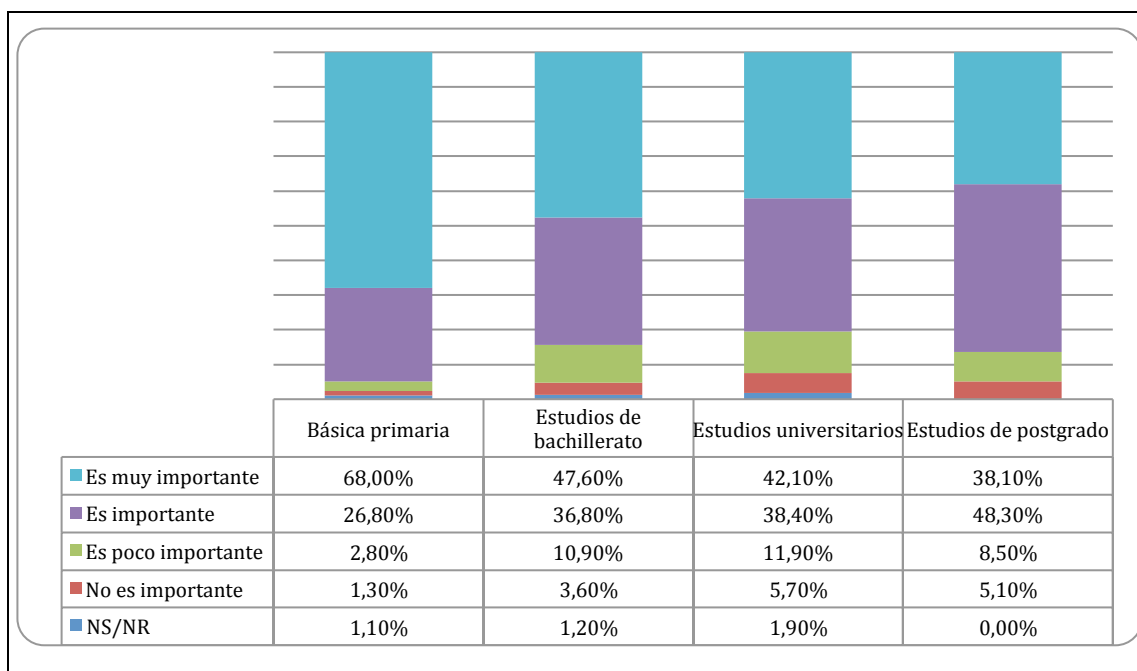


Tabla 50. ¿Que tan importante es la religión en su vida? / distribución por nivel educativo



En los estratos bajos aumenta el porcentaje de la población que mantiene membresía en un grupo religioso, así como aumenta la participación en cultos y celebraciones religiosas colectivas —ver: Tabla 51 y Tabla 52—. Por ejemplo, el 56.2% de los habitantes de estrato uno y dos participa en cultos o servicios religiosos todos los días, o por lo menos una vez a la semana.

En general, los estratos socioeconómicos bajos se inscriben como más fieles a una práctica religiosa, y le otorgan mayor importancia a la religión y a la membresía en un grupo religioso. Mientras tanto, los estratos socioeconómicos altos y con mayores niveles de educación formal toman mayor distancia de la religión institucional, y son más proclives a la increencia, es decir, están más secularizados.

En tanto los estratos socioeconómicos bajos están expuestos a mayores niveles de incertidumbre y precariedad, se aferran con mayor fuerza a creencias religiosas que promocionan ofertas mágicas de salud y prosperidad, particularmente, al catolicismo popular y al pentecostalismo. Por el contrario, los estratos socioeconómicos altos, gracias a las ventajas propias de las seguridades materiales y los recursos culturales provenientes de una mayor formación académica, logran relativizar con mayor frecuencia las tradiciones religiosas, y dependen menos de ofertas religiosas mágicas.

Tabla 51. ¿Es usted miembro de una iglesia o grupo religioso? / distribución por estrato

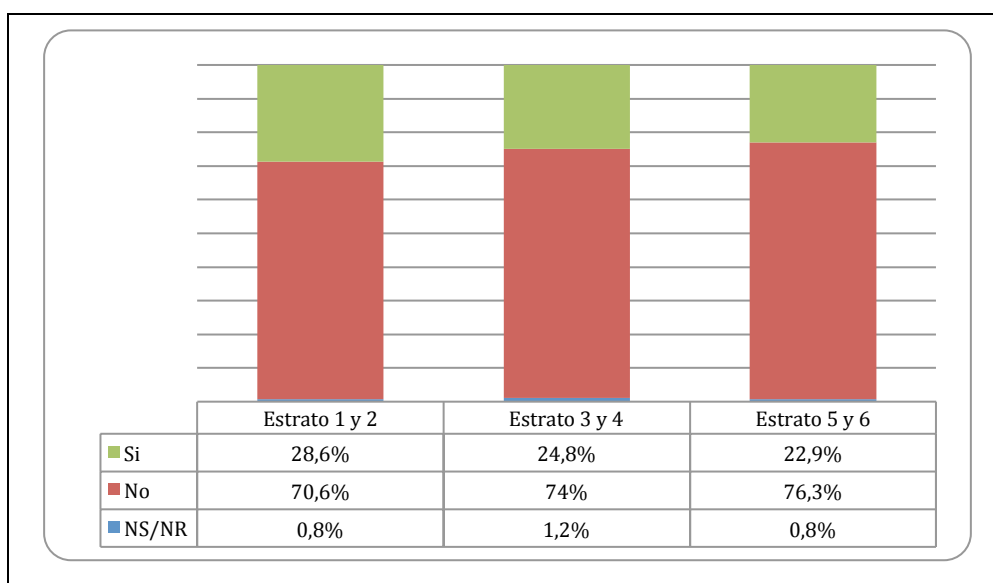
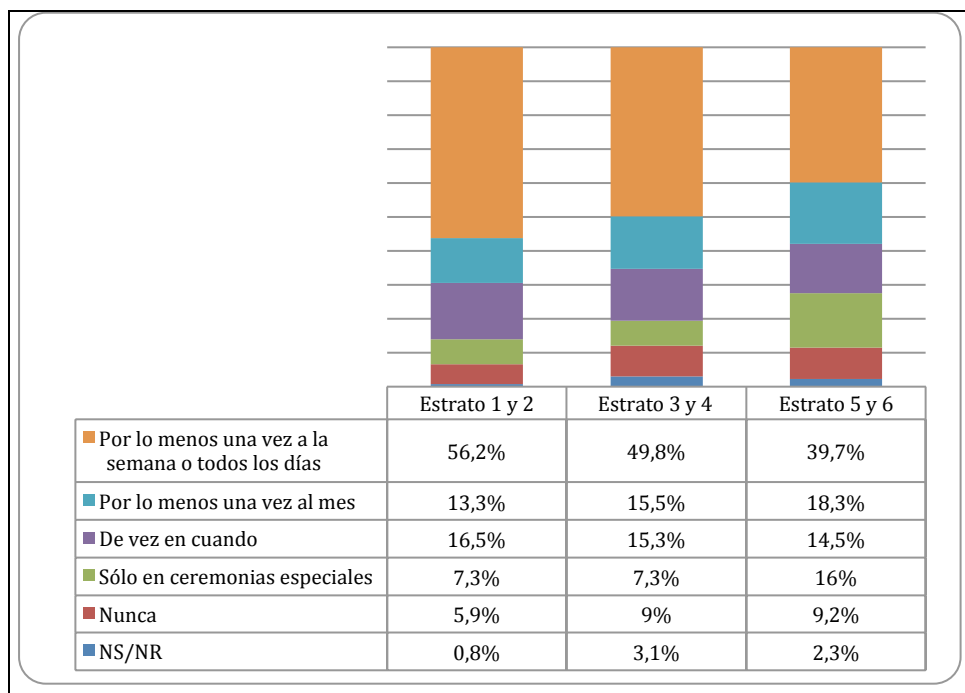


Tabla 52. ¿Con que frecuencia asiste a cultos religiosos? / distribución por estrato



El porcentaje de católicos se mantiene relativamente estable en todos los estratos socioeconómicos —ver: Tabla 53 y Tabla 54—. Sin embargo, el porcentaje de fieles a los NMR es mayor en los estratos bajos, donde supera el 20% de la población.

Tabla 53. Filiación religiosa / distribución por estrato

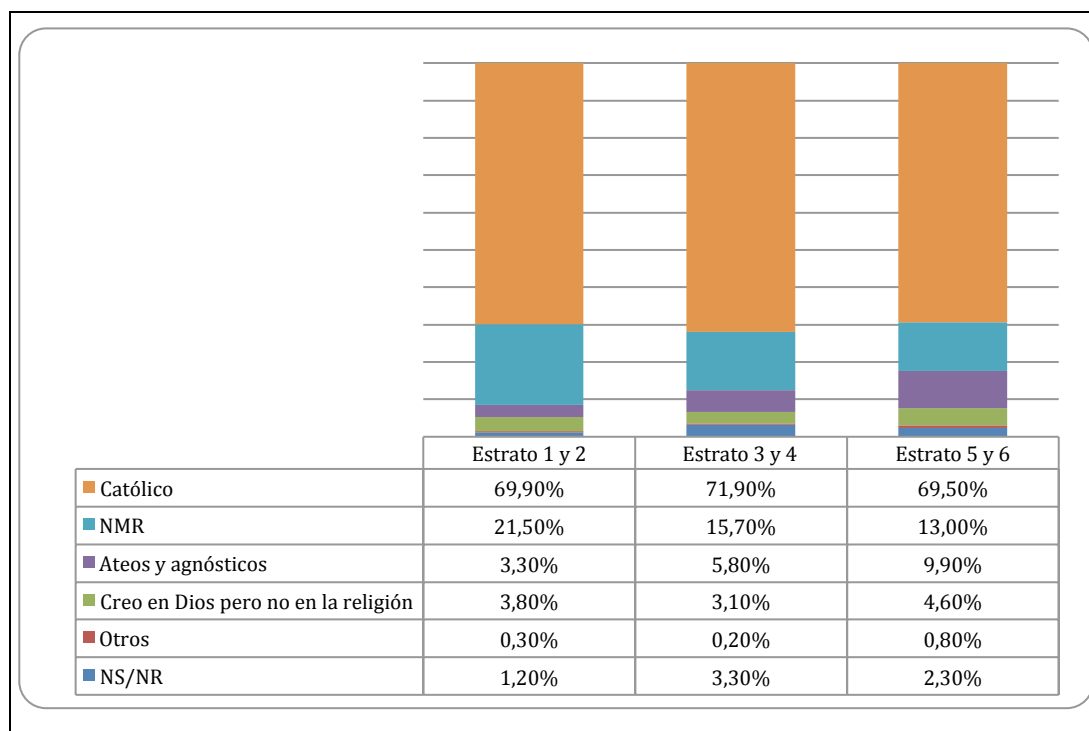
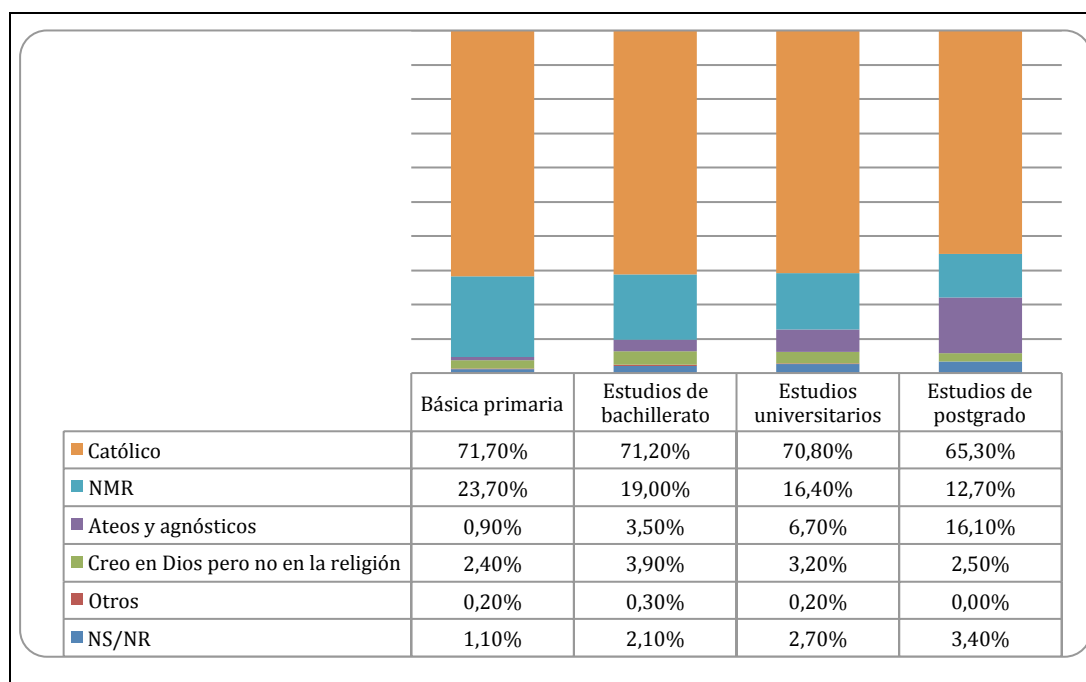


Tabla 54. Filiación religiosa / distribución por nivel educativo



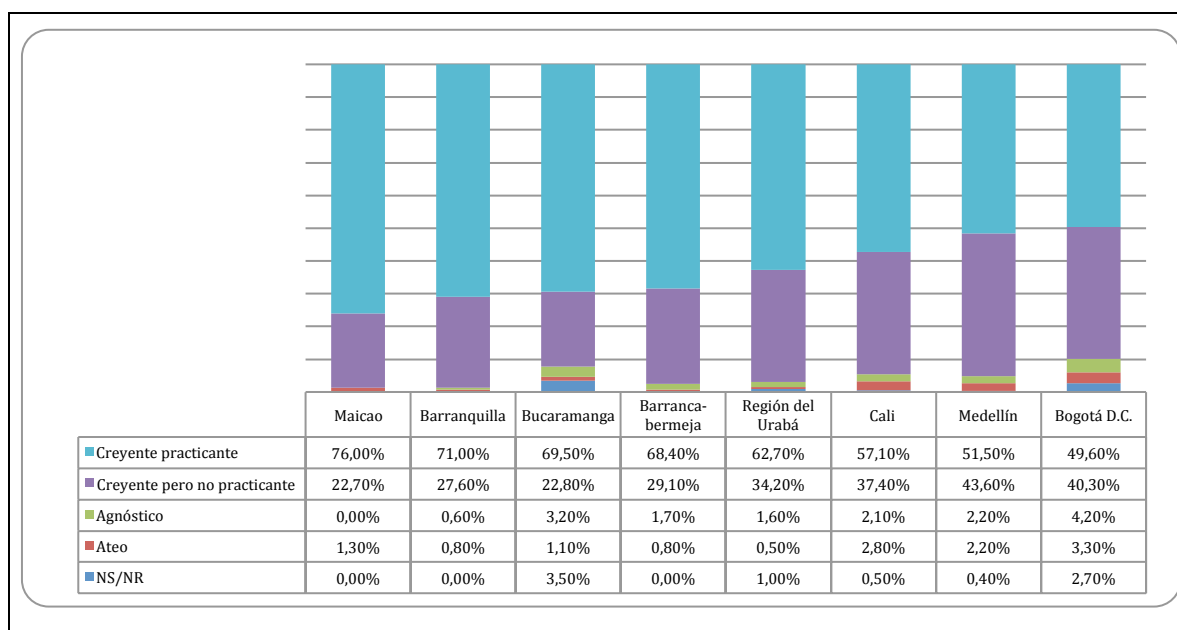
3.3.2 Diferencias regionales de la pluralización religiosa

Las ciudades de la costa Caribe, como Maicao y Barranquilla, registran los porcentajes más altos de creyentes practicantes, les siguen Bucaramanga, Barrancabermeja y la región del Urabá —ver: Tabla 55—. En general, el porcentaje de creyentes practicantes aumenta en la región Caribe, en las pequeñas ciudades y en las zonas rurales y de colonización. Por su parte, las ciudades más grandes del país —Bogotá, Medellín y Cali— registran los porcentajes más bajos de creyentes practicantes, y tienen los porcentajes más altos de agnósticos y ateos —ver: Tabla 55—. Además, en éstas disminuye la participación de la población en cultos religiosos —ver: Tabla 56—, así como disminuye la importancia que la población le otorga a la religión —ver: Tabla 57—. Estas dos últimas variables aumentan notoriamente en las pequeñas ciudades —como Maicao y Barrancabermeja— y en las zonas rurales y de colonización —Urabá—. Así, los sectores urbanos, especialmente los habitantes de las grandes ciudades, están más secularizados, fenómeno asociado a las mayores posibilidades de acceso a la educación formal, y a las mayores oportunidades de contacto con una amplia diversidad cultural que ofrecen las metrópolis.

La ciudad de Barranquilla constituye una excepción a las tendencias previamente expuestas. Barranquilla, a pesar de tener más de un millón y medio de pobladores,

registra una alta participación de la población en cultos religiosos, y una alta valoración de la religión por parte sus pobladores. Cerca del 90% de los barranquilleros considera que la religión «es importante» o «muy importante» en sus vidas —ver: Tabla 57—. Al parecer, este fenómeno está asociado a los rasgos culturales de la región Caribe,⁴⁴⁸ en cuyo seno las prácticas religiosas mantienen una relación aún más íntima con la magia y con las expresiones emotivas.

Tabla 55. Practicantes, ateos y agnósticos / distribución por ciudad o región



⁴⁴⁸ La región Caribe colombiana está constituida por los departamentos de: Atlántico, Bolívar, Cesar, Córdoba, La Guajira, Magdalena y Sucre, a los que se suma el archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina. Además de Barranquilla, sobresalen en la región Caribe las ciudades de Cartagena, Santa Marta, Valledupar, Montería, Riohacha y Sincelejo, todas ellas capitales de departamento.

Tabla 56 ¿Con que frecuencia asiste a cultos religiosos? / distribución por ciudad o región

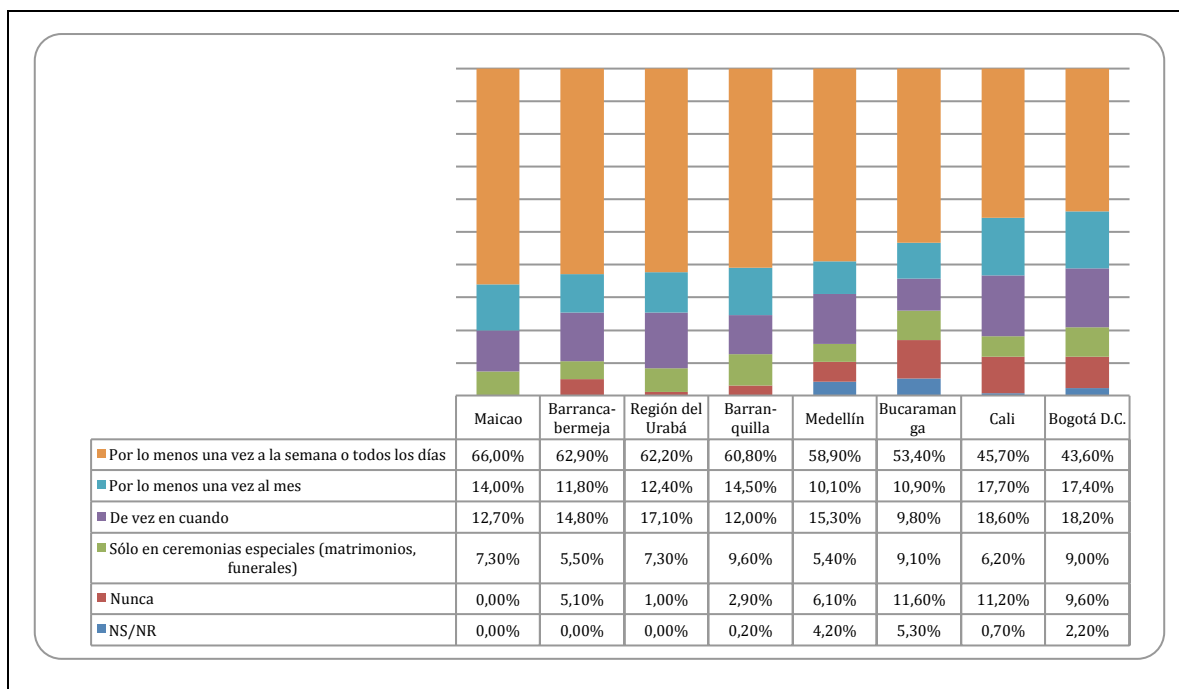
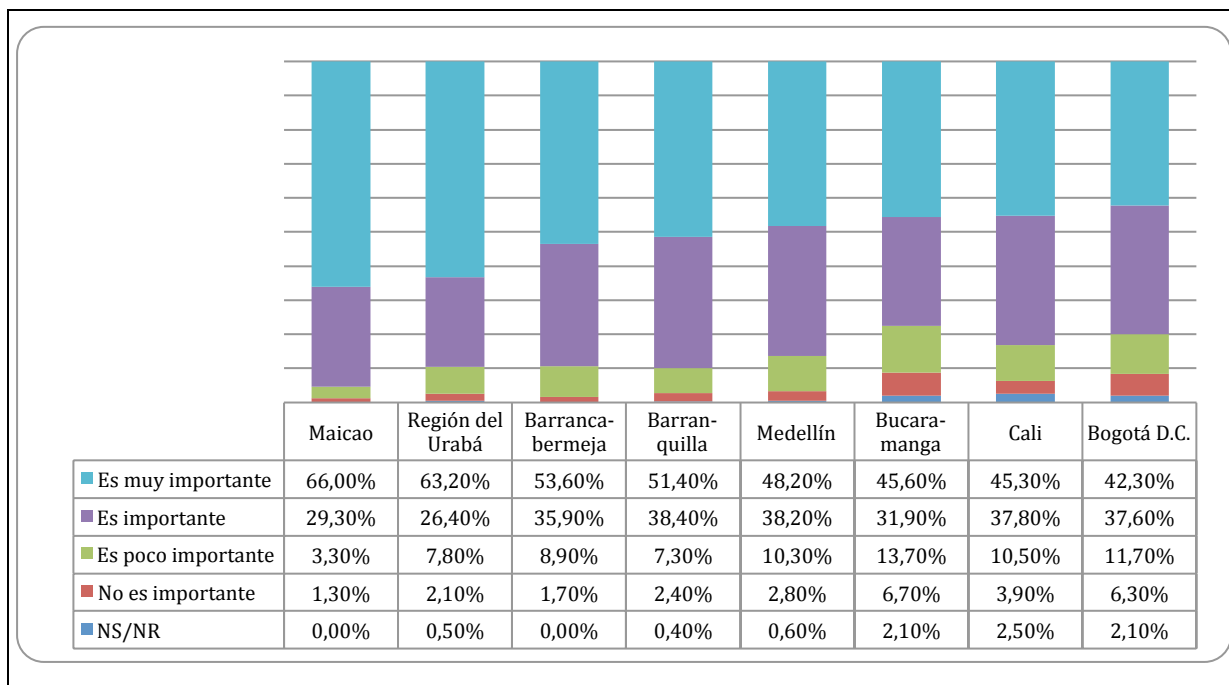


Tabla 57. ¿Que tan importante es la religión en su vida? / distribución por ciudad o región



Entre las grandes ciudades colombianas, Medellín sigue siendo la más católica. Es la única de esta muestra que registra un porcentaje de católicos superior al 80% de la

población —ver: Tabla 58—. En Medellín, y en general en el departamento de Antioquia, el número de sacerdotes católicos ha estado históricamente por encima del promedio nacional.

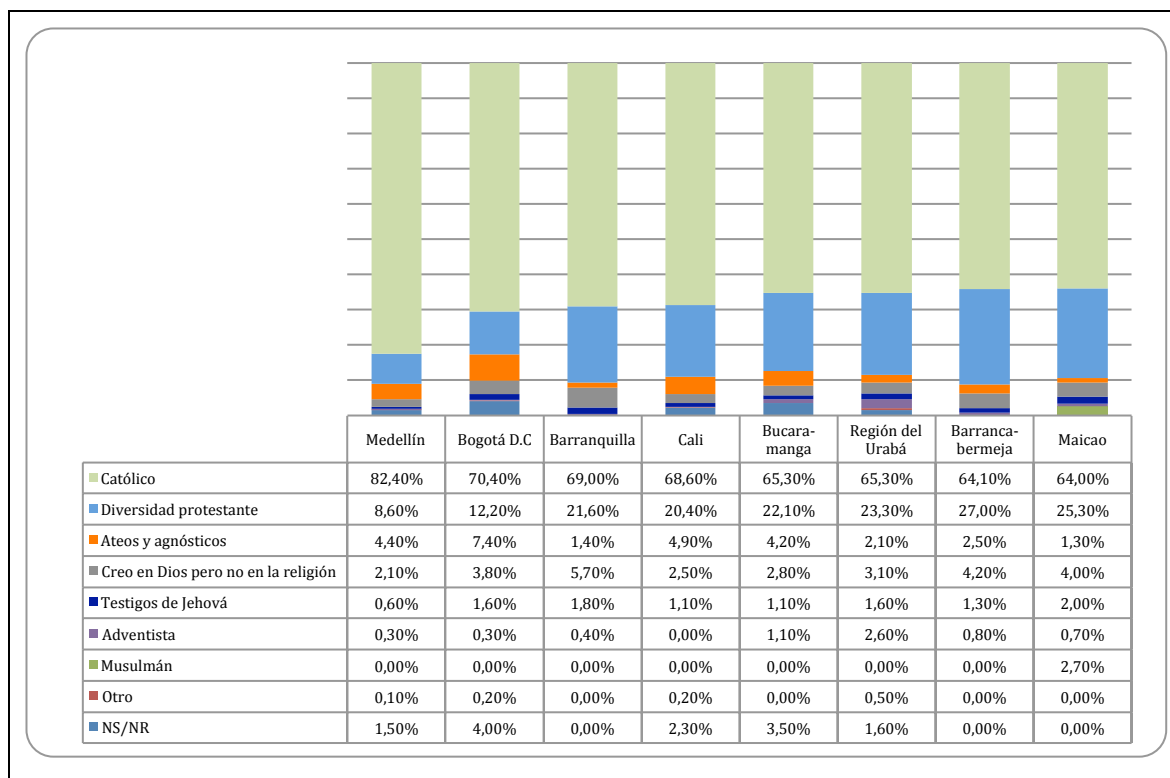
En todas las ciudades encuestadas, a excepción de Bogotá y Medellín, los fieles a los NMR superan el 20% de la población. En Barrancabermeja, Maicao y la región del Urabá, superan el 25%. En los casos de Barrancabermeja y Urabá, el avance pentecostal ha estado favorecido por el conflicto armado interno, tema que será abordado más adelante. Maicao es la única ciudad de la muestra que registra la presencia de musulmanes, no obstante, se tiene conocimiento de la presencia de pequeñas comunidades musulmanas en otras ciudades como Barranquilla y Bogotá.

Entre las grandes ciudades, Barranquilla registra el porcentaje más alto de protestantes y de quienes afirman «creer en Dios pero no en la religión». Por su condición de puerto fluvial y marítimo, Barranquilla ha estado más expuesta a la influencias de ideas disidentes frente al catolicismo dominante. Además, ha contado con un porcentaje considerable de inmigrantes extranjeros, incluyendo: «árabes, judíos, alemanes, italianos, ingleses y asiáticos», que han contribuido a su desarrollo.⁴⁴⁹ Por otro lado, la importancia que la cultura caribe le otorga a la tradición oral y a otras formas de comunicación, como la música y la comunicación gestual, han facilitado que en toda la región Caribe prospere el pentecostalismo.⁴⁵⁰

⁴⁴⁹ Disponible en: <[http://es.wikipedia.org/wiki/Región_Caribe_\(Colombia\)#Aspecto_humano](http://es.wikipedia.org/wiki/Región_Caribe_(Colombia)#Aspecto_humano)>.

⁴⁵⁰ MARTIN, David. *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*. Cambridge: Blackwell, 1990, p. 133.

Tabla 58. Filiación religiosa / distribución por ciudad o región



Hoy (2011), están registradas ante el Ministerio del Interior 1.967 organizaciones religiosas,⁴⁵¹ como es obvio, esta cifra no incluye las organizaciones religiosas de tipo informal. Agrupando la información de las diversas bases de datos consultadas, los NMR cuentan en su conjunto con más de 15.000 lugares dedicados al culto en todo el país.⁴⁵² Esta cifra supera en términos de tres a uno al número de parroquias católicas, que suman en conjunto cerca de 5.000, de acuerdo a la información que registran las diferentes diócesis.⁴⁵³ Es necesario subrayar que ambos listados son incompletos y que estas cifras se desactualizan rápidamente. No obstante, los datos dan cuenta de la escala nacional del proceso de pluralización religiosa, en tanto fenómeno que incumbe a todas las regiones del país. Además, los datos señalan que el crecimiento de los NMR es

⁴⁵¹ Eltiempo.com. Una de cada cuatro iglesias en Colombia no es católica. Por: Dominique Rodríguez Dalvard y María Paulina Ortiz [en línea]. Disponible en: <http://www.eltiempo.com/vida-de-hoy/educacion/religion-en-colombia_9419104-4> (22 de mayo de 2011).

⁴⁵² Para conocer el número de sedes de la Iglesia católica y de los NMR desagregados por regiones ver Anexo 41: Número de lugares dedicados al culto en Colombia.

⁴⁵³ Disponible en: <<http://www.cec.org.co/index.shtml?s=b&m=a&c=002>> (23 de agosto de 2010).

mayor en las zonas de colonización, en las regiones habitadas por comunidades indígenas y, en general, donde el Estado y la Iglesia católica son débiles.

3.4 LA PLURALIZACIÓN RELIGIOSA EN LAS CIUDADES

Según Weber, en los procesos de migración y colonización, las sectas llegan primero que las demás agencias u organizaciones.⁴⁵⁴ Esta afirmación es válida para el caso colombiano. Los NMR prosperan en los cinturones de miseria de las ciudades y en las zonas rurales de colonización, donde acogen a desplazados por la violencia, campesinos sin tierra, desempleados, subempleados e indigentes.

Sólo es necesario una visita al «Distrito de Aguablanca» en Cali, o recorrer las calles de «Ciudad Bolívar» en Bogotá, para constatar la proliferación de grupos pentecostales informales que funcionan en garajes, locales y viviendas. Estos constituyen iniciativas de autosatisfacción de las necesidades religiosas, emprendidas por migrantes y desplazados que tienen tanta urgencia de satisfacer sus necesidades simbólicas, como de satisfacer sus necesidades materiales. Por ejemplo, la comuna cuatro de Altos de Cazucá —sector receptor de desplazados aledaño a Bogotá, que consta de 44 barrios—, alberga más de 200 congregaciones pentecostales, es decir, por lo menos cinco congregaciones por cada barrio.⁴⁵⁵ En Cali, las comunidades pentecostales se concentran sobre todo en las comunas trece, catorce, quince y dieciséis, que están pobladas mayoritariamente por afrodescendientes de estratos socioeconómicos uno al tres. La población afrodescendiente de Cali está constituida mayoritariamente por descendientes de esclavos que trabajaron en las haciendas de caña de azúcar, y por inmigrantes de las comunidades negras del Chocó, Nariño y Cauca, en la costa pacífica del país.⁴⁵⁶ La proliferación de comunidades pentecostales en las periferias urbanas y zonas de colonización contrasta con el tardío arribo de la Iglesia católica a estos sectores.

⁴⁵⁴ WEBER, Max. *Ensayos sobre sociología de la religión*. Vol. 1. Madrid: Taurus, 1983, p. 208.

⁴⁵⁵ Información suministrada por: Marcela Hernández González, funcionaria de la Fundación para la Educación y el Desarrollo (FEDES) en el municipio de Soacha / Cundinamarca. Bogotá, 16 de febrero 2010.

⁴⁵⁶ CASTAÑO BARÓN, William. Bitácora de una investigación. Mapa religioso de la ciudad de Cali (Boletines 1 al 5). Cali: Fundación Universitaria Seminario Teológico Bautista, 2011, Unpublished.

Según Weber, «las capas más bajas del proletariado, las más inestables económicamente, o en constante indigencia, son fácil presa de misiones religiosas particularmente de carácter mágico».⁴⁵⁷ En el caso colombiano, esta oferta mágica es alimentada por los grupos pentecostales. El pentecostalismo que prospera en los sectores marginados se caracteriza por dinámicas institucionales «voraces». Por ejemplo, incentiva la ruptura con el «mundo», y condena todo lo que no se inscriba en su lógica religiosa, calificándolo de «mundano» y «peligroso». Además, tiende a copar todas las esferas de la vida de sus fieles, incluyendo la esfera privada.⁴⁵⁸ Entre las grandes organizaciones pentecostales que prosperan en los sectores marginados, y mantienen esquemas de voracidad institucional, se destacan: la Iglesia Pentecostal Unida de Colombia y el Movimiento Misionero Mundial.

Los NMR gozan de acogida en los sectores sociales excluidos, en tanto: 1) constituyen fuentes de sentido frente a la anomia y el desarraigo; 2) son familias sustitutas en medio de la desintegración social; 3) constituyen espacios de construcción de redes de solidaridad y de capital social; 4) permiten la consolidación de prácticas que ayudan a mejorar las condiciones de existencia de sus fieles; 5) prestan servicios sociales que ayudan a suplir las necesidades materiales de los sectores vulnerables; 6) se erigen como espacios de seguridad frente a la violencia.

3.4.1 Los NMR como fuentes de sentido

Los NMR ofrecen a los conversos una estructura de sentido trascendental que incumbe tanto esta vida como el más allá. En lo que respecta a este mundo, los NMR orientan a sus fieles hacia una misión que consideran imprescindible: «predicar el evangelio», «alcanzar a los perdidos» o «anunciar la instauración del paraíso venidero». Por medio de estas labores, los conversos participan de un «plan universal» y se constituyen en «instrumentos» al servicio de Dios. Por otro lado, las expectativas escatológicas —el inminente retorno de Cristo o la instauración del reino milenial— alimentan la autoestima de los conversos. En palabras de Weber, «lo que no pueden pretender ser lo

⁴⁵⁷ WEBER, Max. *Economía y sociedad*. Vol. 1. Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1964, p. 389.

⁴⁵⁸ Sobre los mecanismos de «voracidad institucional» ver: COSER, Lewis. *Las instituciones voraces*. México: Fondo de Cultura Económica, 1978.

suplen mediante la dignidad de aquello que serán un día, lo que están llamados a ser en una vida ulterior, en este mundo o en el otro». ⁴⁵⁹

Si los creyentes demuestran ser depositarios de algún «carisma» —como profetas, taumaturgos o predicadores— ascienden dentro de la escala de estratificación social del grupo. En el caso del pentecostalismo, los laicos que ostentan dones extraordinarios pueden incluso fundar su propia comunidad de fieles. Para migrantes y desplazados, esto se traduce en estatus y ascenso social.

Así, los NMR son terreno fértil para la reconstrucción de identidades en contextos de anomia donde la cohesión social es débil, constituyendo «instituciones intermedias» o «comunidades de sentido». En otras palabras, comunidades en el seno de las cuales los miembros participan activamente en la producción y mantenimiento de un «acervo colectivo de sentido», que ofrece seguridades psicológicas en contextos saturados por el miedo y la incertidumbre. ⁴⁶⁰

3.4.2 Los NMR como familias sustitutas y comunidades terapéuticas

Los NMR constituyen «comunidades de afecto» y familias sustitutas. Como ya es claro, buena parte de los conversos provienen de familias que han sido desintegradas por la violencia, el desplazamiento forzado o la precariedad económica. Y por lo tanto, han sufrido el maltrato y el abandono, incluso por parte de sus progenitores. Frente a esto, los NMR constituyen espacios de afecto, donde los conversos reciben la atención que no tuvieron en sus hogares, y que no encontraron tampoco en el seno de la Iglesia católica. ⁴⁶¹

Según Weber, la «comunidad de fe» puede llegar a ser para el converso tan o más importante que la «comunidad de sangre». ⁴⁶² Esta tensión se puede observar entre los

⁴⁵⁹ WEBER, 1964, op. cit. p. 393.

⁴⁶⁰ BERGER, Peter y LUCKMANN, Thomas. *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. Barcelona: Paidós, 1997, pp. 101-102. PEREIRA SOUZA, Ana Mercedes. «La pluralidad religiosa en Colombia. Iglesias y sectas». En: TIRADO MEJÍA, Álvaro (Dir.). *Nueva historia de Colombia*. Vol. 9. Bogotá: Planeta, 1989, p. 215.

⁴⁶¹ MEJÍA, Clara, ÁLVAREZ, José Roberto, et al. *Pentecostales: aproximación a su identidad en el área metropolitana de Medellín*, 2001. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2002, Unpublished. ARBOLEDA, Carlos. *Pentecostalismo en Medellín*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2003, Unpublished, pp. 22-23.

⁴⁶² WEBER, 1964, op. cit.

conversos a los NMR en Colombia, quienes a la hora de establecer relaciones de tipo afectivo, e incluso de tipo contractual y económico, prefieren a sus «hermanos en la fe». Las tensiones entre la comunidad de sangre y la comunidad de fe se resuelven si los conversos logran «convertir» a sus parientes a la «nueva fe». Esto explica por qué, aún en los contextos urbanos, los NMR crecen siguiendo la redes de parentesco de los conversos.

Los conversos a los NMR perciben a sus pastores como agentes cercanos, que comprenden y comparten sus problemas. En tanto los pastores también son —o fueron— «pobres» y han vivido las mismas experiencias que sus fieles. Esta cercanía y afinidad, le permite a los pastores mantener una interacción más íntima y más personal con sus fieles, que la que se observa en las comunidades católicas. Los pastores visitan los hogares, oran por los enfermos y se ocupan de aquellos que no han regresado a los servicios religiosos.⁴⁶³ Además, cumplen funciones de tipo afectivo, son los «padres espirituales» de sus fieles, y otorgan protección a mujeres y a niños que —como producto del abandono o de la violencia— carecen de una figura masculina dentro de sus hogares.

En un país donde los ciudadanos están expuestos a las tensiones propias del conflicto armado, la delincuencia común, el desplazamiento forzado, el desempleo y el subempleo, buena parte de los miembros de los NMR requieren de atención psicológica.⁴⁶⁴ Esta demanda es atendida por las diversas versiones protestantes por medio de terapias que combinan la psicología, la consejería pastoral y la doctrina religiosa, y que son conocidas como «sanidad interior». La gran mayoría de pastores que acuden a estas terapias las han aprendido de forma empírica, es decir, sin cursar estudios en una facultad de psicología.

Los NMR predicán la convivencia pacífica y el perdón, y constituyen espacios de afecto y restauración psicológica. Por lo tanto, desincentivan la venganza, y ayudan a desactivar los mecanismos de reproducción de la violencia. Esta función es importante

⁴⁶³ PÉREZ, Manuel. Bogotá: Imaginarios religiosos en la periferia. Bogotá: 2005, Unpublished, pp. 29-31, 34-38. DEMERA, Juan Diego. «Ciudad, migración y religión. Etnografía de los recursos identitarios y de la religiosidad del desplazado en Altos de Cazucá». *Theologica xaveriana*, abril - junio de 2007, n° 57 (162), pp. 309-316.

⁴⁶⁴ MORENO, Pablo (Dir.). *La acción social de las iglesias evangélicas en Colombia*. Bogotá: CEDECOL, 2009, pp. 73-77.

en el seno de una sociedad conocida como una de las más violentas del mundo —con altas tasas de asesinatos, desplazamiento forzado, delincuencia común, maltrato infantil y abuso sexual—. Diversos estudios, que son confirmados por las declaraciones de los entrevistados, señalan la disminución del maltrato intrafamiliar entre los conversos.⁴⁶⁵

3.4.3 Los NMR como espacios de construcción de nuevas solidaridades

Los NMR incentivan la creación de redes de solidaridad entre los conversos. Estos se apoyan mutuamente para buscar fuentes de trabajo, y prefieren al «hermano en la fe» a la hora de establecer relaciones laborales o de negocios. En esta dinámica, los pastores están encargados de certificar la buena conducta y la confiabilidad de los conversos, por medio de la «recomendación pastoral». Por ejemplo, la emisora Nuevo Continente —una de las emisoras evangélicas más antiguas de Colombia— divulga diariamente «anuncios clasificados» de oportunidades laborales para los evangélicos. Advierte a los interesados, que los puestos sólo están disponibles para aquellos que cuenten con «una carta de recomendación del pastor». Por lo tanto, los NMR generan posibilidades de asociación y cooperación entre sus miembros. En otras palabras, constituyen espacios de creación y reproducción de capital social.⁴⁶⁶

Los NMR constituyen en sí mismos espacios de oportunidades laborales para los conversos. Aunque funcionan con base en el voluntariado, en la medida en que crecen y se formalizan, demandan los servicios de funcionarios de tiempo completo, quienes generalmente están remunerados. Además, al lado de las organizaciones religiosas prosperan empresas adjuntas como colegios, seminarios, librerías, guarderías infantiles, institutos bíblicos y proyectos sociales. Todas estas empresas demandan los servicios de funcionarios especializados.

3.4.4 Los NMR como espacios de formación de prácticas que ayudan a mejorar las condiciones de existencia

Los NMR condenan las adicciones y las licencias sexuales. Al mismo tiempo, promueven valores como la dedicación al trabajo, la honestidad y la disciplina, que son

⁴⁶⁵ BRUSCO, Elizabeth. *The Reformation of Machismo: Evangelical Conversion and Gender in Colombia*. Austin: University of Texas Press, 1995.

⁴⁶⁶ FRESTON, Paul (Ed.). *Evangelical Christianity and Democracy in Latin America*. Nueva York: F.I.U. Library Oxford University Press, 2008, p. 56.

funcionales en la sociedad capitalista, y se traducen en una mayor estabilidad laboral, y en una mayor disponibilidad de recursos económicos por parte de los conversos.

Según las investigaciones de Arboleda en Medellín y de Brusco en Boyacá, si bien la conversión a los NMR no implica un aumento en los ingresos económicos, promueve cambios en los hábitos de consumo que inciden en el mejoramiento de las condiciones de vida de los conversos y de sus familias. Por lo tanto, la conversión puede interpretarse como una estrategia para combatir la pobreza o, por lo menos, para hacerla más llevadera.⁴⁶⁷

Por otro lado, los NMR promueven entre sus fieles habilidades y competencias que son útiles en otros espacios además del religioso, como el mundo laboral y el campo político. Incentivan, por ejemplo, las destrezas oratorias, la administración de los recursos materiales, el trabajo en equipo, y las competencias necesarias para el liderazgo.⁴⁶⁸ En los sectores excluidos, estas cualidades son poco accesibles a quienes no hacen parte de un NMR.

3.4.5 Proyectos sociales de los NMR

En los sectores sociales marginados, los NMR asumen funciones propias del Estado. Así, han empezado a competir en el campo de la caridad y de la asistencia social, campo dominado históricamente por la Iglesia católica. Este fenómeno ha significado la proliferación de «fundaciones» y ONG de tipo confesional. Entre los servicios que ofrecen estas fundaciones se destacan: los servicios alimentarios para la población infantil, los subsidios educativos, y los servicios de salud. En el área de la salud sobresale la Iglesia adventista que cuenta con varios centros médicos en el país. Entre las ONG protestantes se destacan Visión Mundial y Compasión Internacional, organizaciones internacionales que movilizan recursos foráneos. Estas ONG trabajan en coordinación con las congregaciones protestantes que están ubicadas en las zonas donde desarrollan sus programas.

⁴⁶⁷ BRUSCO, 1995, op. cit. ARBOLEDA, Carlos. Pentecostalismo en Medellín. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2003, Unpublished, p. 25.

⁴⁶⁸ FRESTON, 2008, op. cit. p. 56.

Tabla 59. Algunas ONG de los NMR

Nombre	Objetivo	Algunos servicios y proyectos	Regiones del país donde desarrolla actividades
Visión Mundial	<p>Proveer oportunidades de educación a los niños más pobres en condiciones adecuadas de salud y nutrición. Presta sus servicios en cuatro áreas de impacto.</p> <p>1) Protección: reducir la vulnerabilidad, y proteger los derechos de la infancia y la juventud.</p> <p>2) Resiliencia: apoyar a las comunidades para que desarrollen proyectos de autogestión que les permitan reducir la vulnerabilidad de niños y adolescentes.</p> <p>3) Bienestar: brindar posibilidad de educación en condiciones favorables.</p> <p>4) Agencia: promocionar la participación política de la infancia y la juventud.</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Portales del siglo XXI: salas de informática en Montería. • Centro educativo Visión Mundial en Montería. • Iniciativa para el desarrollo social en Guatiguará. Desarrolla actividades productivas en esta comunidad de desplazados. • Iniciativa para el desarrollo social en Pinar del Río. Tiene como objetivo el empoderamiento de la infancia y juventud de la comunidad desplazada ubicada en las afueras de Barranquilla. • Becas para cursar estudios de educación superior. 	<p>Armenia, Barranquilla, Bogotá, Bucaramanga, Cali, Ibagué, Montería, Santander de Quilichao y la comunidad Guambiano en Silvia Cauca.</p>
Compasión Internacional	<p>Otorgar oportunidades de educación a los niños de los estratos socioeconómicos más bajos, y fomentar programas de prevención del abuso sexual. Ofrece sus servicios a más de 30.000 niños, con la colaboración de más de 132 organizaciones evangélicas en todo el país.</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Iniciativa VIH: provee servicios médicos y apoyo a niños seropositivos. • Intervención malaria: programas de prevención de la malaria. • Programa supervivencia: programa de cuidado prenatal. • Programa patrocinio: patrocinio para la educación de niños con la ayuda de patrocinadores. • Programa de desarrollo de líderes: ofrece becas de educación superior a jóvenes líderes de sus comunidades. 	<p>Santa Marta, Barranquilla, Cartagena, Sincelejo, Magangué, Montería, Turbo, Cúcuta, Medellín, Buenaventura, Cali, y Bogotá.</p>
Agencia Adventista para el Desarrollo y Recursos Asistenciales (ADRA)	<p>Fomentar el desarrollo y brindar asistencia a comunidades afectadas por desastres.</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Seguridad alimentaria. • Salud primaria. • Preparación y respuesta ante desastres. • Educación básica. 	<p>San Andrés, Cartagena, Barranquilla, Bucaramanga, Cúcuta, Medellín, Pereira, Ibagué, Villavicencio, Cali y</p>

		<ul style="list-style-type: none"> • Atención a población desplazada. • Proyectos de desarrollo orientados a la población vulnerable. 	Bogotá.
Equipos Cristianos en Acción por la Paz (ECAP)	Acompañar a las organizaciones sociales y a las comunidades que se encuentran bajo amenaza por razones asociadas al conflicto armado en la región del Magdalena Medio.	<ul style="list-style-type: none"> • Acompañamiento y protección a organizaciones, comunidades y activistas sociales. • Servicios de asesoría jurídica gratuita para estas organizaciones. • Difusión de los casos de violación de los derechos humanos ocurridos en el Magdalena Medios, por medio de boletines enviados a las diversas organizaciones protestantes, y a las embajadas de Estados Unidos y Canadá. 	San Pablo, Cantagallo, Yondó, Puerto Boyacá, Barrancabermeja y Puerto Wilches.
JUSTAPAZ Centro cristiano para la justicia, la paz y la acción no-Violenta de la Iglesia menonita de Colombia	Promocionar la paz, la resolución pacífica de los conflictos y los Derechos Humanos en Colombia.	<ul style="list-style-type: none"> • Resolución pacífica de conflictos. • Objeción de conciencia al servicio militar obligatorio y al reclutamiento forzado por parte de otros grupos armados. • Iglesias santuarios de paz. • Centros de mediación y justicia comunitaria. • Programas de economía solidaria. • Llamado Profético: proyecto editorial que documenta los casos de violencia y de violación de los Derechos Humanos contra protestantes en zonas de conflicto. 	Antioquia, Bogotá, Cali, Bolívar (Montes de María), Córdoba, Región Caribe, Putumayo (entre otras).
<p>Fuentes: <http://www.visionmundial.org.co/eContent/home.asp>; <http://www.compassion.com/sponsordonor/countrynews/co/default.htm>; <http://www.cpt.org/espanol/colombia>; <http://www.adracolombia.org/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=4&Itemid=3> <http://www.justapaz.org/> (14 de agosto de 2010). MORENO, Pablo (Dir.). <i>La acción social de las iglesias evangélicas en Colombia</i>. Bogotá: CEDECOL, 2009. pp. 33-36, 91.</p>			

De acuerdo a una investigación financiada por CEDECOL, entre los protestantes, las organizaciones pentecostales son las que dedican menos en términos porcentuales a proyectos sociales. Esto da lugar a un fenómeno paradójico, las congregaciones más ricas y multitudinarias —como las megaiglesias pentecostales— invierten relativamente poco en proyectos sociales. Por el contrario, pequeñas denominaciones protestantes históricas —como los menonitas y los luteranos— dedican una importante porción de sus recursos a este tipo de iniciativas.⁴⁶⁹

Más de la mitad —54.5%— de las congregaciones evangélicas no adelanta ningún proyecto social. Sin embargo, los proyectos sociales evangélicos aumentan en las zonas de colonización y en las regiones golpeadas por el conflicto armado. Por ejemplo, en el Magdalena Medio, más del 80% de las congregaciones evangélicas dice contar con proyectos sociales como respuesta a las demandas de la población. Sin embargo, la mayoría de estos proyectos son de pequeña envergadura y no obedecen a programas de largo aliento. Buscan, más bien, responder a situaciones coyunturales y atenuar las necesidades de los fieles más vulnerables de las congregaciones. En decir, son de carácter asistencial. Además, tienen entre sus objetivos cumplir funciones proselitistas —cautivar o retener nuevos fieles—. La gran mayoría de estos proyectos —74.7%— depende exclusivamente de los recursos locales de las comunidades. Sólo una mínima parte cuentan con fuentes de financiación diferentes a la congregación local. Esto expresa, por un lado, la solidaridad interna de estas comunidades, en cuyo seno los miembros se movilizan para ayudar a sus pares más vulnerables. Pero, por otro lado, da cuenta de la fragmentación evangélica, que dificulta la consolidación de proyectos concertados por varias congregaciones locales. En conclusión, para las organizaciones pentecostales, el trabajo social es secundario, sus prioridades son la «evangelización» y la «salvación de las almas». Los proyectos sociales emprendidos por las organizaciones evangélicas constituyen iniciativas aisladas, con muy poco impacto en los problemas estructurales del país, como la pobreza, el desempleo y la violencia.⁴⁷⁰

Los NMR tienen entre sus prioridades fundar centros educativos que garanticen la reproducción transgeneracional de la fe. Estos favorecen la desmonopolización del

⁴⁶⁹ CASTILLO, Sonia. «Una aproximación a la acción social de las iglesias protestantes en la ciudad de Bogotá». En: MORENO, 2009, op. cit. p. 117.

⁴⁷⁰ MORENO, 2009, op. cit. pp. 72-81.

campo educativo, y evitan que los hijos de los conversos sean discriminados por causa de sus creencias, fenómeno que aún se observa en las demás escuelas y colegios. Entre los proyectos educativos de los NMR se destacan los colegios presbiterianos, luteranos, bautistas y adventistas. Adventistas y presbiterianos cuentan, además, con sus propias universidades: la Corporación Universitaria Adventista en Medellín y la Corporación Universitaria Reformada en Barranquilla.⁴⁷¹

Sin embargo, los centros educativos de los NMR hacen parte del sistema privado de educación. Esto significa, que dependen para su funcionamiento de su viabilidad económica, y que deben garantizar algún margen de dividendos. Por lo tanto, no tienen como función principal ampliar las oportunidades de educación a los sectores excluidos. Por el contrario, constituyen, en general, empresas educativas rentables,⁴⁷² afirmación que también es válida en referencia al sistema educativo católico.

3.4.6 Los NMR como refugio frente a la violencia

La presencia de grupos armados ilegales en los sectores periféricos de las grandes ciudades, obliga a los líderes religiosos allí ubicados a cuidar su discurso. Para estos últimos identificarse con la derecha o con la izquierda puede acarrear amenazas, incluso, de muerte. Así, por lo general, prefieren identificarse como «apolíticos».

Sin embargo, los NMR cumplen un papel político en estos sectores urbanos. Por ejemplo, los jóvenes que habitan los cinturones de miseria son altamente vulnerables a la «limpieza social» —grupos armados ilegales asesinan a indigentes, adictos a las drogas y delincuentes, con el fin de «limpiar la sociedad»—. No obstante, en la medida en que los NMR condenan el consumo de drogas y la delincuencia, y ofrecen a los jóvenes espacios de sociabilidad alternativos a las pandillas juveniles, los conversos están menos expuestos a este tipo de amenazas. Por otro lado, en tanto los NMR reprueban la violencia, los conversos presentan mayor resistencia a ser reclutados por los grupos armados ilegales. Estas dinámicas se observan también en las regiones rurales golpeadas por el conflicto armado, tema que abordaremos más adelante.

⁴⁷¹ Disponible en: <<http://www.unac.edu.co/index.php>>; <<http://www.unireformada.edu.co/>> (28 de diciembre de 2010).

⁴⁷² LOZANO, Betty Ruth. «Una aproximación a la acción social de las iglesias protestantes en la ciudad de Cali y el Norte del Cauca». En: MORENO, 2009, op. cit. pp. 171.

3.4.7 Pluralización religiosa entre los estratos medios urbanos

La pluralización religiosa no es un fenómeno exclusivo de los sectores excluidos. Las nuevas versiones pentecostales han encontrado gran acogida entre los estratos medios urbanos. Organizaciones pentecostales como La Casa Sobre la Roca, la Cruzada Estudiantil y Profesional de Colombia y El Lugar de Su Presencia, son ejemplos de este fenómeno.

En Colombia, la incertidumbre y la inseguridad no golpean exclusivamente a los sectores excluidos. Profesionales de clase media están expuestos al desempleo y a la pauperización del mercado de trabajo. Empresarios y comerciantes sufren las fluctuaciones del mercado. Militares y policías enfrentan las amenazas propias de una sociedad en conflicto armado. Estos, entre otros sectores, encuentran en las ofertas pentecostales una vía mágica para controlar variables que escapan de su dominio. Es decir, para atraer «la buena suerte» y «el éxito». Esto explica, por qué prácticas pentecostales mágicas, como «la siembra» y «los pactos», encuentran también acogida entre estos sectores.

Por otro lado, a inicios de los años 1990, una ola de terrorismo urbano desatada por los carteles del narcotráfico sacudió las principales ciudades de Colombia —especialmente a Medellín, Cali y Bogotá—. Esta se sumó a las amenazas que representan las guerrillas —que acuden al secuestro y a la extorsión—, los grupos paramilitares y la delincuencia común. Así, el miedo y la incertidumbre se convirtieron en sentimientos generalizados en la población colombiana, constituyendo un factor que ha facilitado la expansión de ofertas mágicas y, particularmente, la expansión pentecostal en todos los sectores de la población.

3.4.8 Pluralización religiosa entre los estratos sociales altos

Weber señala que «las tendencias religiosas de las clases privilegiadas son difusas y de difícil tipificación».⁴⁷³ En el caso colombiano, aunque los habitantes de los estratos socioeconómicos altos se consideran en su mayoría «creyentes», e incluso «practicantes», entre ellos, la práctica religiosa y la importancia que tiene la religión descienden notoriamente. Asimismo, estos sectores registran los porcentajes más altos de ateos y agnósticos, están más racionalizados y mundanalizados, y son más

⁴⁷³ WEBER, 1964, op. cit. Vol. 1. p. 393.

independientes de la tradición católica. Es decir, constituyen el sector social más secularizado.⁴⁷⁴

Los estratos altos son también los que se sienten menos atraídos por el movimiento pentecostal. Si bien miembros de la élite política se han convertido al pentecostalismo, estas conversiones suelen tener funciones estratégicas, particularmente, constituyen un medio para congraciarse con el electorado pentecostal, fenómeno que será abordado en el último capítulo.

Los estratos sociales altos expresan una mayor preferencia por las prácticas terapéuticas de la nebulosa místico-esotérica, especialmente, por el yoga y la meditación trascendental. Este fenómeno obedece a una tendencia mundial de revalorización de la salud, de la belleza, y de la «armonía» entre cuerpo y alma. Las prácticas de la nebulosa místico-esotérica no requieren de un compromiso institucional. Por lo tanto, sus seguidores no se sienten presionados a renunciar a sus tradiciones religiosas de origen.

Como ya se ha señalado, la sociedad colombiana es una de las más desiguales del mundo. Por esta razón, los estratos altos son muy pequeños en términos demográficos. Por ejemplo, en la ciudad de Bogotá, sólo el 5% de la población habita en viviendas de estratos cinco y seis.⁴⁷⁵ Así, aunque los estratos sociales altos obedecen a tendencias religiosas diferentes, éstas no afectan de forma notoria las tendencias estadísticas generales de la pluralización religiosa de la sociedad colombiana.

3.5 PLURALIZACIÓN RELIGIOSA, MUJER Y FAMILIA

Las mujeres son más proclives a tener una vida religiosa activa, mantienen con mayor frecuencia membresía en un grupo religioso, asisten con mayor frecuencia a cultos y ceremonias religiosas y le confieren mayor importancia a la religión en sus vidas.

⁴⁷⁴ En cuanto a la mundanización y a la racionalización como aspectos del paradigma de la secularización ver el marco teórico, específicamente los apartados: [1.3.1.2](#) La racionalización; y [1.3.1.3](#) La mundanización.

⁴⁷⁵ ALCALDÍA MAYOR, SECRETARÍA DE PLANEACIÓN DISTRITAL. *La estratificación social en Bogotá DC y estudios relacionados 1983 – 2004*. Bogotá, 2005, p. 81.

Además, son mayoritarias tanto en los NMR como en las parroquias católicas.⁴⁷⁶ ¿Qué variables sociológicas están asociadas a este fenómeno?

Las mujeres sufren de discriminación y de exclusión de género, están más expuestas a la precariedad laboral y a la violencia intrafamiliar. Según la ONU, en Colombia el 33% de las mujeres fue víctima de maltrato físico alguna vez entre el año 2000 y el 2010. Según este mismo informe, en América Latina la participación de las mujeres en el sistema laboral es del 53%, no obstante su sueldo puede ser hasta el 40% más bajo que el de los hombres. «Muchas mujeres, además, realizan trabajos ‘vulnerables’ que no están protegidos por leyes laborales».⁴⁷⁷ En Colombia, en las regiones golpeadas por el conflicto armado, las mujeres sufren además la condición de víctimas. Según una encuesta realizada por diversas ONG:

[...] el 17.58 por ciento de las mujeres en Colombia fueron víctimas de violencia sexual entre 2001 y 2009, es decir en total, según las proyecciones de la encuesta, 489.687 mujeres. El informe calculó que 94 mil mujeres han sido violadas, 50 mil han tenido un embarazo o un aborto forzado, 175 mil han sido víctimas de acoso sexual, 48 mil [han sido] obligadas a hacer trabajos domésticos y los [actores] armados han tratado de regular la vida social de 327 mil de ellas.⁴⁷⁸

Guevara describe en los siguientes términos la situación de las mujeres en la región del Urabá durante los años 1990.

Mujeres viudas ó huérfanas, madres cabezas de hogar, niñas con embarazos precoces, mujeres con varios hijos/as de diferentes papás, mujeres en estado de absoluta pobreza, mujeres con bajos niveles de escolaridad, mujeres desempleadas ó participando de empleos informales, mujeres prostituidas, mujeres participando de grupos delincuenciales, mujeres alcohólicas y drogadictas, son algunas de las consecuencias que la guerra le ha dejado a la región y en particular a la mujer. [...] La mayoría de las mujeres en el Urabá son cabeza de familia con más de cuatro hijos. En

⁴⁷⁶ Ver Anexo 22: Tendencias de la pluralización religiosa discriminadas por sexo.

⁴⁷⁷ Semana.com. En Colombia, el 33% de las mujeres sufrió violencia física entre el 2000 y el 2010 [en línea]. Disponible en: <<http://www.semana.com/mundo/colombia-33-mujeres-sufrio-violencia-fisica-entre-2000-2010/159797-3.aspx>> (6 de julio de 2011).

⁴⁷⁸ Estudio realizado por las ONG: Oxfam, Casa de la Mujer, Sisma Mujer y el Colectivo de Abogados José Alvear Restrepo; «en 15 municipios de Antioquia, Caldas, Caquetá, Córdoba, Bogotá, Meta, Magdalena, Huila, Nariño y Valle. Se interrogaron a 2.693 mujeres entre 15 y 44 años.» Disponible en: <<http://www.verdadabierta.com/nunca-mas/nuncamas/2929-la-guerra-y-las-500-mil-mujeres-victimas-de-la-violencia-sexual>> (16 de diciembre de 2010).

muchos casos han buscado otro marido, y por eso es común encontrar mujeres con 4 o 6 hijos de padres diferentes, porque a aquél se lo mataron y llegó otro.⁴⁷⁹

Los líderes de los NMR entrevistados coinciden en afirmar que las mujeres constituyen, *grosso modo*, las dos terceras partes de su feligresía. Es decir, por cada hombre hay dos mujeres. La membresía en un grupo religioso ofrece ventajas prácticas a las mujeres. Los NMR dan apoyo y protección a mujeres que viven cotidianamente la precariedad económica, el abandono por parte de sus cónyuges y el maltrato intrafamiliar.

Para la mayoría de las mujeres latinoamericanas tener una familia sigue siendo una meta legítima que garantiza la realización personal. Para ellas es mejor tener una familia unida alrededor «del macho», que criar solas a sus hijos. Por lo tanto, una de las estrategias de los NMR, particularmente de las comunidades pentecostales, es difundir por la radio y la televisión «testimonios» de hogares «desechos» que han sido «restaurados» por «el poder de Dios». Generalmente, las mujeres son las primeras en acercarse a los NMR, con la esperanza de atraer posteriormente a sus compañeros sentimentales y a sus hijos. Así, la conversión de las mujeres a los NMR está asociada con la búsqueda de una mayor estabilidad familiar.⁴⁸⁰

Los NMR predicán la importancia del matrimonio y condenan las uniones maritales de hecho. Por lo tanto, incentivan la formalización de las familias por medio del matrimonio. En una sociedad donde el abandono familiar por parte de los hombres es muy frecuente, el matrimonio constituye una fuente de seguridad para mujeres y niños. Asimismo, los NMR y los católicos practicantes, condenan el matrimonio entre parejas homosexuales, juzgándolo como un «atentado» a la familia tradicional.

De acuerdo a una investigación realizada en Medellín, el 90% de los jóvenes pentecostales prefiere elegir su pareja dentro del círculo de personas que comparten su fe. Esta tendencia se observa también en los demás NMR, y entre los católicos practicantes. Sin embargo, la expectativa de encontrar una pareja que comparta la fe desaparece entre los católicos nominales. Según la misma investigación, el 90% de los pentecostales está de acuerdo con el control de la natalidad, y el 56% aprueba el uso de

⁴⁷⁹ GUEVARA, Carlos Enrique. «La acción social en el Magdalena medio santandereano y en el Urabá chocoano - antioqueño». En: MORENO, 2009, op. cit. p. 346.

⁴⁸⁰ LOZANO, 2009, op. cit. pp. 207-209. COX, 1995, op. cit. pp. 134-136. SILVEIRA CAMPOS, 2000, op. cit. p. 384.

cualquier método anticonceptivo.⁴⁸¹ Estos datos coinciden con las conclusiones a las que llegó Brusco en sus investigaciones en el departamento de Boyacá. Según éstas, las familias evangélicas aceptan con mayor facilidad el uso de métodos anticonceptivos, y consideran que la relaciones sexuales no son exclusivamente para la procreación, sino también para el placer y el recreo de la pareja.⁴⁸² En este sentido, la conversión a los NMR si representa una ruptura frente a la posición que predica la Iglesia católica sobre la sexualidad y el control de la natalidad.

En tanto los NMR condenan el consumo de alcohol y las licencias sexuales, la conversión implica beneficios para las familias de los conversos. Ésta se traduce, por ejemplo, en la disminución de la violencia intrafamiliar y en una mayor disponibilidad de recursos económicos. Así, como ya se ha señalado, aunque los fieles de los NMR no gozan de mayores ingresos económicos, disfrutan de mejores condiciones de existencia.⁴⁸³

3.5.1 Participación de las mujeres en el liderazgo de los NMR

Un alto porcentaje de los misioneros protestantes que llegaron a Colombia eran mujeres. Por lo tanto, las mujeres han participado en las labores de conversión, educación, salud y servicio social, promovidas por los NMR. No obstante, en la mayoría de los NMR, las funciones de liderazgo están reservadas a los hombres. Este es el caso de los mormones, los adventistas y del movimiento evangélico fundamentalista. Según Ulloa, tanto las misioneras extranjeras, como las nacionales conversas, desempeñaron una importante labor en la expansión de la Iglesia interamericana, «evangelizando» y fundando escuelas, colegios y congregaciones. Sin embargo, en esta organización hasta hace

⁴⁸¹ MEJÍA, Clara, ÁLVAREZ, José Roberto, et al. *Pentecostales: aproximación a su identidad en el área metropolitana de Medellín*, 2001. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2002, Unpublished.

ARBOLEDA, Carlos. *Pentecostalismo en Medellín*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2003, Unpublished, p. 31-33.

⁴⁸² BRUSCO, Elizabeth. *The Reformation of Machismo: Evangelical Conversion and Gender in Colombia*. Austin: University of Texas Press, 1995, pp. 121-122.

⁴⁸³ Ibid. (BRUSCO, 1995) p. 125. MARIZ, Cecilia. *Coping With Poverty. Pentecostals and Christian Base Communities in Brazil*. Philadelphia: Temple University Press, 1994, pp. 80-93.

pocos años, las mujeres no podían «ministrar la sana cena», ni bautizar a los fieles que ellas mismas habían «evangelizado» y, mucho menos, llegar a ser pastoras.⁴⁸⁴

Entre los NMR, el protestantismo histórico y el movimiento pentecostal son los que ofrecen las mejores oportunidades de liderazgo a las mujeres. Por ejemplo, el 45% de los ministros de la Iglesia metodista de Colombia son mujeres.⁴⁸⁵ En el caso del pentecostalismo, el liderazgo de la mujer es posible gracias al carácter democrático de los dones del Espíritu Santo. En palabras de los pentecostales: «Dios puede usar a quien él quiera, incluso a las mujeres y a los niños». Así, la glosolalia, las profecías y los testimonios, le dieron voz a las mujeres en el seno de las congregaciones pentecostales, permitiéndoles contar sus historias y demostrar sus talentos.⁴⁸⁶ Actualmente, las mujeres tienen acceso a todos los roles de liderazgo dentro del pentecostalismo. Pueden ser profetizas, predicadoras, maestras e, incluso, pastoras. Asimismo, desarrollan funciones de liderazgo en actividades no estrictamente religiosas, como las labores educativas, el voluntariado y los proyectos sociales.⁴⁸⁷ Tal y como lo veremos más adelante, las mujeres han liderado buena parte de las iniciativas pentecostales en el campo de la política electoral colombiana.

La participación de las mujeres en el liderazgo pentecostal aumenta en las zonas urbanas. Donde las mujeres han logrado una mayor independencia de los roles tradicionales, y cuentan con mayores oportunidades educativas y laborales.⁴⁸⁸ Además, las organizaciones pentecostales urbanas más exitosas son lideradas por «parejas pastorales». En estas organizaciones, las esposas de los pastores gozan del estatus de «pastoras», y su autoridad es comparable a la de sus cónyuges. Las esposas de los

⁴⁸⁴ ULLOA, Jorge Amílcar. Cuando pases por las aguas ¡yo estaré contigo! historia de la Iglesia Evangélica Interamericana de Colombia 1943-1982. Monografía en historia, Universidad de Antioquia, Medellín, 2007, pp. 180-181.

⁴⁸⁵ Disponible en: <<http://www.metodista.org.co/>> (15 de febrero de 2010).

⁴⁸⁶ COX, 1995, op. cit. pp. 125-137.

⁴⁸⁷ Ver por ejemplo: LOZANO, 2009, op. cit. pp. 207-209. GUEVARA, 2009, op. cit. pp. 346-347, 353-354.

⁴⁸⁸ CUERVO, Ivón Natalia. «Trayectorias y agendas de mujeres pentecostales en la política. Los casos del Movimiento Unión Cristiana y del Partido Nacional Cristiano Colombia (1991 – 2005)». En: TEJEIRO, Clemencia (Ed.). *El pentecostalismo en Colombia. Prácticas religiosas, liderazgo y participación política*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2010, pp. 229-259.

pastores —o «pastoras»— predicán, dirigen las reuniones, y participan en la difusión de la organización a través de los medios masivos de comunicación. Además, asumen la dirección de la organización religiosa cuando sus esposos están ausentes, lo cual es frecuente, sí se tiene en cuenta que los pastores pentecostales más exitosos son también «conferencistas internacionales».⁴⁸⁹

Todos los pastores de las megaiglesias pentecostales colombianas son hombres. Si bien su éxito está asociado a su carisma, todos ellos consideran que sus esposas han desempeñado un papel fundamental en la consolidación de sus empresas religiosas. Por su parte, sus esposas —«las pastoras»— afirman que de acuerdo al mandato bíblico: «el hombre debe ser cabeza tanto de la iglesia como de la familia», argumento mediante el cual legitiman la dominación masculina en el seno del movimiento pentecostal. El modelo de las «parejas pastorales» constituye un cuestionamiento implícito al celibato de los sacerdotes católicos. Los pentecostales, en general, consideran que una «pareja pastoral» tiene mayor autoridad que un sacerdote célibe para liderar una comunidad conformada por familias. En tanto las megaiglesias pentecostales constituyen el paradigma de las empresas religiosas exitosas, el modelo de las «parejas pastorales» tiende a imponerse entre los evangélicos como modelo legítimo de liderazgo religioso. Por lo tanto, cada vez es más frecuente que las congregaciones evangélicas, indistintamente de su tamaño, estén lideradas por un matrimonio. Sin embargo, este modelo no es aceptado por los demás NMR —protestantes históricos, adventistas, mormones y testigos de Jehová—.

Lo anterior, no significa que el liderazgo femenino carezca de oposición dentro del pentecostalismo. Por el contrario, pese a que el pentecostalismo es un movimiento mayoritariamente femenino, hasta hoy, la inmensa mayoría de los líderes pentecostales son hombres. Al respecto, la Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional (IDMJI), una de las organizaciones pentecostales más importantes de Colombia, constituye un caso excepcional. María Luisa Piraquive de Moreno, líder principal de la IDMJI, asumió el liderazgo de la organización después de la muerte de su esposo —el

⁴⁸⁹ Ver por ejemplo la descripción de Rocío Corson —esposa de Andrés Corson, pastor de El Lugar de Su Presencia— y de Mélida de Gómez —esposa de Enrique Gómez, pastor de Centro Misionero Bethesda— en las páginas web de sus respectivas organizaciones religiosas. Disponibles en:

<http://www.supresencia.com.co/conozcanos/index.php?option=com_content&task=view&id=21&Itemid=35>; <<http://www.cmb.org.co/somos/historia.html>> (6 de febrero de 2010).

pastor Luis Eduardo Moreno—. Un caso similar es el de Miriam Crawford, quien tomó las riendas de la Iglesia Cristiana Filadelfia —del barrio Chapinero en Bogotá— después del fallecimiento de su esposo —el pastor Colin Crawford—. En tanto las nuevas organizaciones pentecostales constituyen empresas religiosas familiares, las esposas de los pastores o sus hijos están destinados a heredar su dirección.

Tabla 60. Algunas megaiglesias pentecostales lideradas por parejas pastorales

Nombre de la megaiglesia	Pastores principales
Misión Carismática Internacional	César y Claudia Castellanos
Centro Misionero Bethesda	Enrique y Mélida de Gómez
Centro Mundial de Avivamiento	Ricardo y Patricia Rodríguez
Manantial de Vida Eterna	Eduardo y Fulvia Cañas
El Lugar de Su Presencia	Andrés y Rocío Corson
Sin Muros Ministerio Internacional	César y Claudia Fajardo

3.5.2 Pluralización religiosa y machismo

Las oportunidades de liderazgo que encuentran las mujeres en el movimiento pentecostal, han permitido que diversos analistas vean al pentecostalismo como un movimiento que cuestiona el machismo latinoamericano, y ofrece vías de empoderamiento a las mujeres. Sin embargo, si bien el pentecostalismo ofrece nuevas oportunidades a las mujeres, también reproduce los roles tradicionales asignados a éstas en América Latina, como esposas y madres sumisas, abnegadas y sacrificadas, tal y como lo hacen los demás NMR.⁴⁹⁰ Además, como ya observamos, incluso desde las posiciones de liderazgo las mujeres pentecostales legitiman la dominación masculina.

Según Cuervo, la reestructuración de las relaciones de poder en el seno del pentecostalismo no obedece a un objetivo buscado por este movimiento religioso. Por el contrario, representa una «consecuencia no buscada» de un movimiento que privilegia los resultados sobre los métodos.⁴⁹¹ En términos de Blumhofer, el pentecostalismo no

⁴⁹⁰ Ver por ejemplo: HIGUERA BONFIL, Antonio. «Discurso hegemónico y normatividades: el matrimonio y la familia entre los testigos de Jehová». En: ODGERS ORTIZ, Olga (Coor.). *Pluralización religiosa de América Latina*. México: El Colegio de la Frontera del Norte - CIESAS, 2011, pp. 303-325.

⁴⁹¹ CUERVO, 2010, op. cit. pp. 229-259.

promueve la equidad de género, sino demuestra «que el mensaje de Dios puede ser predicado aún por los más débiles».⁴⁹²

Aunque el pentecostalismo no busca coincidir con el movimiento feminista, pueden observarse afinidades entre estos: 1) ambos promueven el acceso de la mujeres a nuevas instancias de poder; 2) ayudan a las mujeres a mejorar la imagen que tienen de sí mismas; 3) buscan maximizar la capacidad de liderazgo de las mujeres; 4) generan condiciones que permiten una mayor autonomía de las mujeres y su acceso a nuevos roles. En conclusión, el pentecostalismo genera espacios de empoderamiento para las mujeres. Y, al mismo tiempo, reproduce los valores tradicionales en relación con la sexualidad y la familia.⁴⁹³

3.6 LA PLURALIZACIÓN RELIGIOSA EN ZONAS RURALES Y DE COLONIZACIÓN

En las zonas rurales y de colonización, la expansión de los cultivos ilegales de coca, el arribo de empresas de explotación minera y la expansión de grandes plantaciones agroindustriales, han agudizado los conflictos por la posesión de la tierra. Estos se traducen en enfrentamientos armados entre ejército, guerrillas, grupos paramilitares y bandas de delincuentes. Por lo tanto, estas regiones mantienen hasta hoy altas tasas de asesinatos y de desplazamiento forzado.

Estas regiones son también escenario para el mestizaje y la hibridación cultural. Y allí, favorecidos por la anomia generalizada, prosperan los NMR, que se erigen en comunidades de sentido y en espacios para la reconstrucción de las identidades. Además, las prácticas religiosas comunitarias actúan como paliativos para tolerar la cotidianidad. «Participar en los cultos, orar, leer la Palabra de Dios, escuchar la predicación del pastor y recibir el consuelo de los ‘hermanos’, constituyen fuentes de ‘fortaleza y valor’ para poder tolerar estas situaciones».⁴⁹⁴

⁴⁹² BLUMHOFER, Edith. «Women in Evangelicalism and Pentecostalism». En: MAY, Melanie A. (Ed.). *Women and Church*. Grand Rapids: Eerdmans, 1991. Citada por: COX, 1995, op. cit. p. 137.

⁴⁹³ CUERVO, 2010, op. cit. pp. 229-259.

⁴⁹⁴ URIBE, Graciela. *Religión y conflicto en el Caquetá*. 2005, Unpublished, p. 36.

Frente a la inminencia de la muerte, del secuestro y del desplazamiento forzado, las teodiceas religiosas pasan a un primer plano. Por ejemplo, los NMR explican los conflictos y la convulsión social —tanto nacional como internacional— como señales del inminente regreso de Cristo, y como evidencia de la veracidad de las profecías bíblicas. Así, los NMR otorgan sentido a las experiencias más contradictorias como: asesinatos, masacres y secuestros, ayudando a los conversos a mantener la esperanza y a sobrevivir.

En estas regiones, la devoción religiosa popular, tanto católica como pentecostal, le permite a los fieles sentirse depositarios de una protección mágica especial. Esta convicción se constituye en un mecanismo psicológico importante en contextos dominados por el miedo y por las amenazas. Por ejemplo, los pobladores de Cartagena del Chairá⁴⁹⁵ son devotos al Señor de los Milagros de Buga, y le atribuyen haber frustrado en repetidas ocasiones atentados planeados por la guerrilla contra este municipio.⁴⁹⁶

Se presentan a continuación las implicaciones sociales de la pluralización religiosa en dos zonas de colonización: la región del Urabá y el Magdalena Medio.

3.6.1 La pluralización religiosa en la región del Urabá

La región del Urabá está ubicada al noroccidente de Colombia, alrededor del golfo que lleva el mismo nombre —golfo de Urabá—. ⁴⁹⁷ Se extiende entre los departamentos de Antioquia y Chocó. Por esta razón, se distingue generalmente entre el Urabá antioqueño y el Urabá chocoano. Entre sus actividades económicas se destaca la producción industrial de banano y la ganadería. La industria bananera atrae a migrantes de todas las regiones del país. Por lo cual esta región constituye un espacio de encuentro y de mestizaje entre afrodescendientes, blancos e indígenas.

⁴⁹⁵ Cartagena del Chairá es un municipio del departamento del Caquetá al sur de Colombia. Ha sido escenario recurrente de la confrontación entre la guerrilla y el ejército colombiano. Hizo parte de «la zona de distensión» —espacio cedido por el gobierno a las FARC— para que tuviesen lugar los diálogos de paz durante el gobierno de Andrés Pastrana (1998 – 2002).

⁴⁹⁶ URIBE, Graciela. Diálogo con Monseñor Múnica, vicario apostólico de San Vicente del Caguán y Puerto Leguizamón. San Vicente del Caguán: 2003, Unpublished, pp. 6-7.

⁴⁹⁷ Ver Anexo 3: Mapa de ubicación de la región del Urabá.

En el Urabá han prosperado los grupos armados ilegales —guerrillas y paramilitares—, como consecuencia de la precaria presencia del Estado en la región. La debilidad del Estado se manifiesta en aspectos como: 1) la ausencia de una planificación del proceso de colonización; 2) una endeble infraestructura material —carreteras, colegios, hospitales—; 3) el abandono de los sectores más débiles de la población; 4) la incapacidad del Estado para monopolizar la violencia.⁴⁹⁸

Tal y como lo hace la Iglesia católica, los NMR incentivan formas de cooperación y llenan los vacíos que deja el Estado. Las comunidades evangélicas «promueven procesos de sensibilización y prevención en torno a problemáticas como la delincuencia, el pandillismo, el maltrato infantil, la drogadicción y la prostitución infantil».⁴⁹⁹ Los NMR más institucionalizados desarrollan proyectos educativos y de salud. Algunos de estos proyectos gozan de la cooperación de agencias internacionales —como Compasión Internacional y Visión Ágape— y/o reciben el apoyo de los gobiernos municipales y departamentales.

Los NMR llegaron temprano al Urabá, a algunos asentamientos incluso antes que la Iglesia católica. Por ejemplo, la Iglesia presbiteriana se estableció en Dabeiba —puerta de entrada al Urabá antioqueño— a finales del siglo XIX. Al ser este un pueblo liberal, el protestantismo prosperó rápidamente.⁵⁰⁰ Según el padre Restrepo Uribe, para 1943 había más de 5.000 presbiterianos en Dabeiba, que contaba para la época con 15.000 habitantes.⁵⁰¹ En los años 1940, se consolidó en la región el movimiento pentecostal, gracias a la expansión de la Iglesia Pentecostal Unida de Colombia. En los años 1960, ingresaron al Urabá la Iglesia bautista, la Iglesia interamericana y la Iglesia cuadrangular. En los años 1990, se instalaron las Asambleas de Dios, la Asociación de Iglesias Evangélicas del Caribe y la Alianza Cristiana Misionera. En la actualidad,

⁴⁹⁸ BOTERO HERRERA, Fernando. *Urabá: colonización, violencia y crisis del Estado*. Medellín: Universidad de Antioquia, 1990, pp. 136-137. Citado por: ULLOA, 2007, op. cit. pp. 164-165.

⁴⁹⁹ GUEVARA, 2009, op. cit. pp. 340-354.

⁵⁰⁰ RÍOS, Carlos Andrés. *Identidad y religión en la colonización en el Urabá antioqueño*. Bogotá: ASCUN, 2002, pp. 7-13.

⁵⁰¹ RESTREPO URIBE, Eugenio. *El protestantismo en Colombia*. Medellín: Ed. Joseph J. Ramírez, 1943, p. 88.

prácticamente la totalidad del protestantismo de la región es pentecostal, incluyendo las congregaciones presbiterianas y bautistas.⁵⁰²

En algunos municipios —como Belén, Chigorodó, Apartadó, Turbo y Necoclí—, los NMR representan una amenaza al monopolio religioso católico. Por ejemplo, el corregimiento de Belén, que no supera los 4.000 habitantes, cuenta con más de 12 congregaciones evangélicas.⁵⁰³ En Turbo se han instalado más de 45 grupos cristianos no católicos, en una población cercana a los 50.000 habitantes.⁵⁰⁴

3.6.2 Pluralización religiosa y recomposición de las identidades en el Urabá

Según Ríos, en el Urabá, las dinámicas de rivalidad entre los NMR no giran exclusivamente en torno a la autoridad religiosa, sino cumplen también funciones de distinción cultural regional. En otras palabras, la filiación a un determinado NMR le permite a los colonos conservar sus sistemas culturales de origen y diferenciarse de los demás.⁵⁰⁵ En las veredas, las congregaciones pentecostales y adventistas albergan grupos étnicos y regionales homogéneos, constituyéndose en espacios de reproducción de prácticas autóctonas de los colonos.⁵⁰⁶

Por ejemplo, las comunidades pentecostales han permitido la conservación de ciertos elementos de la cultura afro. En la ciudad de Turbo, que cuenta con una población mayoritariamente afrodescendiente —81%—,⁵⁰⁷ los pentecostales han remplazado los

⁵⁰² Información suministrada por el reverendo Diego Higueta, pastor de la Iglesia presbiteriana en Dabeiba / Antioquia. Bogotá, 22 de abril de 2010. Ver también: RÍOS, 2002, op. cit. pp. 75-79. GUEVARA, 2009, op. cit. p. 333.

⁵⁰³ RÍOS, 2002, op. cit. p. 3.

⁵⁰⁴ OSORIO, Flor Edilma. Urabá: exclusión, resistencia étnica e imaginarios religiosos. Bogotá: 2005, Unpublished, pp. 77.

⁵⁰⁵ RÍOS, 2002, op. cit. pp. 36, 40.

⁵⁰⁶ OSORIO, 2005. Unpublished, op. cit. p. 77.

⁵⁰⁷ DANE. Censo Nacional de Colombia, año censal (2005 - 2006) [en línea]. Disponible en: <<http://190.25.231.242/cgi-bin/RpWebEngine.exe/PortalAction?&MODE=MAIN&BASE=CG2005AMP&LIADO&MAIN=WebServerMain.inl>> (4 junio de 2010).

clásicos himnos protestantes por canciones en ritmos africanos, al son de las cuales también bailan.⁵⁰⁸

La acogida del pentecostalismo entre los afrodescendientes es un fenómeno nacional. De acuerdo a las investigaciones de Sánchez en Quibdó —departamento del Choco— y de Lozano en el departamento del Cauca, el éxito del pentecostalismo entre los afrodescendiente está relacionado, en buena medida, con la importancia que este movimiento le otorga a las expresiones corporales y emotivas. Sin embargo, el pentecostalismo afro sigue condenando el baile como una práctica pecaminosa si tiene lugar en un contexto profano. «Para los pastores, el baile es permitido dentro del contexto de la iglesia pues está dirigido a adorar a Dios. Pero fuera de ese espacio [...] es visto como un incitador a las conductas sexuales que transgreden las pautas que establecen bíblicamente las iglesias sobre el control de la sexualidad».⁵⁰⁹

Volviendo al caso de Urabá, la capacidad de los NMR para reproducir sistemas identitarios étnicos y regionales disminuye en los cascos urbanos y en la medida en que se consolidan grandes organizaciones pentecostales. Por ejemplo, la Iglesia Pentecostal Unida de Colombia y la Asociación de Iglesias Evangélicas del Caribe constituyen actualmente organizaciones multitudinarias, que albergan en sus seno a fieles provenientes de todas las etnias y regiones del país.

En los sectores rurales, la identidad compartida por los miembros de un determinado NMR cobra mayor relevancia. En el caso de los evangélicos, pese a su fragmentación interna, la identidad religiosa compartida les permite celebrar «cultos unidos» y consolidar asociaciones regionales de pastores.⁵¹⁰ Además, les permite legitimar la migración fluida de fieles entre los diversos grupos. Así, la identidad que ofrecen los NMR constituye un «mecanismo de cohesión social en zonas de alta heterogeneidad cultural».⁵¹¹

⁵⁰⁸ ULLOA, 2007, op. cit. p. 170.

⁵⁰⁹ LOZANO, 2009, op. cit. pp. 199-201. SÁNCHEZ, Ivonne. Id y haced discípulos a todas las naciones. Estrategias de trabajo, evangelización, crecimiento y aceptación del protestantismo: explorando el caso de las iglesias protestantes de Quibdó. Tesis de maestría en antropología, Universidad de los Andes, 2005.

⁵¹⁰ RÍOS, 2002, op. cit. p. 79. OSORIO, 2005, op. cit. p. 78. GUEVARA, 2009, op. cit. pp. 345-346.

⁵¹¹ RÍOS, 2002, op. cit. p. 89.

Las dinámicas de rivalidad entre los NMR disminuyen en las zonas rurales, y se intensifican en las grandes ciudades, donde el mercado religioso se hace más competitivo. Bogotá, por ejemplo, alberga por lo menos a seis diferentes asociaciones de iglesias y pastores, que pretenden agrupar la diversidad evangélica de la ciudad. Estas se inscriben en lógicas de rivalidad.⁵¹² Por el contrario, en las zonas rurales y en las pequeñas ciudades, los evangélicos hacen alarde de trabajar «unidos». En el caso del Urabá, existe una sola asociación de pastores evangélicos: la Asociación de Ministros Cristianos del Urabá (AMINCU).

3.6.3 La pluralización religiosa en el Magdalena Medio

El Magdalena Medio está ubicado al nororiente del país, conecta la región andina con el Caribe colombiano, y es paso obligado de las rutas que unen el país con Venezuela. Comprende buena parte del departamento de Santander y, en menor medida, los departamentos de Bolívar, Cesar y Antioquia.⁵¹³ Esta región es conocida por su riqueza minera, especialmente en oro y petróleo, y por sus latifundios dedicados a la ganadería y al cultivo industrial de palma africana. En Barrancabermeja, principal ciudad del Magdalena Medio, está instalada la refinería de petróleo más grande de Colombia. Sus enormes posibilidades económicas, han hecho de esta una región atractiva a la migración campesina.⁵¹⁴

En 1942, se instaló en Barrancabermeja la Iglesia cuadrangular. Desde allí, se extendió a todo el país, iniciando por las poblaciones ubicadas a la orilla del río Magdalena, como Barranquilla, Puerto Wilches y Cantagallo. Para el 2003, sólo en Barrancabermeja

⁵¹² Entre las asociaciones protestantes presentes en Bogotá se encuentran: la Asociación Distrital de Ministros del Evangelio (ADME), el G18, la Red Pacto-Nación, la Federación de Iglesias Cristianas (FIC), IGLECAM y la Union de Ministros Evangélicos de Ciudad Bolívar (UNIMECB). Ver: Valorescristianos.net. ¿Veremos futuro en ADME? Por: Marco Fidel Ramírez [en línea]. Disponible en: <<http://www.valorescristianos.net/modules.php?name=News&file=article&sid=178>> (28 de julio de 2009).

⁵¹³ Ver Anexo 2: Mapa de ubicación del Magdalena Medio.

⁵¹⁴ GUEVARA, 2009, op. cit. p. 285. VARGAS, Alejo. *Magdalena Medio santandereano. Colonización y conflicto armado*. Bogotá: CINEP, 1992, p. 291.

contaba con 23 congregaciones y más de 8.000 fieles.⁵¹⁵ Otra importante organización pentecostal en la región es el Movimiento Misionero Mundial. Para 2003, éste contaba con 45 congregaciones, ubicadas especialmente en las zonas rurales.⁵¹⁶ Para ese mismo año, en Barrancabermeja, las sedes de los NMR triplicaban en número a las parroquias católicas.⁵¹⁷

Tabla 61. Año de ingreso de algunas organizaciones evangélicas a Barrancabermeja

Iglesia Cuadrangular	1942
Movimiento Misionero Mundial	1966
Iglesia Bautista	1972
Iglesia de Dios Pentecostal	1973
Iglesia Interamericana	1975
Cruzada Estudiantil y Profesional de Colombia	1978
Iglesia Wesleyana	1980
Asambleas de Dios	1985
Iglesia del Nazareno	1988
Iglesia Asociación Evangelística Maranatha	1998
Misión Carismática Internacional	1999
Iglesia Amor y Luz a las Naciones	2000
Fuente: Pedro Murillo presidente de la Asociación de Pastores de Barrancabermeja, 24 de marzo de 2005. Citado por: GUEVARA, Carlos Enrique. «La acción social en el Magdalena Medio santandereano y en el Urabá Chocoano - Antioqueño». En: MORENO, Pablo (Dir.). <i>La acción social de las iglesias evangélicas en Colombia</i> . Bogotá: CEDECOL, 2009, p. 300.	

⁵¹⁵ Entrevista a Javier Bitona pastor de la Iglesia cuadrangular, (marzo de 2003), San Pablo. En: LOZANO, Fabio. Exclusiones, conflictos y búsquedas en el Magdalena Medio. Bogotá: 2005, Unpublished, pp. 216-226.

⁵¹⁶ Entrevista a Alonso Zambrano. Presbítero Movimiento Misionero Mundial, Barrancabermeja (agosto de 2003). En: LOZANO, Fabio. Exclusiones, conflictos y búsquedas en el Magdalena Medio. Bogotá: 2005, Unpublished, pp. 230-246.

⁵¹⁷ GUEVARA, Op. cit. 2009, p. 301.

3.6.4 Los NMR y el conflicto armado en el Magdalena Medio

Como las demás zonas de colonización, el Magdalena Medio ha sido golpeado por el conflicto armado interno. El conflicto es alimentado entre otros factores por: 1) la monopolización de la tierra en manos de terratenientes que han consolidado latifundios dedicados a la ganadería y al cultivo de palma africana; 2) los problemas alrededor de la explotación del petróleo.

1) La concentración de la tierra ha generado conflictos entre los terratenientes y los pequeños propietarios que se resisten a vender sus parcelas. En los años 1980 y 1990, estos conflictos se tradujeron en la expansión del movimiento guerrillero — particularmente de las FARC y el ELN—. Las guerrillas llegaron, incluso, a cumplir funciones propias del Estado en la región. Los terratenientes y sectores de derecha respondieron con la conformación de grupos paramilitares, particularmente, con la consolidación de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC). Este proceso exacerbó la confrontación armada, y aumentó el despojo de las tierras de los pequeños propietarios y el desplazamiento forzado.⁵¹⁸

2) Las multinacionales extranjeras dominan la explotación del petróleo en Colombia y acaparan buena parte de las ganancias. Por lo tanto, la nacionalización de la producción petrolera ha sido una de las reivindicaciones de los movimientos sociales y de los grupos guerrilleros. Numerosas acciones violentas de las FARC y el ELN han tenido como objetivo destruir la infraestructura petrolera. Por otro lado, la Unión Sindical Obrera (USO) de ECOPETROL —uno de los pocos sindicatos sólidos de Colombia— no sólo ha defendido los derechos de los trabajadores, sino también se ha solidarizado con el movimiento campesino.⁵¹⁹

Como todos los sectores sociales de la región, los NMR han sido víctimas del conflicto armado. Pero, a su vez, en tanto el conflicto implica una situación de anomia y miedo generalizado, favorece la expansión de los NMR.

Tal y como se anotó en referencia a los sectores urbanos periféricos, en el Magdalena Medio, los líderes de los NMR prefieren identificarse como «apolíticos» por razones de

⁵¹⁸ *Ibíd.* (GUEVARA, 2009) pp. 289-295.

⁵¹⁹ *Ibíd.* (GUEVARA, 2009) pp. 289-295.

seguridad. Además, cuidan su discurso, autocensurándose para evitar expresiones que puedan ser interpretadas como de simpatía o de apoyo a cualquiera de los actores armados. La posición política de los NMR tiende a cambiar en relación con su ubicación en el mapa del conflicto. En otras palabras, cambia en función del grupo armado que domine o controle la región. En general, los NMR no participan en procesos de diálogo y negociación con los actores del conflicto, prefieren mantenerse al margen.⁵²⁰ En palabras de un líder evangélico de la región: «nos ha dado miedo que nos maten y hemos preferido guardar silencio».⁵²¹

Sin embargo, los NMR manifiestan una actitud pacifista, condenan la vía armada como medio para resolver el conflicto, y se oponen al reclutamiento de jóvenes por parte de los grupos armados ilegales. Los menonitas y los testigos de Jehová se oponen, incluso, a que sus jóvenes presten el servicio militar. Según los NMR, su aporte a la paz son sus oraciones y su predicación. Además, consideran que cada converso se transforma en un «actor de paz». Por otro lado, en tanto consideran su deber «someterse a los poderes legalmente instituidos», los NMR acatan la autoridad del gobierno. Por lo cual, se resisten a ser parte de actividades «revolucionarias» o «subversivas».⁵²² Así, aunque no constituya uno de sus objetivos manifiestos, los NMR desincentivan las actividades violentas que promocionan los grupos armados al margen de la ley.

Por esta razón, la expansión de los NMR ha sido observada por los grupos guerrilleros como un obstáculo a su proyecto insurgente. Particularmente las FARC han puesto en la mira a decenas de líderes religiosos, observándolos como «objetivo militar».

Un estudio realizado a fines de 1999, por el jurista Víctor Velázquez Reyes, líder de la Federación de Iglesias Cristianas (FIC), indica que la Iglesia evangélica ha sufrido la muerte de 35 pastores a manos de la insurgencia. La población atribuye los asesinatos a las FARC, que desde 1996 advierten a los pastores que no deben celebrar reuniones ni visitar las comunidades de la zona porque [esta práctica] se presta para que se infiltren las fuerzas militares y los grupos paramilitares. También les incomoda el mensaje contra la violencia que predicán los pastores.

⁵²⁰ Ver también: OSORIO, Flor Edilma. Urabá: exclusión, resistencia étnica e imaginarios religiosos. Bogotá: 2005, Unpublished, p. 294.

⁵²¹ Entrevista a funcionario de ECAP en Barrancabermeja (diciembre de 2002). LOZANO, Fabio. Exclusiones, conflictos y búsquedas en el Magdalena Medio. Bogotá: 2005, Unpublished. p. 249.

⁵²² Entrevista a Alonso Zambrano. Presbítero del Movimiento Misionero Mundial, Barrancabermeja (agosto de 2003). En: *Ibíd.* (LOZANO, 2005, Unpublished) pp. 230-246.

Además, 300 iglesias tuvieron que cerrar sus puertas ante las amenazas, y cinco fueron destruidas por la guerrilla. La Iglesia evangélica también se ha visto afectada por el reclutamiento forzoso de decenas de sus jóvenes, y en muchos lugares rurales tiene que pagar a la guerrilla un «impuesto de guerra» equivalente al 50 por ciento de los diezmos y ofrendas que recoge.[...] Frente a estos grupos protestantes, la guerrilla ha presentado los siguientes argumentos: [1] Presunción de las FARC de que los militares y autodefensas se hacen pasar por ministros evangélicos para efectuar labores de inteligencia. Esto ha sido cierto en algunos lugares, especialmente, del Magdalena Medio. [2] Las FARC estiman que los evangélicos viven de espaldas a la realidad, pues no participan en las reuniones que hacen los guerrilleros para tratar los problemas sociales de la región. [3] [Las FARC consideran] que los grupos protestantes son un estorbo, pues sí son hábiles para explotar al pueblo y enriquecerse con los diezmos y ofrendas que solicitan a los fieles con carácter obligatorio. [...] [4] Las FARC se oponen a las actividades misioneras protestantes porque los evangélicos desestimulan la participación de los campesinos en sus actividades y se oponen a su filosofía socialista. [...]. El ELN se muestra desconfiado de quienes promueven la paz, la no violencia y la lealtad al gobierno central. Esto estaría indicando que la guerrilla todavía considera que el protestantismo está siendo avalado y ayudado por los EE.UU. y que [...] está en contra de las reformas sociales y del compromiso político.⁵²³

En zonas de conflicto armado, los NMR desarrollan proyectos sociales que tienen, entre otras, la función de protegerlos de las amenazas de los grupos armados ilegales. Puesto que, tanto las guerrillas, como los grupos paramilitares, tienden a ser menos agresivos con las organizaciones que prestan algún tipo de servicio social. En el caso del Magdalena Medio, y como en el resto del país, las organizaciones protestantes históricas son las más comprometidas en este tipo de proyectos.⁵²⁴ Se destaca, además, la labor de los Equipos Cristianos de Acción por la Paz (ECAP), que se proponen como objetivos: «acompañar» a las organizaciones sociales amenazados por los grupos armados, documentar las violaciones a los derechos humanos y dar a conocer estos hechos a organismos internacionales y a las embajadas de Estados Unidos y Canadá.⁵²⁵

La situación de violencia que ha azotado al Magdalena Medio convocó la atención de CEDECOL, que con la cooperación de JUSTAPAZ —ONG menonita— y de otras

⁵²³ ARBOLEDA, Carlos. Historia del pluralismo religioso en Colombia. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2002 [en línea]. Disponible en: http://www.prolades.com/cra/regions/sam/col/historia_del_pluralismo.pdf (22 de octubre de 2009), pp. 68-70.

⁵²⁴ GUEVARA, 2009, op. cit. pp. 303-306, 315-320.

⁵²⁵ *Ibíd.* (GUEVARA, 2009) p. 309.

agencias de cooperación internacionales, creó la Comisión de Restauración Vida y Paz, con el objetivo de desarrollar programas de formación y participación política «no violenta» y «sensibilizar» a la población en la defensa y promoción de los Derechos Humanos.⁵²⁶

3.7 LA PLURALIZACIÓN RELIGIOSA ENTRE LAS COMUNIDADES INDÍGENAS

En Colombia, viven cerca de 1.3 millones de indígenas, que conforman más de 80 etnias.⁵²⁷ Desde tiempos de La Colonia, buena parte de las comunidades indígenas fueron influenciadas por la evangelización católica. Por lo tanto, han practicado, hasta hoy, un catolicismo híbrido, que articula las creencias y los rituales ancestrales con las enseñanzas de los evangelizadores católicos. Sin embargo, la Iglesia católica no logró jamás evangelizar a la totalidad de los indígenas. Algunos grupos ubicados en las zonas selváticas se mantuvieron al margen de su influencia. Por lo tanto, es necesario distinguir las comunidades indígenas previamente evangelizadas por la Iglesia católica —como por ejemplo, las comunidades Páez y Guambiano—, de aquellas cuyo primer contacto con el cristianismo se produjo a través de los NMR.⁵²⁸ Estas últimas están ubicadas, en su mayoría, en la Amazonía colombiana, en zonas selváticas de difícil acceso.

La presencia de los NMR entre los indígenas colombianos data de las primeras décadas del siglo XX. En 1929, la Alianza Cristiana y Misionera (ACM) ingresó a territorio guambiano. En 1935, la Misión Indígena de Sur América comenzó a predicar entre los

⁵²⁶ Ver Anexo 44: Comisión de Restauración Vida y Paz de CEDECOL.

⁵²⁷ *Elespectador.com*. Indígenas reiteran su neutralidad frente a conflicto armado [en línea]. Disponible en: <<http://www.elespectador.com/noticias/paz/articulo-253060-indigenas-reiteran-su-neutralidad-frente-conflicto-armado>> (24 de febrero de 2011).

⁵²⁸ BLANCARTE, Roberto. « Laïcité au Mexique et en Amérique Latine ». *Archives de sciences sociales des religions*, abril - junio 2009, n° 146, p. 23. DEMERA, Juan Diego. « Trayectorias del protestantismo y redefiniciones étnicas entre los indígenas guambianos –Colombia– ». *Revista de ciencias sociales Universidad Arturo Prat*, primer semestre 2008, n° 20, pp. 107-128.

indígenas de la Guajira.⁵²⁹ En 1943, la ACM se había extendido a los indígenas asentados en los departamentos de Putumayo y Caquetá. Al mismo tiempo, los adventistas iniciaban misiones en poblaciones ubicadas en regiones selváticas, como San Vicente de Correría en Caquetá y Leticia en el Amazonas.⁵³⁰ En 1945, la Misión Nuevas Tribus empezó labores entre los indígenas colombianos. Para los años 1970, contaba con misioneros entre los indígenas asentados en los departamentos de Vichada, Guaviare y Orinoco, como los Nukak, Guahibo, Puinave, Piapoco y Cubeo.⁵³¹ En los años que siguieron a La Violencia (1948-1957), prácticamente todos los NMR — evangélicos, pentecostales, adventistas y testigos de Jehová— organizaron proyectos proselitistas entre los guámbianos.⁵³²

Hasta los años del Frente Nacional (1958-1974), la presencia de los NMR entre los indígenas enfrentó la oposición del clero. Las jerarquías católicas denunciaron como ilegal la presencia de misioneros no católicos entre los indígenas, apoyándose para este fin en la Convención Sobre Misiones —firmada entre la Santa Sede y la República de Colombia en 1902 y ratificada en 1928 y en 1953—. ⁵³³

3.7.1 El Instituto Lingüístico de Verano y la Misión Nuevas Tribus entre los indígenas de la Amazonía

En la Amazonía colombiana habita solamente el 2% de la población, sin embargo, están asentados 56 de los 81 grupos étnicos del país.⁵³⁴ El Instituto Lingüístico de Verano (ILV) y la Misión Nuevas Tribus (MNT) son las misiones protestantes que han logrado mejores resultados entre las tribus ubicadas en esta región.⁵³⁵

⁵²⁹ ORDÓÑEZ, Francisco. *Historia del cristianismo evangélico en Colombia*. Medellín: Tipografía Unión, 1956, pp. 194-197; 258-263.

⁵³⁰ RESTREPO URIBE, Eugenio. *El protestantismo en Colombia*. Bogotá: 1943, pp. 117.

⁵³¹ CABRERA, Gabriel. *Las nuevas tribus y los indígenas de la Amazonía. Historia de una presencia protestante*. Bogotá: Litocamargo, 2007. pp. 170-177.

⁵³² DEMERA, 2008, op. cit. p. 112.

⁵³³ *La cuestión de las religiones acatólicas en Colombia*. Publicaciones del Ministerio de Gobierno. Bogotá: Empresa Nacional de Publicaciones, 1956, p. 32.

⁵³⁴ Ver Anexo 5: Mapa de ubicación de la Amazonía colombiana.

⁵³⁵ CABRERA, 2007, op. cit. pp. 11-12.

El ILV y la MNT emplean estrategias similares. En un primer momento, los misioneros se instalan entre los indígenas con el fin de aprender su idioma, comprender su cultura y ganar su confianza. Después de alcanzar estos objetivos comienzan a adoctrinarlos. La instrucción religiosa está acompañada por la alfabetización y por la enseñanza de hábitos de salud, de nuevos oficios y de técnicas de agricultura. Dado que los indígenas de la Amazonía constituyen pequeños grupos separados por largas distancias en territorios selváticos, son los indígenas conversos quienes introducen a los misioneros en nuevos territorios y los ponen en contacto con nuevas familias y grupos indígenas.⁵³⁶

En 1945 llegó a Colombia Sophie Müller, misionera de la MNT. Müller difundió el mensaje evangélico en la mayoría de las familias indígenas del norte del Vaupés.⁵³⁷ En 1966, después de veinte años de actividades, había fundado cerca de 200 congregaciones y había completado la traducción de la Biblia a los idiomas cubeo y piapoco. Sus extraordinarios resultados la llevaron a constituirse en una figura de reconocida autoridad entre los indígenas.⁵³⁸ Cabrera destaca los cambios que trajo consigo la presencia de Müller en estas comunidades.

Diversas prácticas indígenas fueron condenadas y destruidas en la medida en que Müller las percibía como brujería. Así por ejemplo, entre los Guahibo, la misionera prohibió tomar «yopo» y «capi», vivir en poligamia, y acudir a los chamanes, a quienes les eran arrebatados todos sus instrumentos de curación. Entre los Curripaco [...] los primeros conversos tiraron sus objetos sagrados y destruyeron las canoas donde fabricaban su cerveza casera [...] Las prohibiciones impuestas por Müller condujeron a la destrucción de la parafernalia religiosa y ritual, y a la marginación social de los chamanes que continuaron ejerciendo su labor.⁵³⁹

Según Cabrera, los logros proselitistas de Müller se explican por la «sustitución funcional»: método que establece un paralelo entre las prácticas tradicionales indígenas y las prácticas evangélicas, de tal manera, que las últimas sustituyen a las primeras. Además, Müller incentivó la participación de los indígenas como evangelizadores. «Así, los Boniwa evangelizaron a los Puinave, Cubeo y Guayabero; los Puinave a los Piapoco, y estos dos últimos a los Guahibo, Cuiva y Sáliva.» Para los indígenas constituirse en líderes «portadores del mensaje de Dios» reviste gran valor, ya que les

⁵³⁶ *Ibíd.* (CABRERA, 2007) p. 166.

⁵³⁷ Ver Anexo 43: Asentamientos indígenas visitados por Sophie Müller.

⁵³⁸ CABRERA, 2007, *op. cit.* pp. 122-126.

⁵³⁹ *Ibíd.* (CABRERA, 2007) pp. 129-130, 167.

permite alcanzar estatus dentro de sus comunidades.⁵⁴⁰ Por otro lado, los indígenas evangelizados estiman como positivos los cambios acarreados por la alfabetización y, especialmente, la oportunidad de gozar de la Biblia en su propia lengua. Los resultados proselitistas de Müller despertaron la suspicacia de las jerarquías católicas, que intentaron en repetidas ocasiones prohibir sus labores y expulsarla del país.⁵⁴¹

Para 1974, la MNT contaba con 35 misioneros extranjeros, entre los que se hallaban «tres enfermeras, un odontólogo, dos agrónomos, un ingeniero civil, tres mecánicos y cinco lingüistas». Por medio de ellos y de los predicadores indígenas hacia presencia en las comunidades asentadas a lo largo de los ríos Vichada, Orinoco, Guaviare, Inírida y Curiarí.⁵⁴²

En 1962, inició labores en Colombia el Instituto Lingüístico de Verano (ILV). Instaló su centro de operaciones en Lomalinda departamento del Meta. Contaba con sofisticados sistemas de comunicaciones, equipos médicos, de educación y de asistencia técnica. Se presentó en Colombia como una «organización científica», que buscaba investigar las lenguas indígenas y salvar las «lenguas amenazadas» —lenguas con un número reducido de hablantes—. Así, justificó su trabajo proselitista entre los indígenas.⁵⁴³

Según Cabrera, el ILV evangelizó cerca de 45 grupos indígenas, 26 de ellos en la Amazonía, alterando la estructura social de estas comunidades.

Una de las consecuencias más importantes de la evangelización fue la división de los grupos indígenas entre creyentes y no creyentes, lo cual afectó las relaciones sociales en lo que concierne, por ejemplo, a las alianzas matrimoniales, dado que era mal visto por los misioneros las uniones entre primos cruzados, por lo que se incentivaban las uniones interétnicas de evangélicos. Esta división, además, agudizó los hostigamientos de parte de los evangélicos hacia los no creyentes y hacia los indígenas católicos a quienes se les destruyeron imágenes y capillas.⁵⁴⁴

⁵⁴⁰ *Ibíd.* (CABRERA, 2007) pp. 166-178, 114-115.

⁵⁴¹ JOURNET, Nicolas. *La paix des jardins. Structures sociales des indiens Curripaco du haut Rio Negro, Colombie*. París: Institut d'ethnologie, 1995, p. 40.

⁵⁴² *Ibíd.* (CABRERA, 2007) pp. 136.

⁵⁴³ *Ibíd.* (CABRERA, 2007) pp. 175-176.

⁵⁴⁴ *Ibíd.* (CABRERA, 2007) p. 168.

En 1976, el ILV fue acusado por la Iglesia católica de ser una «misión evangélica» que estaba violando la Convención de Misiones. Los sectores de izquierda, antropólogos y organizaciones indígenas, se unieron a la protesta, argumentando que el ILV destruía las tradiciones ancestrales y dividía las comunidades. Asimismo, acusaron al ILV de ser un instrumento de «aculturación del imperio norteamericano» y un «brazo de la CIA». Todos estos sectores le exigieron al gobierno expulsar del país al ILV.⁵⁴⁵ Según Bastian, estas denuncias no tuvieron en cuenta la influencia «aculturadora» de otros actores externos a las comunidades indígenas, como los antropólogos y las misiones católicas. Para este autor, vale la pena preguntarse si la evangelización protestante ha sido más «aculturadora» que la católica, «que se implantó entre los nativos mediante la acción de clérigos extranjeros y mestizos» todos ellos ajenos a estas culturas.⁵⁴⁶

Frente a las denuncias en contra del ILV, la Confederación Evangélica de Colombia (CEDEC) se apresuró a declarar que no tenía ningún vínculo con dicha organización.⁵⁴⁷ Sin embargo, las miradas críticas en el seno del protestantismo reconocieron que la «evangelización» a los indígenas se estaba haciendo de una manera «descontextualizada», con un completo desconocimiento de la cultura y de la cosmovisión de los grupos «evangelizados».⁵⁴⁸

Según Cabrera, el ILV y la MNT mantienen actualmente proyectos proselitistas en por lo menos el 43% de los pueblos indígenas de la Amazonía, el ILV en 104 pueblos y la MNT en 66. Otros NMR con presencia importante entre los indígenas de la Amazonía son el Movimiento Misionero Mundial, la Alianza Cristiana Misionera, la Iglesia Adventista del Séptimo Día y la Iglesia Pentecostal Unida de Colombia.⁵⁴⁹

⁵⁴⁵ MARTIN, David. *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*. Cambridge: Blackwell, 1990, pp. 98-99. GROS, Christian. *Políticas de la etnicidad: identidad, Estado y modernidad*. Bogotá: ICANH, 2000, p. 149.

⁵⁴⁶ BASTIAN, Jean-Pierre. *La mutación religiosa en América Latina: para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997, pp. 100, 115.

⁵⁴⁷ CONFEDERACIÓN EVANGÉLICA DE COLOMBIA. *El pueblo evangélico de Colombia*, Bogotá: Edición Nuevo Mundo, 1979, p. 9.

⁵⁴⁸ ROJAS, Manuel, TORRES Alfredo, et al. *Los evangélicos en Colombia. Un análisis crítico*. Medellín: Confederación Evangélica de Colombia, 1979, pp. 255-257.

⁵⁴⁹ CABRERA, 2007, op. cit. pp. 170-177. Ver Anexo 42: Algunas organizaciones evangélicas en la Amazonía colombiana.

3.7.2 Los NMR entre los indígenas del Cauca

El Cauca, al sur occidente de Colombia, es el departamento con mayor número de indígenas en el país. A diferencia de la región de la Amazonía, donde hay una gran cantidad de pequeños grupos indígenas, en el Cauca hay pocos grupos pero más importantes en términos demográficos.⁵⁵⁰ «[...] El Cauca alberga paeces, guambianos, coconucos, yanaconas, ingas y eperas. Estas seis etnias indígenas hablan cuatro idiomas autóctonos distintos, practican dos formas de chamanismo diferentes y cultivan la tierra con dos esquemas fáciles de distinguir».⁵⁵¹

El Cauca alberca cerca de 200.000 indígenas, que están distribuidos en 87 resguardos. La comunidad Páez, al norte del departamento, es la más numerosa, con una población cercana a los 100.000 indígenas.⁵⁵² Páez y Guambiano son indígenas-campesinos ya evangelizados por la Iglesia católica. Han vivido bajo la dominación de los terratenientes regionales desde los tiempos de La Colonia. Por lo tanto, se diferencian de las comunidades indígenas de la Amazonía.⁵⁵³ Hasta hoy, el catolicismo popular sigue siendo mayoritario en estas comunidades.

[...] los ritos de paso se controlan por medio de la ritualidad católica, pues los bautizos, las primeras comuniones, los matrimonios y entierros implican la participación del ceremonial católico, si bien al mismo tiempo convocan a los músicos guámbianos, recrean los lazos de socialización propios y recurren a vestidos y sombreros tradicionales. De manera similar, la medicina tradicional y los tiempos y espacios de la fiesta no se pueden pensar sin recurrentes referencias al catolicismo; en ellos participan las estampillas, los afiches y el agua bendita

⁵⁵⁰ VÁSQUEZ, Beatriz. «Diversidad lingüística». En: BARONA BECERRA, Guido y GNECCO VALENCIA, Cristóbal (Eds.). *Territorios posibles. Historia, geografía y cultura del Cauca*. Popayán: Universidad del Cauca, 2001, p. 213.

⁵⁵¹ FAUST, Franz. «Cauca indígena». En: BARONA BECERRA y GNECCO VALENCIA, 2001, op. cit. p. 259.

⁵⁵² LOZANO, Betty Ruth. «Una aproximación a la acción social de las iglesias protestantes en la ciudad de Cali y el Norte del Cauca». En: MORENO, Pablo (Dir.). *La acción social de las iglesias evangélicas en Colombia*. Bogotá: CEDECOL, 2009, pp. 180-181.

⁵⁵³ Para ampliar la definición de «comunidades indígenas-campesinas» ver: MENDRAS, Henri. *Études de sociologie rurale*. París: A. Colin, 1953. Citado por: GROS, 2000, op. cit. p. 162.

católica como medios de acompañar la sanación, las apariciones de vírgenes y las fiestas de los meses de diciembre y enero.⁵⁵⁴

Pese al predominio católico, los NMR han encontrado amplia acogida en las comunidades Páez y Guambiano. En 1929 empezó labores en la región la Alianza Cristiana y Misionera.⁵⁵⁵ Quince años después, y pese a la férrea oposición católica, contaba con un buen número de congregaciones, algunas de las cuales ya eran dirigidas por pastores indígenas. En medio de La Violencia (1948-1957), las misiones evangélicas siguieron expandiéndose, generando la división de las comunidades entre los católicos y los conversos evangélicos. En 1954, se fundó la primera escuela evangélica en el resguardo de Guambía, bajo la dirección de una mujer indígena.⁵⁵⁶

En los años 1960 y 1970, las misiones evangélicas recibieron el impulso de «evangelismo a fondo», programa que incluía proyectos sociales y la difusión del mensaje por medio de la radio comunitaria.⁵⁵⁷ En 1970 el Instituto Lingüístico de Verano comenzó labores entre los guámbianos, sus métodos también estaban acompañados de pequeños proyectos de desarrollo —cooperativas, créditos, ayuda técnica y asistencia médica—. Según Rappaport, para 1984 había cerca de 22.000 conversos y de 200 grupos evangélicos entre los paeces. Si bien, los datos pueden estar sobredimensionados, la expansión evangélica constituía ya uno de los fenómenos más dinámicos en el seno de estas comunidades.⁵⁵⁸ En general, las conversiones de paeces y guámbianos siguen las rutas del parentesco y de la familia extensa, aunque las nuevas ofertas pentecostales acuden también a métodos masivos de proselitismo.⁵⁵⁹

⁵⁵⁴ DEMERA, Juan Diego. «Nuevas ofertas, nuevas búsquedas. Los caminos de la etnicidad y las transformaciones de la religiosidad guambiana». *Estudios sociales*, 2009, n° 4, pp. 41-44.

⁵⁵⁵ ORDÓÑEZ, Francisco. *Historia del cristianismo evangélico en Colombia*. Medellín: Tipografía Unión, 1956, pp. 194-197.

⁵⁵⁶ GROS, 2000, op. cit. pp. 151-153.

⁵⁵⁷ DEMERA, Juan Diego. «Trayectorias del protestantismo y redefiniciones étnicas entre los indígenas guambianos -Colombia-». *Revista de ciencias sociales Universidad Arturo Prat*, primer semestre 2008, n° 20, pp. 112.

⁵⁵⁸ RAPPAPORT, Joanne. «Las misiones protestantes y la resistencia indígena en el sur de Colombia». *América indígena*, enero - marzo 1984, Vol. XLIV, n°1, pp. 111-126.

⁵⁵⁹ DEMERA, 2008, op. cit. pp. 110-116.

El aumento de pastores indígenas a cargo de congregaciones evangélicas permitió la creación de la Asociación Alianza Cristiana Indígena Páez (AACIP), asociación «multiétnica» e «interdenominacional» que tiene como objetivo agrupar las organizaciones evangélicas indígenas del Cauca. Asociarse acarrea ventajas estratégicas para los pastores indígenas. Implica, por ejemplo, mejores condiciones de negociación con los gobiernos departamentales, con los cabildos indígenas y con el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC). En 2009, la AACIP agremiaba cerca de 68 congregaciones de 18 organizaciones evangélicas diferentes. Para los pastores que pertenecen a la AACIP, esta iniciativa constituye el primer paso para la creación de una confederación nacional de iglesias evangélicas indígenas.⁵⁶⁰

Los NMR, incluyendo los pastores indígenas, cuestionan tanto la autoridad del clero católico, como la autoridad tradicional de los jefes indígenas. Tal y como lo han hecho las misiones católicas, persiguen las actividades chamánicas y prohíben las fiestas tradicionales. De esta manera, alteran los mecanismos de regulación social en el seno de estas comunidades.⁵⁶¹

Según Gros, la conversión al protestantismo de paeces y guámbianos puede ser interpretada como una expresión de protesta frente al sistema social jerárquico impuesto desde La Colonia por la Iglesia católica, sistema en el cual los indígenas han ocupado siempre el escaño más bajo. Según este autor, la presencia protestante entre los indígenas no puede ser leída exclusivamente como «la destrucción del orden anterior», puesto que implica la posibilidad «de un nuevo orden». Por ejemplo, constituye una vía de modernización y desarrollo para estas comunidades.⁵⁶² Para Lozano, si bien esto es posible, por otro lado, la expansión evangélica contradice los ideales indígenas de la propiedad colectiva, y subordina la autonomía de los resguardos y de las autoridades indígenas a nuevas instancias de poder ajenas a estas comunidades.⁵⁶³

La presencia de los NMR entre paeces y guámbianos ha desatado luchas internas por la reestructuración de los sistemas identitarios. Dos sectores encabezan estas disputas. Por un lado, los conversos que consideran que se debe privilegiar la identidad evangélica

⁵⁶⁰ LOZANO, 2009, op. cit. pp. 192-199.

⁵⁶¹ DEMERA, 2008, op. cit. pp. 110-112.

⁵⁶² GROS, 2000, op. cit. pp. 162-163.

⁵⁶³ LOZANO, 2009, op. cit. pp. 192-199.

sobre la identidad étnica. Por el otro, los sectores que priorizan la identidad étnica y la recuperación de las tradiciones ancestrales.⁵⁶⁴ Lozano reconstruye una discusión sobre el tema que tiene lugar en una asamblea de líderes evangélicos indígenas.

Algunos plantean que «hay que rescatar lo propio, el pensamiento de nuestros mayores [...] hablar el Nasa», pero para otros esto puede ser un obstáculo a las pretensiones de acceder a los beneficios del desarrollo: «no podemos quedarnos rezagados en nuestros resguardos para que otros vivan a costillas de nosotros, todos los indígenas [tenemos] que ser algún día profesionales». [...] Un líder del congreso [de la asamblea] reacciona a la anterior intervención diciendo: «la cultura es vanidad. ¿Vamos a ser cristianos o vamos a defender nuestras culturas? Primero está el evangelio de Cristo que cualquier cultura».⁵⁶⁵

3.7.3 Los NMR y el Movimiento Indígena del Cauca

Frente a la «dominación blanca» liderada por las élites terratenientes que ocupaban los terrenos ancestrales de los indígenas e imponían el pago del *terraje* —renta que pagan los indígenas a los terratenientes para poder cultivar sus tierras—, a finales de los años 1960 un movimiento social empezó a consolidarse entre los indígenas del Cauca. Este retomó las reivindicaciones impulsadas desde principios del siglo XX por el líder indígena Quintín Lame. El Movimiento Indígena desembocó en la organización del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) (1971) y de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) (años 1980). El movimiento indígena reclamaba la recuperación del territorio indígena, de la ley y de la cultura tradicionales. Avanzó rápidamente y en un cuarto de siglo produjo importantes cambios: la recuperación de una importante porción de las tierras comunitarias, la reconstrucción de los cabildos y autoridades indígenas, el fin del terraje, el rescate de la cultura indígena y la organización de escuelas bilingües, entre otros.⁵⁶⁶ Según Gros, el movimiento indígena y la expansión de los NMR fueron favorecidos por un conjunto de factores comunes.

[...] la necesidad social de una articulación con la sociedad dominante, el deseo de modernizarse sin dejar de ser el mismo, la defensa de la lengua como soporte de la identidad cultural, el acceso

⁵⁶⁴ DEMERA, Juan Diego. «Nuevas ofertas, nuevas búsquedas. Los caminos de la etnicidad y las transformaciones de la religiosidad guambiana». *Estudios sociales*, 2009, n° 4, pp. 51.

⁵⁶⁵ LOZANO, 2009, op. cit. pp. 192-199.

⁵⁶⁶ GROS, 2000, op. cit. pp. 151-152.

a la educación y a los nuevos bienes culturales, la voluntad de recuperar y extender una autonomía relativa en múltiples aspectos de la vida social, económica, cultural y política.⁵⁶⁷

Sin embargo, el movimiento indígena es contestatario: mantiene afinidades con los movimientos revolucionarios de izquierda y justifica el uso de la violencia, aspectos en los que se diferencia de los NMR. Además, los líderes del movimiento indígena se han opuesto a la expansión de los NMR, puesto que consideran negativo el impacto que éstos tienen sobre la cultura y las estructuras sociales tradicionales.

En un primer momento, el movimiento indígena fue condenado por los misioneros evangélicos, que —en tanto defensores del «pacifismo» y la «legalidad»— tildaron de «subversiva» la recuperación de tierras por medios violentos. Esta situación precipitó el choque entre los dirigentes del movimiento indígena y los misioneros evangélicos. En la medida en que el movimiento indígena ganaba fuerza, aumentaban las tensiones. Por otro lado, las comunidades evangélicas estaban también divididas entre quienes apoyaban y quienes se oponían al movimiento indígena. Estas tensiones, acompañadas por amenazas de los grupos guerrilleros, presionaron la salida de los resguardos de algunos de los misioneros foráneos, que fueron sustituidos por pastores indígenas. Después de múltiples disputas y negociaciones, los evangélicos decidieron sumarse al movimiento y cooperaron, incluso, con la recuperación de tierras. Según Rappaport, los indígenas evangélicos terminaron constituyéndose en actores fundamentales del movimiento indígena.⁵⁶⁸ Para Gros, este cambio de actitud demuestra la capacidad de los evangélicos de reconsiderar sus posiciones políticas de acuerdo a la coyuntura. Además, pone de manifiesto que la presencia de NMR entre los indígenas no es incompatible con la participación de estos en movimientos contestatarios. Si bien, conciliar los intereses de unos y otros es un proceso difícil y saturado de conflictos.⁵⁶⁹

Sin embargo, las tensiones alrededor de la participación de los evangélicos en el movimiento indígena no están superadas completamente. Según Lozano, hasta hoy, un sector evangélico no reconoce la autoridad del cabildo, puesto que considera que éste, al defender las prácticas ancestrales, promueve la «idolatría» y la «brujería». El otro

⁵⁶⁷ *Ibíd.* (GROS, 2000) p. 158.

⁵⁶⁸ DEMERA, 2009, *op. cit.* pp. 46-47. DEMERA, 2008, *op. cit.* pp. 112-113. GROS, 2000, *op. cit.* p. 158. RAPPAPORT, 1984, *op. cit.* pp. 111-126.

⁵⁶⁹ GROS, 2000, *op. cit.* pp. 128-130.

sector, constituido por los evangélicos que reconocen la autoridad del cabildo, acude a la concertación sobre todo por razones estratégicas, ya que considera que el dialogo es mejor que la confrontación a la hora de «promover el evangelio». No obstante, en el fondo comparte la idea según la cual preservar las tradiciones indígenas es promover la «idolatría» y la «brujería», idea generalizada entre los indígenas conversos.⁵⁷⁰

3.7.4 Los NMR entre los indígenas de la Guajira

La Guajira, en el Caribe colombiano, es una región rica en recursos energéticos —como gas, carbón y petróleo— que son explotados por empresas multinacionales. La Alta Guajira es una zona de frontera con Venezuela, por lo cual los pobladores de ambos lados mantienen vínculos ancestrales. Así, ciudades como Maicao y Manaure —en Colombia— y Maracaibo —en Venezuela— están unidas por lazos comerciales y de parentesco.⁵⁷¹

En términos demográficos, la etnia Wayuu es la más importante de esta región. Los wayuu practican la trashumancia. Esto, sumado al desarrollo reciente de las vías de comunicación, ha fomentado la migración de los wayuu a las ciudades, donde se dedican mayoritariamente al comercio y al contrabando. Buena parte de los migrantes wayuu no se instalan en las ciudades de forma definitiva. Por el contrario, retornan con el tiempo a sus comunidades de origen. Incluso los wayuu que se asientan en las ciudades mantienen relaciones con sus comunidades de origen, y tratan de preservar sus tradiciones ancestrales. Las dinámicas migratorias de los wayuu incentivan el mestizaje y la hibridación cultural, sobre todo, como consecuencia de la unión entre mujeres wayuu y hombres *alijuna*.⁵⁷²

Tanto para los wayuu que intentan adaptarse a la vida urbana, como para aquellos que se mantienen en sus comunidades de origen, la conversión a los NMR, particularmente al pentecostalismo, constituye una vía para enfrentar la anomia propia de la

⁵⁷⁰ LOZANO, 2009, op. cit. pp. 192-199.

⁵⁷¹ Ver Anexo 4: Mapa de ubicación de la Guajira y de la ciudad de Maicao.

⁵⁷² En wayuunaiki, «alijuna» designa a quien no es indígena, «independientemente de si es blanco, negro o mestizo. Originalmente significaba invasor, pero ahora se utiliza para todo lo referido a lo no-indígena». Disponible en: <<http://alijunakai.blogspot.com/2007/04/alijunakai.html>> (2 de junio de 2011).

modernización y de la migración.⁵⁷³ Los NMR han tenido una amplia acogida en la Guajira. En 1992, Vásquez y Correa registraron la presencia de 16 grupos no católicos y de una sola capilla católica en la ciudad de Manaure, municipio poblado mayoritariamente por wayuu.⁵⁷⁴ Desde los años 1980, la presencia pentecostal entre los wayuu ha estado liderada por organizaciones pentecostales latinoamericanas, como la Iglesia de la Santa Cruz de los Últimos Días y la Iglesia Dios es Amor. Asimismo, indígenas conversos han decidido fundar sus propias comunidades, este es el caso de la Iglesia Pentecostal Evangélica Cristo la Roca.⁵⁷⁵

El arribo de las novedades tecnológicas y el contacto con la riqueza material de los *alijunas* ha alimentado un sentimiento de inferioridad entre los wayuu, que los ha empujado a buscar caminos que les permitan reivindicar su identidad étnica, sin renunciar a los beneficios que les trae el contacto con el mundo moderno. Por otro lado, los wayuu se sienten abandonados por el Estado. Por lo cual, se ven obligados a satisfacer por sus propios medios sus necesidades de salud y educación. Para estos propósitos, la conversión al pentecostalismo les ofrece ventajas estratégicas. En los grupos pentecostales los wayuu encuentran vías alternativas para satisfacer sus necesidades materiales y de salud, y cierta capacidad de control sobre los cambios que están viviendo y, por lo tanto, sobre su propio destino. Por ejemplo, los pastores pentecostales estimulan a sus fieles a mejorar sus condiciones de existencia, a iniciar sus propios proyectos económicos y, en general, a convertirse en gestores de desarrollo en el seno de la comunidad indígena. Así, el pentecostalismo que prospera entre los wayuu no se inscribe en la lógica de la huelga social. Por el contrario, es un

⁵⁷³ MUSSAT, Héloïse Blanca. Dynamique d'une transformation identitaire: le pentecôtisme wayuu à Skupana (Colombie). Etude ethnographique et sociologique. Tesis de doctorado en sociología, Université de Caen Basse-Normandie, 2009, pp. 28, 314-320.

⁵⁷⁴ VÁSQUEZ, Socorro y CORREA, Hernán Darío. «Los Wayúu, entre Juya ('el que llueve'), Mma ('la tierra') y el Desarrollo Urbano Regional». En: *Geografía humana de Colombia, nordeste indígena*. Vol. II. Bogotá: Instituto colombiano de Cultura Hispánica, 2000, p. 269. Citado por: MUSSAT, 2009, op. cit. pp. 26-27.

⁵⁷⁵ GARCÍA GAVIDIA, Nelly y VALBUENA CHIRINOS, Caerlos Adán. «La cultura wayuu entre el salvacionismo y la epifanía pentecostal». En: *ALER. Memorias XII Congreso de Religión y Etnicidad: cambio culturales, conflictos y transformaciones religiosas*. Bogotá: ALER - Universidad del Rosario (publicación en cd-rom), 2008, pp. 3, 13.

pentecostalismo intramundano: que anima a sus fieles a buscar el progreso y el bienestar en este mundo.⁵⁷⁶

Los pentecostales promueven el uso de la escritura —los creyentes llevan cuadernos a los cultos para tomar apuntes sobre los sermones y los versículos bíblicos que deben memorizar— y la implementación de procesos burocráticos —contabilidad, mantenimiento de registros, división de tareas—. Los pastores pentecostales promueven también nuevos hábitos de higiene y salud. Al imitar el comportamiento de los *alijuna*, los pentecostales wayuu tiene la sensación de estar participando «de la superioridad» de la sociedad occidental.⁵⁷⁷

La medicina occidental y la taumaturgia pentecostal compiten con la autoridad tradicional del chaman. Como los chamanes, los pastores pentecostales curan tocando a los enfermos —«imposición de manos»— y usan plantas medicinales, «vitaminas» y medicamentos occidentales que previamente han consagrado a Dios. Tal y como ocurre en las prácticas chamánicas, las terapias pentecostales incluyen exorcismos y experiencias extáticas. Ni el chaman, ni el pastor pentecostal esconden sus intereses materiales, ambos esperan contraprestaciones económicas por sus servicios, que pueden ser en dinero o en especie, siguiendo el sistema de prestaciones wayuu. Así, acceder al estatus de «pastor» implica privilegios, tanto simbólicos, como económicos, para los indígenas. El pastor pentecostal wayuu asume los roles de chaman, de administrador de los bienes sagrados y de jefe de familia, constituyéndose, por lo tanto, en una autoridad política en el seno de la comunidad indígena.⁵⁷⁸

El pentecostalismo se inscribe en continuidad y no en ruptura con las tradiciones wayuu. Según Mussat, el pentecostalismo que ha prosperado entre los wayuu articula elementos provenientes de por lo menos tres fuentes: 1) de un pentecostalismo transnacional de importación, 2) del sistema de creencias wayuu, 3) del catolicismo. Entre las afinidades que comparten estos sistemas religiosos se destaca la importancia que le confieren a los sueños, las revelaciones, los exorcismos, las experiencias extáticas y las profecías.⁵⁷⁹

⁵⁷⁶ MUSSAT, 2009, op. cit. pp. 22-23, 326-336, 383-384, 410.

⁵⁷⁷ *Ibíd.* (MUSSAT, 2009) pp. 378-389, 419.

⁵⁷⁸ *Ibíd.* (MUSSAT, 2009) pp. 164-208, 129-133, 236-238, 398.

⁵⁷⁹ *Ibíd.* (MUSSAT, 2009) pp. 57-59, 86-87, 127, 394-395.

Como en los demás casos analizados, la presencia pentecostal ha acarreado un proceso de recomposición de la identidad wayuu. Los conversos tienden a construir una identidad auto-referenciada como mecanismo para distinguirse de los demás miembros de la comunidad étnica. En tanto han renunciado al alcoholismo y a los demás vicios, así como a la miseria que estos implican, los pentecostales wayuu se sienten mejores que los demás. Además, en tanto «elegidos» de Dios, se sienten herederos de las promesas bíblicas de salud y prosperidad económica. Según Mussat, los pentecostales asumen una actitud «combativa» y de mayor «autodeterminación» frente a su destino, y consideran la conversión como un primer paso para la solución de sus problemas. En cierto sentido, los conversos se consideran a sí mismos una «versión mejorada» de la sociedad wayuu, un sector «modernizado» y «conectado» con el mundo externo. Por otro lado, el pentecostalismo no desecha las prácticas ancestrales, sino las actualiza, así como incentiva el uso del idioma wayuu. Los creyentes memorizan versículos bíblicos y los profetas anuncian sus mensajes en *wayuunaiki*, su idioma natal. De esta manera, la conversión al pentecostalismo se traduce en una cierta reivindicación de la «dignidad» wayuu.⁵⁸⁰

En el seno de la comunidad indígena, los NMR desarrollan lógicas de competencia. Mussat documenta la competencia entre la Iglesia Pentecostal Evangélica Cristo la Roca, La Luz del Mundo y la Iglesia Dios es Amor. Esta última es una empresa pentecostal transnacional originaria del Brasil, con sedes en diversos países de América Latina y presente en las ciudades venezolanas de Caracas y Maracaibo. Dios es Amor le ofrece a los wayuu una identidad religiosa transnacional, que los conecta con el mundo globalizado. Además, usa con mayor agresividad las técnicas del marketing, especialmente la radio como herramienta proselitista, obteniendo así ventajas estratégicas sobre sus competidores. Pese a la rivalidad, las diversas ofertas pentecostales desarrollan actividades conjuntas. Al respecto, se destacan las «campañas de evangelización», que se ubican en continuidad con las prácticas de trashumancia de los wayuu y contribuyen a crear lazos de solidaridad entre los diferentes grupos pentecostales.⁵⁸¹

⁵⁸⁰ *Ibíd.* (MUSSAT, 2009) pp. 278-281, 339-341, 375.

⁵⁸¹ *Ibíd.* (MUSSAT, 2009) pp. 87-88, 251-252, 326.

3.7.5 Los pentecostalismos étnicos

La hibridación del pentecostalismo con las tradiciones ancestrales y el ascenso de pastores pentecostales indígenas han dado lugar a «pentecostalismos étnicos». Estos han sido observados como formas de «actualización» de las culturas ancestrales, o como formas de resistencia cultural frente al avance de la sociedad dominante.⁵⁸² La hibridación religiosa no es una simple mezcla de tradiciones. Es un mecanismo que permite la continuidad de rituales y tradiciones ancestrales que adquieren una nueva apariencia y unos nuevos significados. Por lo tanto, los pentecostalismos étnicos no son un simple eclecticismo religioso, sino constituyen formas de actualización de creencias y prácticas que no pierden su «profundidad histórica».⁵⁸³ Son «a la vez portadores de formas rituales nuevas que encuentran significaciones antiguas, y de significaciones nuevas que se muelen en formas tradicionales».⁵⁸⁴ Un ejemplo clásico de pentecostalismo étnico es el pentecostalismo toba en Argentina, que combina las enseñanzas impartidas por los misioneros evangélicos con prácticas religiosas autóctonas. Tal y como lo señala Bastian, los tobas más que convertirse a una religión exógena, reformularon su propia religión.⁵⁸⁵

Nuevas versiones pentecostales étnicas se están fraguando entre los indígenas colombianos. Se reseñan a continuación los casos de la Iglesia Dios es Amor entre los guámbianos y de la Iglesia Pentecostal Evangélica Cristo la Roca entre los wayuu.

3.7.5.1 La Iglesia Dios es Amor entre los guámbianos

Según Demera y Rodríguez, en el seno del resguardo guambiano, la Iglesia Dios es Amor (IDA) se ha transformado, adoptando elementos de la tradición chamánica.⁵⁸⁶ Por

⁵⁸² DEMERA, 2008, op. cit. pp. 120. PARKER, Cristián. «Introduction». *Social Compass*, 2002, n° 49 (1), p. 8.

⁵⁸³ DEMERA, 2008, op. cit. p. 119.

⁵⁸⁴ MUSSAT, 2009, op. cit. p. 412.

⁵⁸⁵ MILLER, Elmer. *Los tobas argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad*. México: Siglo XXI, 1979, pp. 149, 161. BASTIAN, Jean-Pierre. *La mutación religiosa en América Latina: para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997, pp. 115-122.

⁵⁸⁶ DEMERA, Juan Diego y RODRÍGUEZ, Patricia. «‘Dios es Amor’ en guambiano o la forma de crear una nueva religión: la circulación de las prácticas rituales y las pertenencias étnicas». *Antípoda*, 2006, n°

ejemplo, en la tradición guambiana los demonios que producen las enfermedades viajan durante las noches, haciéndose vulnerables. IDA ha adoptado esta creencia. En consecuencia, su reunión principal —donde se lucha contra los demonios— tiene lugar los sábados en la noche y no los domingos en la mañana. Al constituirse en una comunidad sabática, se distingue de los demás grupos pentecostales en el resguardo.

Asimismo, los pastores de IDA han asumido un papel sustitutivo del de los chamanes guámbianos. Para luchar contra los demonios y las enfermedades, los pastores de IDA utilizan «las varas del poder» —varas que simbolizan la autoridad política de los chamanes y que son utilizadas en los ritos de curación y limpieza—. Además, en continuidad con los ritos chamánicos, los pastores de IDA utilizan el agua «bendita», tanto en sus prácticas curativas, como para limpiar los lugares de la influencia de los demonios y para atraer buenas cosechas.

Por otro lado, según la tradición guambiana, los sueños constituyen augurios confiables sobre el futuro. Los sabios guámbianos interpretan los sueños acudiendo a rituales tradicionales, y de acuerdo a estas interpretaciones orientan la vida de la comunidad. Esta práctica ha sido adoptada por los pastores de IDA, quienes encuentran en los sueños una manera de conocer los designios de Dios para el futuro.

3.7.5.2 *Iglesia Pentecostal Evangélica Cristo la Roca*

La Iglesia Pentecostal Evangélica Cristo la Roca (IPECRA) fue fundada en 2003 por Damec, un indígena wayuu. IPECRA permite la continuidad de los sistemas simbólicos chamánicos y la actualización de las tradiciones ancestrales. Según Mussat, entre las costumbres wayuu que IPECRA ha incorporado se destacan: 1) la poligamia, 2) los segundos funerales, 3) el sistema de prestaciones wayuu.⁵⁸⁷

1) Tener más de una esposa es símbolo de estatus entre los wayuu. En el 2006, el pastor principal de IPECRA decidió tomar una segunda esposa. Para este propósito, y siguiendo la tradición wayuu, pagó la compensación matrimonial demandada —la

2, pp. 253-274. DEMERA, Juan Diego. «Trayectorias del protestantismo y redefiniciones étnicas entre los indígenas guámbianos –Colombia-». *Revista de ciencias sociales Universidad Arturo Prat*, primer semestre 2008, n° 20, pp. 107-128.

⁵⁸⁷ MUSSAT, Héloïse Blanca. *Dynamique d'une transformation identitaire: le pentecôtisme wayuu à Skupana (Colombie). Etude ethnographique et sociologique*. Tesis de doctorado en sociología, Université de Caen Basse-Normandie, 2009.

dote—. Esta decisión causó controversia entre los demás grupos pentecostales presentes entre los wayuu, y le ha permitido a IPECRA distinguirse de las demás ofertas cristianas de la región.⁵⁸⁸

2) Los wayuu practican los «segundos funerales»: los restos de los antepasados son exhumados y, después de un ritual religioso, son introducidos en urnas funerarias donde reposan definitivamente. Los «segundos funerales» están acompañados por el sacrificio de animales —chivos y bueyes— y por el consumo de carne. En IPECRA, la «Santa Cena» recoge algunos elementos de los segundos funerales. Ambos son ritos de comensalidad, en la Santa Cena, si bien no se consume carne, se consumen símbolos de la carne y de la sangre de Cristo. Además, en la Santa Cena, los elementos sagrados — el pan y el vino— son conservados en una urna similar a las urnas funerarias wayuu. Estas afinidades constituyen una «continuidad semántica» con la tradición wayuu.⁵⁸⁹

3) La sociedad wayuu funciona según un sistema de prestaciones, donde las compensaciones entre los grupos constituyen la base de la vida social. Tal y como lo señala Mauss, este tipo de sociedades funciona sobre «la obligación de donar, la obligación de recibir y la obligación de devolver todo tipo de bienes».⁵⁹⁰ Según Goulet, para los indígenas de la Guajira la vida es una «serie ininterrumpida de favores», donde lo que prima es la reciprocidad de las prestaciones —el don contra don—. Sobre esta práctica se «constituye y se perpetúa la sociedad».⁵⁹¹ En el caso de los wayuu, además de los bienes materiales, circulan las mujeres y los niños. Los miembros de IPECRA no abandonan el sistema de prestaciones wayuu, por el contrario, han actualizado esta práctica. Por ejemplo, todo fiel que recibe una curación o una bendición debe donar al pastor una ofrenda en dinero o especie. En una lógica en la que ninguna bendición o providencia divina es gratuita. Además, la fe de los conversos se mide en relación con el valor económico de sus donaciones, o por el sacrificio que éstas implican.⁵⁹²

⁵⁸⁸ *Ibid.* (MUSSAT, 2009) p. 375.

⁵⁸⁹ *Ibid.* (MUSSAT, 2009) pp. 231-232, 243.

⁵⁹⁰ Ver: «Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques» en: MAUSS, Marcel. *Sociologie et anthropologie*. París: Quadrige PUF, 1993, pp. 145-279.

⁵⁹¹ GOULET, Jean Guy. *El Universo social y religioso guajiro*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello. 1981, p. 374. Citado por: MUSSAT, 2009, op. cit. pp. 241.

⁵⁹² *Ibid.* (MUSSAT, 2009) pp. 241-242, 264.

Por otro lado, IPECRA ha copiado las estrategias de expansión de las demás ofertas pentecostales, ha sido influenciada especialmente por las lógicas transnacionales y mediáticas de la Iglesia Dios es Amor (IDA). Por ejemplo, IPECRA abrió una sede en Maracaibo Venezuela, constituyéndose así en una organización urbana y transnacional, cualidades que le otorgan prestigio en el seno de los wayuu.⁵⁹³ Pero, al mismo tiempo, IPECRA busca distinguirse de las demás ofertas pentecostales. Para Ramalias, profeta de IPECRA, el pentecostalismo que ellos predicán es muy diferente al pentecostalismo de IDA. La distinción esencial radica en que el pentecostalismo IPECRA «es un pentecostalismo wayuu», mientras el pentecostalismo IDA sigue siendo *alijuna*, es decir, un pentecostalismo importado o exógeno.⁵⁹⁴ En conclusión, IPECRA reivindica al mismo tiempo su identidad étnica y su identidad pentecostal.

3.7.6 Algunas conclusiones sobre el proceso de pluralización religiosa entre los indígenas

El éxito de los NMR entre los indígenas está ligado a su capacidad para copar los vacíos que deja la Iglesia católica y un Estado débil. Así, las empresas proselitistas están acompañadas de proyectos educativos y de desarrollo. Además, en tanto la defensa de los idiomas autóctonos y la posibilidad de acceso a «nuevos bienes culturales» son aspectos que los indígenas perciben como positivos, parte del éxito de las misiones evangélicas radica en la relevancia que le otorgan a la alfabetización y al bilingüismo. Esto se expresa, por ejemplo, en sus esfuerzos por traducir la Biblia a los idiomas indígenas.⁵⁹⁵

Como ha ocurrido en el resto del país, el cambio religioso entre los indígenas sigue los caminos de la afinidad cultural. El movimiento pentecostal, en tanto se inscriben en continuidad y no en ruptura con las tradiciones indígenas, ha sido el más beneficiado por este proceso. Las comunidades pentecostales han aprovechado sus afinidades con los sistemas de creencias ancestrales en temas como la cosmovisión mágica que comparten y la importancia que le otorgan a los espíritus, los sueños y las profecías. El pentecostalismo no desecha las tradiciones ancestrales. Por el contrario, incentiva el uso

⁵⁹³ *Ibíd.* (MUSSAT, 2009) p. 89.

⁵⁹⁴ *Ibíd.* (MUSSAT, 2009) p. 373.

⁵⁹⁵ GROS, Christian. *Políticas de la etnicidad: identidad, Estado y modernidad*. Bogotá: ICANH, 2000, p. 158.

de los idiomas autóctonos y, gracias a su flexibilidad, permite la continuidad de prácticas indígenas que son actualizadas por medio de los rituales pentecostales. Este proceso de hibridación ha dado lugar a nuevos pentecostalismos étnicos.

Los NMR, en particular las comunidades pentecostales, han promovido el ascenso de pastores indígenas, incentivando así formas de auto-organización social y de auto-satisfacción de las necesidades religiosas. Esta dinámica no sólo ha permitido cierta autonomía de la comunidades indígenas en la administración de sus sistemas simbólicos, sino también ha facilitado la organización de los indígenas por medio de asociaciones religiosas creadas para defender sus intereses, al respecto se destaca la Asociación Alianza Cristiana Indígena Páez (AACIP).

Para los indígenas, la conversión a los NMR constituye una estrategia para enfrentar la anomia y los cambios sociales que implica la irrupción de una modernización vertiginosa. Según Gros, en un contexto de constante ampliación del capitalismo global, los campesinos indígenas conversos tienen mejores oportunidades para participar de las ventajas que ofrece la sociedad dominante. Por ejemplo, los NMR le ofrecen a los indígenas la posibilidad de «modernizarse» sin abandonar su identidad étnica, de defender su idioma «como soporte de su identidad cultural», de acceder «a la educación y a los nuevos bienes culturales» y de «recuperar y extender su autonomía relativa». Además, al promover la alfabetización e instruir a los indígenas en nuevos hábitos de higiene y en nuevas técnicas agrícolas, los NMR le ofrecen a los indígenas la posibilidad de mejorar sus condiciones materiales de existencia.⁵⁹⁶

En las comunidades indígenas donde la Iglesia católica ha mantenido durante siglos el monopolio de los bienes sagrados, la conversión a los NMR constituye una forma de protesta frente a la dominación simbólica ejercida por la Iglesia católica. En la memoria de los indígenas, la Iglesia católica continúa asociada a la tradición latifundista, siendo ella misma terrateniente. Además, a lo largo de muchas generaciones, los indígenas han observado a los sacerdotes como un clero foráneo, «blanco» y «conservador», que condena las prácticas ancestrales y que —antes del Concilio Vaticano II— rechazaba la educación bilingüe. Todos estos elementos han llevado a los indígenas a desconfiar de la Iglesia católica, juzgándola como institución «ajena» a su mundo, aliada «con los

⁵⁹⁶ *Ibíd.* (GROS, 2000) pp. 149-168.

poderes políticos tradicionales» y comprometida con la «reproducción» de la dominación blanca y terrateniente.⁵⁹⁷

Asimismo, la conversión a cualquiera de los NMR puede contribuir a la reproducción de la distinción étnica. Por ejemplo, los campesinos indígenas pueden por medio de la conversión a los NMR mantener una identidad diferente y opuesta a la identidad católica de la sociedad dominante. Así, según Gros, la conversión de los indígenas a los NMR no significa que estos estén abandonando su diferencia, o que hayan renunciado a su identidad étnica. Por el contrario, la conversión puede ser una forma de reivindicación de la identidad étnica, que por medio de los NMR adquiere un nuevo significado.⁵⁹⁸

Por otro lado, la presencia de los NMR ha acarreado la división de las comunidades indígenas entre los conversos y lo no conversos. Los líderes de los NMR, tanto los foráneos como los pastores indígenas, cuestionan la autoridad del clero católico y la autoridad tradicional del chaman, alterando de esta manera las estructuras sociales y los mecanismos de regulación social en el seno de estas comunidades. Además, los NMR condenan algunas de las prácticas ancestrales, si bien, también han actualizado muchas de estas prácticas y las han dotado de un nuevo significado. Por todas estas razones, se han multiplicado las voces que tildan la presencia de los NMR entre los indígenas como un «etnocidio».⁵⁹⁹ Esta afirmación tiene mayor consistencia en relación con el impacto que han tenido los NMR entre los grupos indígenas de la Amazonía que no habían sido evangelizados previamente por la Iglesia católica. Estos grupos están además amenazados por otros factores como: la influencia de numerosos agentes externos — incluyendo misioneros católicos y antropólogos—, el conflicto armado interno, el reclutamiento forzado por parte de los grupos armados ilegales, la proliferación de

⁵⁹⁷ *Ibíd.* (GROS, 2000) pp. 149-168.

⁵⁹⁸ *Ibíd.* (GROS, 2000) pp. 149-168.

⁵⁹⁹ El «etnocidio» se define en relación con la pérdida de la capacidad de «autodeterminación» de un grupo, por la erosión de su «unidad social» y por su incapacidad de reproducirse en tanto sistema «culturalmente viable». Ver: HVALKOF, Søren y AABY, Peter. *Is God an American? An Anthropological Perspective on the Missionary Work of the Summer Institute of Linguistics*. Londres: International Work Group for Indigenous Affairs and Survival International, 1981, p. 177. Citados por: GROS, 2000, op. cit. p. 168.

cultivos de coca, la expansión de la industria minera, la deforestación de la selva y, en general, por todos los procesos asociados a la expansión voraz del capitalismo global.⁶⁰⁰

Sin embargo, la presencia de los NMR entre indígenas campesinos previamente evangelizados por la Iglesia católica presenta características diferentes. Según Gros, la presencia de NMR entre indígenas campesinos no significa dominación pura y simple de los NMR sobre los indígenas. Si bien es posible la «manipulación» o «instrumentalización» de la fe con fines distintos a los religiosos, ésta puede darse de lado y lado. En otras palabras, la conversión de indígenas campesinos a NMR obedece también a motivaciones estratégicas. Particularmente, constituye una maniobra de los indígenas para participar en alguna medida de los beneficios de la sociedad mayor.⁶⁰¹

Por último, la presencia de los NMR entre indígenas campesinos ha implicado la recomposición de las identidades étnicas. En el seno de las comunidades indígenas, las luchas por la reconstrucción identitaria no sólo enfrentan a conversos con no-conversos. Enfrenta también a conversos que consideran que su nueva identidad religiosa les implica renunciar a sus tradiciones ancestrales con aquellos que consideran compatible la conversión religiosa con la preservación de la identidad étnica y con la recuperación de las tradiciones indígenas.

3.8 RECAPITULACIÓN: LÓGICAS DE LA PLURALIZACIÓN RELIGIOSA

Si bien la Iglesia católica —favorecida por las inercias culturales y por el capital religioso acumulado a lo largo de varios siglos de monopolio sobre el campo cultural— se mantiene como agente dominante del campo religioso colombiano, la secularización de la sociedad colombiana ha acarreado la recomposición de las fuerzas religiosas y la instauración de un mercado religioso de libre competencia.

⁶⁰⁰ Según la ONIC, más del 60% de los pueblos indígenas colombianos se encuentra en riesgo de extinción y algunos grupos como los Nukak y Jiw en el Guaviare se encuentran ya al borde de la desaparición. Entre 2002 y 2009, fueron asesinados más de 1.400 indígenas en medio del conflicto armado interno. Sólo en 2010, «fueron asesinados 122 aborígenes, otros 10 desaparecieron y 1.146 fueron forzados a desplazarse». *Elespectador.com*. Indígenas colombianos denuncian 122 asesinados en 2010 [en línea]. Disponible en: <<http://www.elespectador.com/noticias/nacional/articulo-245164-indigenas-colombianos-denuncian-122-asesinados-2010>> (15 de enero de 2011).

⁶⁰¹ GROS, 2000, op. cit. pp. 128-129.

La recomposición religiosa se expresa en el crecimiento de los católicos «pasivos» o «nominales», católicos no practicantes y poco comprometidos con su Iglesia. Estos tienen mayor libertad para problematizar los dogmas católicos, y para mezclar el catolicismo con otras ideas y creencias, es decir, para «personalizarlo». Asimismo, se sienten en libertad para explorar —en los NMR o en la nebulosa místico-esotérica— ofertas religiosas que se acomoden mejor a sus necesidades y expectativas. Así, la principal característica del proceso de recomposición religiosa es la deserción de fieles que abandonan el catolicismo para alimentar las feligresías de los NMR.

La migración religiosa sigue los caminos de la afinidad y de las inercias culturales. El movimiento pentecostal es el más beneficiado por esta tendencia, en tanto se inscribe en continuidad con el catolicismo popular, factor en el que radica gran parte de su éxito. Por el contrario, los NMR que se alejan del catolicismo popular son los más minoritarios y los que observan un menor ritmo de crecimiento. Por ejemplo, los NMR que privilegian el aprendizaje y la racionalización de un dogma y que carecen de una oferta mágica —como el protestantismo histórico, los mormones, los adventistas y los testigos de Jehová— no exhiben tasas de crecimiento comparables a las del movimiento pentecostal.

La pluralización religiosa se ubica, además, en relación directa con la valorización de la autoridad de tipo carismático, en un proceso que implica simultáneamente la devaluación de la autoridad legal-burocrática propia del sacerdote católico. En suma, las organizaciones religiosas más exitosas se caracterizan por privilegiar la autoridad carismática sobre la autoridad institucional, mantener una baja regulación interna y funcionar alrededor de formas de gobierno centralizadas y autoritarias. Estas características les permiten adaptarse con mayor facilidad a las demandas de los consumidores religiosos. Todas estas cualidades favorecen al movimiento pentecostal.

Por el contrario, los NMR en proceso de institucionalización —que se caracterizan por alejarse de la autoridad de tipo carismático para alcanzar algún nivel de burocratización, consolidar instancias de regulación interna, estar en proceso de racionalización de su dogma y de su liturgia e implementar formas de gobierno participativas y democráticas— mantienen ritmos de crecimiento menores a los del movimiento pentecostal. Este es el caso del protestantismo histórico, de los adventistas, mormones y testigos de Jehová.

El éxito del pentecostalismo ha motivado la pentecostalización del protestantismo histórico y evangélico, fenómeno acompañado por la revalorización de la autoridad

carismática en el seno de estos movimientos religiosos. La pentecostalización del protestantismo es un proceso íntimamente asociado a su nacionalización. De tal modo que los líderes carismáticos endógenos han encontrado en el pentecostalismo una vía para consolidar su propia identidad religiosa con cierta autonomía frente al protestantismo importado y al catolicismo dominante.

Por lo tanto, aunque una mirada superficial a la actualidad del campo religioso colombiano podría conducir a la conclusión de su explosión o atomización caótica, la pluralización religiosa obedece tanto a las lógicas de la afinidad cultural como a las lógicas propias de la irrupción exitosa de la autoridad religiosa de tipo carismático. Así, las dinámicas del campo religioso colombiano obedecen a tensiones de orden bipolar entre dos formas de liderazgo religioso típico ideales: la autoridad legal-burocrática propia del sacerdote católico —tipo de dominación en vía de devaluación—, por un lado, y la autoridad carismática cuya mejor expresión es el pastor pentecostal —tipo de dominación en proceso de ascenso y valorización—, por el otro. Las estrategias a las que acude el pastor pentecostal, en tanto empresario religioso independiente, para producir resultados en el marco de un mercado religioso de libre competencia constituyen el tema del próximo capítulo.

En lo que respecta a la sociografía de la pluralización religiosa, sus dinámicas varían en función de las variables socioeconómicas. El porcentaje de creyentes practicantes aumenta en los estratos socioeconómicos bajos, en los sectores urbanos excluidos, en las zonas de colonización, en las comunidades indígenas y, en general, donde el Estado es débil. Estos sectores sociales, expuestos a la escasez y a la incertidumbre, se aferran con mayor frecuencia a ofertas religiosas mágicas, como el catolicismo popular o el pentecostalismo, que prometen curaciones milagrosas y prosperidad económica. Además, para migrantes y desplazados la conversión a alguno de los NMR representa una vía para enfrentar la anomia y el desarraigo. Así, los NMR constituyen espacios privilegiados para la reconstrucción de las identidades, funcionando como «instituciones intermedias» o «comunidades de sentido».⁶⁰²

⁶⁰² Sobre las «instituciones intermedias» o «comunidades de sentido» ver: BERGER, Peter y LUCKMANN, Thomas. *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. Barcelona: Paidós, 1997, pp. 101-102.

Mientras tanto, entre los sectores urbanos que gozan de mayor capital económico y cultural, el ateísmo y el agnosticismo aumentan. En las grandes ciudades, la increencia ha sido favorecida por diversos factores, como: la erosión de los mecanismos de control social de la Iglesia católica, el anonimato urbano, las mayores posibilidades de interacción que tiene la población con sistemas culturales que no se alinean con la tradición católica y las mayores oportunidades de educación que ofrecen las ciudades.

Los estratos socioeconómicos altos participan con menor frecuencia en rituales religiosos colectivos, valoran menos la religión, y toman mayor distancia de las posiciones morales de la Iglesia católica. Además, gracias a las ventajas propias de las seguridades materiales, son los menos proclives a las ofertas mágicas. Por lo cual, entre ellos, el pentecostalismo encuentra menor acogida. En tanto están más racionalizados e individualizados, los estratos altos constituyen los sectores más secularizados de la sociedad colombiana.⁶⁰³

Los NMR y los católicos practicantes comparten un núcleo de valores comunes. Condenan el aborto y se oponen al reconocimiento de los derechos de las parejas homosexuales. Unos y otros se consideran a sí mismos guardianes de la moral y de las sanas costumbres. Puesto que el ascenso de los NMR no ha modificado estos valores, es difícil afirmar que la pluralización religiosa constituya un cambio cultural profundo. Por el contrario, la migración fluida de fieles de la Iglesia católica hacia los NMR ha sido posible, justamente, por este núcleo de valores compartidos. En este sentido, el proceso de recomposición religiosa y, particularmente, el ascenso del movimiento pentecostal, puede ser interpretado como la reivindicación del carácter dominante de la tradición cristiana en la sociedad colombiana, si bien se trata de un cristianismo en proceso de recomposición.

Sin embargo, un cambio cultural profundo está asociado al avance de la increencia, como aspecto ligado al proceso de secularización. Puesto que valores disidentes a la moral católica dominante prosperan entre ateos, agnósticos y, en menor medida, católicos nominales. Por ejemplo, estos sectores apoyan el reconocimiento de los derechos de los homosexuales, la legalización del aborto y la aceptación de la teoría de

⁶⁰³ Sobre el proceso de racionalización ver el marco teórico, específicamente el apartado: [1.3.1.2](#) La racionalización.

la evolución. Asimismo, en estos sectores encuentran mayor acogida valores laicos, como la tolerancia y la autonomía del sujeto.

Los NMR incentivan la formalización de las familias por medio del matrimonio, y condenan las uniones maritales de hecho y la violencia intrafamiliar. Esto constituye una fuente de seguridad para mujeres y niños, en una sociedad donde el abandono y la violencia intrafamiliar son frecuentes. Asimismo, los NMR condenan todas las adicciones, especialmente el consumo de alcohol y cigarrillo, y promueven cambios en los hábitos de consumo. Todo esto se traduce en una mayor disponibilidad de recursos económicos por parte de los conversos que incide, a su vez, en el mejoramiento de sus condiciones de vida. Además, gracias a sus dinámicas participativas, los NMR — especialmente el movimiento pentecostal— incentivan el liderazgo femenino, constituyendo espacios de empoderamiento para las mujeres.

Los NMR promueven valores como la dedicación al trabajo, la honestidad y la disciplina, que son funcionales en la sociedad capitalista. Además, incentivan habilidades y competencias necesarias para el liderazgo, que también son útiles en espacios diferentes al religioso, como el mundo laboral y el campo político. Del mismo modo, promueven dinámicas de asociación y de cooperación entre sus miembros, constituyendo espacios de creación y reproducción de capital social. Todos estos elementos se traducen en mayores oportunidades laborales, y en unas mejores condiciones de existencia para los conversos.

Por medio de proyectos sociales y del asistencialismo, los NMR ayudan a mitigar las necesidades materiales de la población y llenan así los vacíos que deja un Estado incapaz de garantizar los derechos básicos a sus ciudadanos. En este sentido, los NMR compiten además en el campo de la caridad, tradicionalmente monopolizado por la Iglesia católica.

En los sectores golpeados por el conflicto armado, los NMR manifiestan una actitud pacifista, condenan la vía armada como medio para resolver el conflicto, se oponen al reclutamiento de jóvenes por parte de los grupos armados ilegales, predicán la convivencia pacífica y el perdón y constituyen espacios de afecto y restauración psicológica. Por lo tanto, desincentivan la venganza y ayudan a desactivar los mecanismos de reproducción de la violencia. En tanto se someten a «los poderes legalmente instituidos», se resisten a ser parte de actividades «revolucionarias» o «subversivas». De esta manera se oponen implícitamente a las actividades que promocionan los grupos armados al margen de la ley. Por estas razones, su presencia ha

sido observada por los grupos guerrilleros como un obstáculo a su proyecto insurgente, y han sido perseguidos y asesinados en zonas de conflicto. Una situación similar la han sufrido los sacerdotes católicos que se oponen a la acción de los grupos armados ilegales.

Los NMR constituyen «minorías religiosas activas». Es decir, movimientos que en razón de sus pretensiones expansionistas y del carácter militante de sus fieles, han alcanzado una considerable visibilidad social. Esto les ha permitido ingresar a las orbitas exclusivas del campo político electoral y de los medios masivos de comunicación. A su vez, estos espacios han potenciado la influencia de los NMR sobre la sociedad colombiana, tal y como veremos en los siguientes capítulos.

4 PLURALIZACIÓN RELIGIOSA Y LÓGICAS DE MERCADO

La secularización —en tanto separación de la Iglesia y el Estado y debilitamiento de la capacidad de la Iglesia católica de monopolizar el campo cultural— ha permitido el tránsito de una situación de monopolio a una situación de libre competencia en el campo religioso colombiano. La Constitución de 1991 limitó la capacidad de la Iglesia católica de usar el aparato político para excluir a sus rivales. Esto amplió las posibilidades de competitividad de las minorías religiosas. No obstante, la nueva Constitución no inauguró una situación en la que todas las ofertas religiosas compitan en igualdad de condiciones: no instauró un mercado religioso de libre competencia en el sentido estricto de la palabra. Pues si bien, la nueva Constitución garantiza la libertad religiosa y de cultos, la situación legal sigue otorgando privilegios a la Iglesia católica, que se expresan, por ejemplo, en el mantenimiento del Concordato entre el Estado colombiano y la Santa Sede. En consecuencia, la liberalización del mercado religioso colombiano es asimétrica: sigue ofreciendo ventajas a la Iglesia católica.

En esta nueva situación social, toda filiación religiosa adquiere un carácter contingente. En otras palabras, puede ser reconsiderada por el consumidor religioso si éste no se siente satisfecho. Por esta razón, todos los agentes religiosos en competencia —la Iglesia católica y los NMR— se ven obligados a atender de manera más eficiente las expectativas y las necesidades religiosas de sus fieles.

Tal y como se ha reiterado, en Colombia el proceso de pluralización religiosa sigue los caminos de la afinidad cultural. Es decir, las personas que reconsideran su filiación religiosa migran con mayor frecuencia a ofertas religiosas similares o afines. Se destaca al respecto la migración de católicos hacia el pentecostalismo, y la transferencia de fieles que observan las diferentes ofertas pentecostales y evangélicas entre sí.

Una de las características del pentecostalismo urbano es la tendencia de los fieles a visitar diversas ofertas pentecostales, buscando nuevas experiencias religiosas. Por lo tanto, la fidelidad de los pentecostales a sus congregaciones locales es relativa. Si bien, toda congregación pentecostal mantiene un número estable de fieles, mantiene, al mismo tiempo, una «población flotante». En los círculos evangélicos los pastores hablan de «crecimiento por transferencia» para explicar que sus congregaciones no sólo crecen a merced de ganar conversos del catolicismo, sino también, atrayendo fieles de

otras congregaciones evangélicas. Por ejemplo, actualmente en Bogotá (2010-2011) la megaiglesia El Lugar de Su Presencia constituye la «iglesia de moda», ésta ha crecido, en buena medida, atrayendo evangélicos que desertan de otras organizaciones protestantes.

Por lo tanto, los pastores pentecostales no sólo buscan conquistar a católicos nominales, sino también a fieles de los demás NMR que se sienten inconformes o que están en la búsqueda de nuevas experiencias religiosas. Así, cualquier culto o celebración pentecostal está conformada por, por lo menos, tres diferentes tipos de asistentes: los pentecostales conversos del catolicismo, un grupos de fieles que han migrado de otros NMR, y un grupo de asistentes ocasionales: «curiosos o simpatizantes» que pueden ser católicos o provenir de los NMR.

La peregrinación de fieles entre las diversas ofertas cristianas le plantea a los pastores el problema de la «fidelización» de sus membresías.⁶⁰⁴ Puesto que buena parte de los conversos a los NMR deserta también de estos para continuar en la búsqueda de nuevas experiencias religiosas. Frente a este fenómeno, las organizaciones pentecostales no sólo implementan técnicas para ganar fieles, sino también para retenerlos. Estas técnicas son conocidas en el argot evangélico colombiano como «métodos de consolidación», y en términos de marketing corresponden a estrategias de «fidelización» del cliente. Según Bastian, en el pentecostalismo priman los principios orientados a atraer y retener fieles sobre los «principios de verdad», es decir, los resultados son más importantes que los dogmas o que la tradición. Esto le permite a las organizaciones pentecostales «mutar» al compás de las modas religiosas, o de las nuevas demandas de los fieles.⁶⁰⁵

Todos estos elementos explican la relevancia que han ganado las técnicas de marketing dentro del mercado religioso colombiano. En la nueva situación de liberalización del mercado religioso, todas las ofertas religiosas han acudido al marketing con el fin de atraer o retener a sus fieles. Sin embargo, por sus intenciones expansionistas y por la urgencia de sus líderes carismáticos de demostrar resultados, las organizaciones pentecostales son las más agresivas en términos de marketing. Actualmente, todo seminario, instituto bíblico o escuela teológica evangélica, incluye formación en

⁶⁰⁴ MARTIN, David. *Pentecostalism: The World Their Parish*. Cornwall: Blackwell Publishing, 2002, pp. 112-113.

⁶⁰⁵ BASTIAN, Jean-Pierre. *La mutación religiosa en América Latina: para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997, pp. 146-149.

«iglecrecimiento». Es decir, enseña técnicas para hacer crecer una congregación. Ya en 1989, el líder evangélico Juan Rojas sintetizaba en siete pasos las técnicas de marketing al servicio de las comunidades evangélicas: 1) definir metas claras y alcanzables; 2) delimitar el segmento de la población que se desea «alcanzar» —«población objetivo»—; 3) establecer el potencial —habilidades y talentos— del liderazgo con el que se cuenta para alcanzar la misión; 4) estudiar la competencia, es decir, revisar la estrategias que han implementado otras organizaciones evangélicas instaladas en el mismo territorio para aprender de su experiencia; 5) con base en la indagación anterior, definir los puntos fuertes y débiles de la propia organización y establecer una estrategia para mejorar la competitividad; 6) diseñar planes para alcanzar las metas, «definir paso por paso lo que hay que hacer y fijar fechas en que cada paso a de concluir», además, establecer una estrategia para comunicar este plan a la comunidad de fieles y para comprometerlos con el mismo; 7) evaluar periódicamente los procesos y los resultados y hacer ajustes con base en estas evaluaciones.⁶⁰⁶

Las rivalidades en el campo religioso colombiano no se dan de manera exclusiva entre el agente dominante —la Iglesia católica— y los NMR, sino también entre los NMR entre sí. De hecho, las luchas por la distinción religiosa se agudizan en la medida en que las ofertas religiosas se acercan en similitud. Estas dinámicas de rivalidad se pueden analizar a la luz de dos tendencias típico-ideales. 1) Los NMR pueden acudir a estrategias de imitación de prácticas que han demostrado efectividad para atraer y retener fieles. Esta tendencia implica cierta estandarización del mercado religioso. En el caso colombiano, ha implicado la pentecostalización del cristianismo. 2) Los NMR pueden optar por estrategias de especialización. A saber, concentrarse en atender de manera eficiente las necesidades religiosas de un determinado nicho o segmento del mercado.

Como se anota en el marco teórico, Stolz ofrece un listado de indicadores para medir el éxito de las organizaciones religiosas. Según este autor, una empresas religiosas exitosa: 1) cuenta con un creciente número de seguidores; 2) ofrece beneficios simbólicos y/o económicos a sus miembros, especialmente a sus cuadros de liderazgo; 3) goza de una creciente demanda de sus servicios; 4) disfruta de una amplia visibilidad social; 5)

⁶⁰⁶ ROJAS, Juan. «Técnicas de mercado aplicadas a la iglesia». *Superación pastoral*, enero de 1989, pp. 1-2.

cuenta con un gran capacidad para atraer donaciones económicas.⁶⁰⁷ En el caso de las organizaciones religiosas latinoamericanas, otro indicador de éxito es su capacidad de expansión y, particularmente, su internacionalización, que les permite constituirse en empresas religiosas transnacionales o multinacionales.

Todos estos indicadores señalan a las megaiglesias pentecostales como las organizaciones religiosas emergentes más exitosas en el campo religioso colombiano.

4.1 LAS MEGAIGLESIAS PENTECOSTALES

Según Bastian, las nuevas organizaciones pentecostales han enfrentado la falta de prestigio del pentecostalismo —asociado a la religiosidad popular— utilizando su capacidad para atraer nuevos fieles y exhibiendo el poder asociado a estas multitudinarias membresías. Los pentecostalismos urbanos procuran atraer a sus filas a los estratos medios en ascenso y a personalidades que gozan de prestigio social, como por ejemplo, a actores, periodistas, deportistas y políticos. En esta lógica, el éxito de las organizaciones pentecostales, y de los pastores que las dirigen, se mide en relación directa con el número de fieles que logran atraer.⁶⁰⁸ Este fenómeno, que reviste un carácter global, ha permitido la consolidación de gigantescas organizaciones pentecostales que la literatura especializada define como «megaiglesias».

En el contexto latinoamericano, las megaiglesias cumplen funciones que eran propias de las catedrales católicas: concentrar una multitud de fieles en un «espacio monumental». Según Fath, las megaiglesias comparten las siguientes características: 1) cuentan con un número elevado de fieles —Fath considera megaiglesias a organizaciones que concentran en un mismo lugar a más de 2.000 fieles, no obstante, la presente obra tipifica como megaiglesias a organizaciones que reúnen más de 5.000 fieles, puesto que son demasiado numerosas las organizaciones religiosas colombianas que concentran en

⁶⁰⁷ STOLZ, Jörg. «Eglises en compétition. A concurrence entre l'offre religieuse et l'offre séculière dans les sociétés modernes». En: BASTIAN, Jean-Pierre (Ed.). *Pluralisation religieuse et logique de marché*. Berna: Peter Lang, 2007, p. 152.

⁶⁰⁸ BASTIAN, Jean-Pierre. *La mutación religiosa en América Latina: para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997. SILVEIRA CAMPOS, Leonildo. *Teatro, templo y mercado*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2000, p. 83.

un mismo lugar 2.000 seguidores—, sin embargo, más allá del número de fieles, las megaiglesias se caracterizan por un culto de tipo masivo; 2) tienen la capacidad de articular lo local y lo global en el marco de las lógicas del capitalismo internacional; 3) cuentan con una importante infraestructura; 4) mantienen una débil identidad confesional; 5) ofrecen una amplia gama de servicios, tanto religiosos, como extra-religiosos. 6) acuden al uso de dispositivos tecnológicos de última generación.⁶⁰⁹

4.1.1 Las megaiglesias en Colombia

Hasta los años 1980, las comunidades evangélicas en Colombia sólo de manera excepcional superaban los doscientos fieles. Una congregación de quinientas personas era considerada particularmente «grande». Entre las pocas organizaciones pentecostales que para la época superaban los mil miembros se destaca el Centro Misionero Bethesda, probablemente la primera megaiglesia del país. Hasta hoy, esta organización es liderada por Jorge Enrique Gómez, campesino que antes de su conversión se dedicaba a la brujería.⁶¹⁰

Sin embargo, a finales de los años 1980, las lógicas de la globalización trajeron cambios notorios en el movimiento pentecostal colombiano. David Yongi Cho —pastor de una de las megaiglesias más grande del mundo en Seúl Corea— visitó el país, promocionando su método de «iglecrecimiento» basado en el uso de grupos pequeños o «células familiares». En esta misma década, una ola de renovación litúrgica proveniente de Norteamérica introdujo en los cultos pentecostales el uso de instrumentos musicales electrónicos, ritmos contemporáneos —pop, rock—, danzas y coreografías. Estos cambios fueron rápidamente incorporados por diversas organizaciones pentecostales urbanas, entre las que se destaca la Misión Carismática Internacional (Bogotá), que se convirtió, a finales de los años 80 y principios de los 90, en la organización pentecostal de más rápido crecimiento en el país. De manera simultánea, otras organizaciones pentecostales urbanas estaban creciendo de manera acelerada. Entre éstas se destacan: Manantial de Vida Eterna (Bogotá), liderada por Eduardo Cañas, y el Centro Cristiano

⁶⁰⁹ FATH, Sébastien. *Dieu XXL. La révolution des megachurches*. París: Autrement, 2008, pp. 7, 27.

⁶¹⁰ La autobiografía de Enrique Gómez puede consultarse en: GÓMEZ, Enrique. *Los dos reinos*. Bogotá: Centro Misionero Bethesda, 1985.

Internacional (Cúcuta), liderada por José Satirio Dos Santos, ambas pertenecen al Concilio de las Asambleas de Dios.⁶¹¹

Tabla 62. Algunas megaiglesias en Colombia

Megaiglesia	Pastores principales	Número aproximado de fieles	Ciudad	Año de fundación
Centro Misionero Bethesda	Jorge Enrique Gómez y Mélida de Gómez	50.000	Bogotá	1975
Centro Cristiano Internacional	José Satirio Dos Santos y Nair de Andrade Dos Santos	50.000	Cúcuta	1975
Manantial de Vida Eterna	Eduardo Cañas y Fulvia de Cañas	40.000	Bogotá	1975
Casa de Oración Iglesia del Nazareno	Adalberto Herrera y Nineye de Herrera	12.000	Cali	1981
Misión Carismática Internacional	César Castellanos y Claudia Rodríguez de Castellanos	120.000	Bogotá	1983
Misión Carismática al Mundo	Jorge Villavicencio y María Consuelo Hernández	15.000	Cali	1984
Casa Sobre la Roca	Darío Silva Silva	10.000	Bogotá	1987
Centro Bíblico Internacional	Rafael Gómez D'Sola	5.000	Barranquilla	1987
Centro Mundial de Avivamiento	Ricardo Rodríguez y Patricia de Rodríguez	40.000	Bogotá	1991
Centro Cristiano de Amor y Fe	Oscar Mina y Elizabeth Vargas	12.000	Cali	1991

⁶¹¹ BARTEL, Judith Lynn. The Shape of Synergy: a History of the Assemblies of God of Colombia. Tesis de doctorado en estudios interculturales, Fuller Theological Seminary, 2000, pp. 120-128.

Grupos Familiares Cristianos	Jesús Tovar Núñez y María Elsy Ortiz	7.000	Neiva	1992
Centro de Alabanzas Oasis	Gustavo Páez	10.000	Bogotá	1992
El Lugar de Su Presencia	Andrés Corson y Rocío de Corson	14.400	Bogotá	1993
Misión Paz a las Naciones	John Milton y Norma Stella Rodríguez	17.000	Cali	1999
Misión de Restauración y Avivamiento a las Naciones	Pablo Portela	10.000	Pereira	1999
Comunidad Cristiana de Paz	Arlés Vanegas	8.000	Cali	2000

Fuentes: <<http://manantialvida.org/conocenos.html>>; <<http://www.jhonmilton.org/Default.php?zona=quienessomos>>; <http://casaroca.org/start/index.php?option=com_content&view=article&id=6&Itemid=3>; <http://www.supresencia.com.co/conozcanos/index.php?option=com_content&task=view&id=21&Itemid=35>; <<http://www.cmb.org.co/somos/historia.html>>; <<http://www.cbint.org/iglesia.html>>; <<http://mcmcolombia.org/quienes-somos/pastores-titulares/>>; <http://www.mci12.com.co/index.php?option=com_content&task=view&id=62&Itemid=81>; <http://www.valorescristianos.net/site/index.php?option=com_content&task=view&id=58&Itemid=63>; <<http://gruposfamiliarescristianos.org/conocenos.php>>; <<http://centrocristianoamoryfe.com/categoria/sedes-internacionales/>>; <http://www.nazareno.net/index.php?option=com_content&view=article&id=47&Itemid=34> (21 de marzo de 2011).

Las megaiglesias son un fenómeno urbano, típico de las grandes ciudades, esto obedece a razones fundamentalmente demográficas, sólo grandes urbes pueden alimentar las multitudinarias membresías de este tipo de organizaciones religiosas. Aunque el número de congregaciones que alcanzan el estatus de megaiglesias es minoritario —existen más de 15.000 congregaciones evangélicas en Colombia—, el impacto social de estas organizaciones es importante, entre otros, por los siguientes factores: 1) por su tamaño las megaiglesias gozan de influencia sobre un segmento demográfico considerable, existen megaiglesias cuyo tamaño supera los 50.000 fieles. 2) Entre las minorías religiosas, las megaiglesias constituyen el modelo religioso dominante, que tiende a ser imitado por los demás NMR, particularmente por las demás organizaciones

pentecostales. 3) Las megaiglesias representan un mecanismo de empoderamiento y ascenso social para líderes carismáticos emergentes.

4.1.2 Claves del éxito de las megaiglesias

Todas las megaiglesias colombianas comparten las siguientes características: 1) son producto de la iniciativa de un líder carismático, 2) son empresas religiosas familiares, 3) cuentan con una poderosa infraestructura, 4) ofrecen una amplia gama de servicios, 5) desarrollan cultos masivos que tienen la apariencia de «espectáculos» religiosos, 6) usan los medios masivos de comunicación como estrategia central de su proyecto expansionista, 7) se han especializado en algún segmento del mercado religioso, 8) mantienen la ambición de constituirse en empresas religiosas transnacionales. Veamos de manera más detenida cada una de estas características.

4.1.2.1 Las megaiglesias y el liderazgo carismático

El éxito de las megaiglesias está en relación directa con el carisma de sus pastores. En una situación de liberalización del mercado religioso, el carisma se evidencia en la capacidad de los pastores de demostrar resultados, es decir, en su capacidad para atraer y retener nuevos fieles. En tanto el liderazgo de tipo carismático constituye un tipo de dominación, el poder del pastor pentecostal es proporcional al número de seguidores que atrae y sobre los que ejerce su autoridad.

El carisma constituye el capital religioso originario de los pastores pentecostales, y es homologable en otros campos. En otras palabras, la dominación que ejerce el pastor sobre sus fieles no sólo le ofrece dividendos en el campo religioso, sino también en el campo económico, en el político y en el espacio de las clases sociales. Por lo tanto, ser pastor de una megaiglesia es sinónimo de riqueza, prestigio y poder político. En la medida en que los pastores pentecostales ascienden socialmente, su estilo de vida se aleja del estilo de vida de sus fieles. Pueden acceder a consumos suntuosos y a bienes materiales que otorgan beneficios de distinción. Estos consumos son justificados por el pastor como evidencia de su calidad de «elegido». Por su parte, los fieles no cuestionan el estilo de vida de sus pastores, ni los señalan de «haberse enriquecido» a merced de sus donaciones. Por el contrario, ven en la prosperidad económica de sus líderes una razón más para admirarlos e imitarlos.

Cuando un nuevo líder carismático emerge en el seno de una congregación pentecostal, erigiéndose en competencia del pastor «oficial», con frecuencia precipita la división de

la organización. Este fenómeno explica en parte la tendencia cismática del pentecostalismo, cualidad que favorece, además, su rápida expansión. Algunas de las megaiglesias pentecostales han sido producto de divisiones de este orden, como es el caso del Centro Mundial de Avivamiento y de Sin Muros Ministerio Internacional, megaiglesias que son producto de cismas acaecidos en el seno de la Misión Carismática Internacional (Bogotá).

El líder carismático pentecostal privilegia a los miembros de su familia en la conformación de su equipo de colaboradores. En decir, su esposa y sus hijos constituyen sus ayudantes mas cercanos y confiables. Por lo tanto, las megaiglesias constituyen empresas religiosas familiares. Tal y como ya se ha señalado, la segunda persona en autoridad en las megaiglesias es la esposa del pastor, quien goza del estatus de «pastora» y asume el liderazgo de la organización religiosa cuando su esposo fallece o se encuentra ausente. En esta misma lógica, los pastores pentecostales capacitan a sus hijos y/o yernos para ser los herederos de la organización religiosa, prefiriendo siempre la línea patriarcal.

4.1.2.2 Infraestructura de las megaiglesias

Como parte de un fenómeno global, el paisaje de las ciudades colombianas se está transformando con la proliferación de centros comerciales e hipermercados. Estas «grandes superficies» funcionan con base en interacciones de tipo impersonal y han modificado las dinámicas de consumo urbano. Del mismo modo, en todas las ciudades colombianas se han multiplicado los gigantescos auditorios destinados a albergar la feligresía de las megaiglesias. Estas últimas participan también de las nuevas dinámicas de distribución y consumo de los bienes religiosos.⁶¹²

Las megaiglesias no son parroquias locales, sino constituyen centros religiosos metropolitanos. En otras palabras, buscan atraer personas de todos los sectores de la ciudad. Por esta razón, sus edificios se ubican sobre las autopistas y sobre los principales corredores viales. Cuentan con inmensos parqueaderos y con la infraestructura tecnológica de edificios destinados a albergar multitudes. Además del lugar dedicado al culto, cuentan con cafeterías, librerías y zonas comerciales. Así, la

⁶¹² Sobre la definición de «bienes religiosos» ver el marco teórico, específicamente el apartado: [1.3.3.3.1](#) Los bienes religiosos.

aparición arquitectónica de las megaiglesias se aleja de la imagen tradicional que evocan los templos, tanto católicos, como protestantes.

Sin embargo, los edificios donde funcionan las megaiglesias no obedecen a un patrón estandarizado. Citando solamente ejemplos de la ciudad de Bogotá, el auditorio donde se reúne el Centro Mundial de Avivamiento es el producto de unir varias bodegas entre sí, puesto que el edificio se ha ido ampliando en la medida en que crece la feligresía. El nuevo templo del Centro Misionero Bethesda es similar a un gigantesco hangar, mientras las instalaciones de El Lugar de Su Presencia son similares a las de un teatro provisto de todas las comodidades y requerimientos tecnológicos. A la vez, esta diversidad da muestra de las diferentes audiencias que cada una de estas organizaciones pretende atraer.

La Misión Carismática Internacional (MCI) prefirió llamar a su lugar de reuniones «Centro de Convenciones». Se trata de un espacio multifuncional, ubicado en la intersección de dos de las avenidas más importantes de la ciudad de Bogotá —la NQS y las Américas—, que presta una gran variedad de servicios, tanto religioso, como extra-religiosos. La página web de la MCI lo describe así:

Nuestro Centro de Convenciones puede recibir aproximadamente 12 mil personas confortablemente; un lugar de reuniones acondicionado con excelentes niveles de comodidad, técnicos y logísticos. Compuesto con una excelente infraestructura y locaciones: gimnasio y spa, área de spinning, área de aeróbicos, área de sauna, turco y jacuzzi, zona comercial, área de café, restaurante internacional, área de comidas, zona kids, guardería, sala múltiple para conferencias privadas, salón VIP [*very important people*] y capilla para reuniones.⁶¹³

Pese a su inmenso tamaño, los auditorios que albergan las megaiglesias suelen ser insuficientes para acoger al número de fieles que las visitan. Por esta razón, las megaiglesias, en general, celebran varias reuniones dominicales.

Algunas megaiglesias adelantan actualmente la construcción de sus lugares de culto. Este es el caso de la Misión Paz a las Naciones (Cali), de Manantial de Vida Eterna (Bogotá) y del Centro Misionero Bethesda (Bogotá). Este último constituye el proyecto más ambicioso. El pastor Jorge Enrique Gómez planea construir el templo del «millón

⁶¹³ Disponible en:

<http://www.mci12.com.co/index.php?option=com_content&task=view&id=274&Itemid=157> (3 de febrero de 2010).

de almas» en un inmenso terreno a las afueras de la ciudad de Bogotá.⁶¹⁴ Sin embargo, es poco probable en el futuro cercano que alguna megaiglesia en Bogotá —o en Colombia— pueda reunir una congregación de estas dimensiones. Estos ambiciosos proyectos arquitectónicos son un indicador del poder económico que han alcanzado estas organizaciones y de la capacidad de gerencia de sus pastores. Además, constituyen el principal argumento para que los pastores incrementen la demanda de donaciones económicas sobre sus fieles.

4.1.2.3 Compleja estructura burocrática

Todos los procesos administrativos dentro de las megaiglesias están planeados, desde el adoctrinamiento de los nuevos conversos, hasta el manejo y la inversión de los fondos económicos. Para este propósito, las megaiglesias contratan personal especializado: administradores, secretarios, contadores, publicistas, locutores, educadores y músicos, entre otros. Este aparato burocrático debe velar, además, por el buen funcionamiento de todo un sistema de empresas adjuntas que se consolidan alrededor de las megaiglesias, tales como: colegios, cafeterías, librerías, estaciones radiales, canales de televisión y seminarios teológicos, por citar solamente algunos ejemplos.

Tabla 63. Empresas adjuntas a las megaiglesias

Megaiglesia	Empresa adjunta
Centro Misionero Bethesda	<ul style="list-style-type: none"> • Centro de educación técnica • Instituto Bíblico y Ministerial Bethesda • Liceo Bethesda • Cadena Radial Auténtica • CMB televisión • Canal internacional • Canal 49 Bogotá • Radio Mundial • Emisora on-line «la Voz de Dios» • Editorial Bethesda
Manantial de Vida Eterna	<ul style="list-style-type: none"> • Red tv • Radio Manantial 1.310 AM • J. C Radio 1.520 AM • Vida 1.130 AM • Colegio Manantial de Vida Eterna • Corporación Tequendama • ONG Pasión y Vida • Sistema Vida Prensa

⁶¹⁴ Disponible en: <<http://www.cmb.org.co/1000000/index.html>> (2 de julio de 2010).

Centro Cristiano Internacional	<ul style="list-style-type: none"> • Restaurantes Puerto Seguro • Librería Vida • Boutique Troas • Colegio Académico Ebenezer • Instituto Bíblico del Centro Cristiano • Seminario bíblico a distancia • Comunicaciones (impresos y radio) • Fundación MIA (mujeres) • Hogar para niños abandonados • Hogar para adultos mayores
Misión Carismática Internacional	<ul style="list-style-type: none"> • G12 Centro de Convenciones • Tienda G12 • G12 televisión • Radio G12 • Escuela de música • Escuela de teatro • Escuela de danza
Misión Carismática al Mundo	<ul style="list-style-type: none"> • Fundación Progreso Colombia • Arte para Cristo • Radio virtual • Televisión Mensaje de Esperanza
Casa Sobre la Roca	<ul style="list-style-type: none"> • Hechos y Crónicas tv • Revista Hechos y Crónicas • Nuevo Gimnasio Cristiano • Instituto Bíblico Integral (IBLI) • Facultad de Teología y Ciencias Religiosas (FACTER) • Casa Roca Radio • Librería y tienda de discos
Centro Bíblico Internacional	<ul style="list-style-type: none"> • Tienda • Murphy Cristian School • CBI radio • Canaan Chanel
Centro Mundial de Avivamiento	<ul style="list-style-type: none"> • Turismo Avivawekend • ABN televisión • Avivaradio
Centro Cristiano de Amor y Fe	<ul style="list-style-type: none"> • Fundación Amor y Fe • Radio Poder on-line • Armonía 1350 AM • Telefamilia on-line
Grupos Familiares Cristianos	<ul style="list-style-type: none"> • Librería • Banco de alimentos • Productos y materiales • Escuela musical: Sión Academy
Centro de Alabanzas Oasis	<ul style="list-style-type: none"> • Oasis Stereo • ESCALA (Escuela de Adiestramiento para un Liderazgo Apostólico) • Partido Cristiano de Transformación y Orden

	(PACTO)
El Lugar de Su Presencia	<ul style="list-style-type: none"> • Call center • Coffe & Jesus (tienda de biblias, libros, películas y música) • Emisora • Su Presencia Music (estudio de grabación y producción musical) • Programa de tv
Misión Paz a las Naciones	<ul style="list-style-type: none"> • Academia de artes • Fundación Misión Paz • Web radio 24/7
Misión de Restauración y Avivamiento a las Naciones	<ul style="list-style-type: none"> • Periódico la Voz del Avivamiento • Programa de televisión: Tiempos de Restauración • Programa de radio: Tiempos de Restauración • Call center
<p>Fuentes:</p> <p><http://casaroca.org/start/index.php?option=com_content&view=article&id=3&Itemid=2>; <http://www.centrocristianointernacional.org/>; <http://www.cmb.org.co/indice.html>; <http://www.mci12.com.co/>; <http://www.manantialvida.org/>; <http://mcmcolombia.org/categoria/arte-para-cristo/>; <http://ccpaz.org/mision.html> (23 de agosto de 2010).</p>	

4.1.2.4 Reuniones masivas

La megaiglesias ofrecen un culto masivo que propicia la euforia y los éxtasis religiosos. La fascinación de las multitudes por los exorcismos y las curaciones milagrosas explica, en alguna medida, el poder de convocatoria de las megaiglesias. La exhibición de las cualidades extraordinarias del pastor está acompañada de espectáculos artísticos, especialmente musicales. El impacto de estos espectáculos sobre los sentidos es potenciado por medio del uso de dispositivos tecnológicos, como equipos de amplificación del sonido, luces sincronizadas al ritmo de las canciones y pantallas de video gigantes. Por lo tanto, el culto de las megaiglesias adquiere características propias de los grandes espectáculos seculares contemporáneos. Pero, a diferencia de estos, brinda a las masas la posibilidad de entrar en contacto con «lo sagrado».⁶¹⁵

⁶¹⁵ Sobre la definición de «lo sagrado» ver: OTTO, Rudolf. *Lo santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza, 2005.

Así, en la actualidad, las megaiglesias hacen parte del menú de ofertas que atienden las necesidades de ocio en las ciudades latinoamericanas. Ofrecen un espectáculo especialmente atractivo a los estratos sociales bajos, puesto que pueden disfrutar de un imponente espectáculo de música, luces y milagros, de manera aparentemente gratuita. La gratuidad es aparente, en tanto una de las características de las organizaciones pentecostales es obtener cuantiosas donaciones económicas de sus fieles.

4.1.2.5 *Los pequeños grupos*

En tanto las pequeñas organizaciones religiosas no están en capacidad de competir con estos «espectáculos religiosos», el culto masivo les significa a las megaiglesias ventajas en un mercado religioso competitivo. Sin embargo, les implica al mismo tiempo desventajas, puesto que genera dinámicas de interacción impersonales, donde disminuyen los niveles de integración social, se dificulta la creación de solidaridades y los mecanismos de control social pierden efectividad. Estas constituyen algunas de las razones que llevan a los fieles de las megaiglesias a migrar a organizaciones religiosas más pequeñas, buscando una atención más personalizada y un ambiente más comunitario.

Para tratar de llenar estos vacíos, las megaiglesias han implementado diversas estrategias, entre las que se destacan las «células familiares» o «pequeños grupos». Los pequeños grupos cumplen, entre otras, las siguientes funciones: 1) generan espacios de interacción más personalizados donde prosperan dinámicas comunitarias; 2) sirven como estrategia proselitista para alcanzar nuevos fieles que se sienten atraídos por reuniones cálidas e informales que tienen lugar en los hogares; 3) activan el trabajo de los laicos, afianzando, a la vez, su compromiso y su sentido de pertenencia al grupo; 4) permiten la formación de nuevos líderes.⁶¹⁶

Los pequeños grupos pueden ser homogéneos, es decir reunir un sector específico de la población —niños, adolescentes, mujeres, hombres de negocios, adultos mayores— o heterogéneos. Estos últimos agrupan los fieles de una determinada zona de la ciudad, sin distinción de edad, sexo o situación socioeconómica. Tal y como ocurre en las pequeñas organizaciones religiosas, los pequeños grupos ayudan a suplir las necesidades afectivas de los laicos, constituyendo espacios comunitarios donde se tejen relaciones de compañerismo y amistad. Actualmente, todas las organizaciones

⁶¹⁶ FATH, Sébastien. *Dieu XXL. La révolution des megachurches*. París: Autrement, 2008, p. 86.

pentecostales que pretender mantener ritmos sostenidos de crecimiento acuden a la estrategia de los pequeños grupos.

4.1.2.6 *El caso de Misión Carismática Internacional*

La Misión Carismática Internacional (MCI) es una de las organizaciones pentecostales más exitosa de Colombia y de toda América Latina. Fue fundada por los esposos César Castellanos y Claudia Rodríguez de Castellanos en 1983, en la ciudad de Bogotá. La clave del éxito de la MCI es el sistema G12 —Gobierno de los 12—, que corresponde a una reformulación de la estrategia de las células familiares promocionada por el pastor coreano David Yonggi Cho.

El G12 es un sistema multi-niveles, cuya dinámica se basa en la capacidad que demuestra cada fiel para reclutar nuevos adeptos. Según el G12, cada fiel debe transformarse en un líder, para lo cual debe «evangelizar» y adoctrinar a un grupo de 12 seguidores que se constituyen en sus «discípulos». Cada uno de estos discípulos debe formarse para ser líder y debe conquistar 12 discípulos para sí, y así sucesivamente. Los líderes mantienen autoridad sobre sus discípulos y sobre los discípulos de sus discípulos. Esto permite estructurar una sólida organización piramidal, con jerarquías y líneas de mando similares a las de una institución militar. En la base de la pirámide están los nuevos miembros o recién llegados, que aún no se han insertado en el engranaje de la organización, son discípulos pero aún no son líderes. En los sectores medios de la pirámide está cada uno de los líderes, que además son discípulos de otro líder mayor. En la parte superior de la pirámide está César Castellanos, su familia y sus colaboradores más cercanos. Esta estructura actúa también como sistema de estratificación social en el interior del grupo, en tanto la asignación de jerarquías y estatus depende del número de discípulos que cada miembro tiene bajo su control. Así, la clave del G12 es la rivalidad entre los «líderes», que compiten por aumentar el número de sus discípulos y, de esta manera, ascender en la estructura de la organización. La posibilidad de llegar a ser líder de un grupo de seguidores constituye una motivación importante para personas ávidas de reconocimiento. Por lo tanto, el G12 representa una vía para enfrentar el anonimato urbano.⁶¹⁷

⁶¹⁷ BELTRÁN, William Mauricio. *De microempresas religiosas a multinacionales de la fe: la diversificación del cristianismo en Bogotá*. Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2006.

En virtud de su éxito, numerosas organizaciones pentecostales han adoptado el G12, o han desarrollado estrategias de crecimiento similares. Entre las megaiglesias colombianas que mantienen versiones derivadas del G12 se encuentran: Manantial de Vida Eterna (Bogotá), Centro Cristiano Internacional (Cúcuta), Misión Paz a las Naciones (Cali), Centro Bíblico Internacional (Barranquilla), Misión Carismática al Mundo (Cali), Sin Muros Ministerio Internacional (Bogotá).

Actualmente, el G12 constituye una franquicia multinacional administrada por la familia Castellanos. La marca «G12» está presente en todos los productos que promociona la MCI, que incluyen, además de su método de «iglecrecimiento», libros, videos y conferencias. Según la página web de la MCI, G12 tiene más de 40 sedes fuera de Colombia, se trata en su mayoría de congregaciones latinas en los Estados Unidos.

Con el objetivo de promocionar el G12, la MCI organiza anualmente un congreso internacional en Bogotá. A éste asisten miles de líderes pentecostales de todas las latitudes del planeta. Durante los últimos años (2002-2011), el congreso internacional de la MCI ha contado con la participación de los presidentes de la República Álvaro Uribe Vélez y Juan Manuel Santos, quienes lo han usado como plataforma política. Como veremos en el próximo capítulo, la familia Castellanos ha demostrado un gran talento para reconvertir su capital religioso en capital político, contar con el presidente de la República en el evento anual más importante de la MCI constituye una estrategia orientada a este objetivo.

4.1.2.7 El compromiso de los laicos como clave del éxito de las megaiglesias

Como las demás organizaciones pentecostales, las megaiglesias promueven la participación de los laicos. Estos sirven como voluntarios en los grupos pequeños, o hacen parte de los diversos «ministerios» que ofrecen las megaiglesias: música, evangelización, logística, jóvenes, adultos, mujeres, niños, entre otros. Por esta vía, las megaiglesias afianzan los lazos comunitarios y el sentido de pertenencia de sus miembros. Asimismo, por esta vía, los laicos se constituyen en coproductores de los bienes simbólicos que consumen.

Si bien, las megaiglesias ofrecen un espectáculo religioso atractivo a las masas, esto no significa que promuevan una religiosidad «fácil» o «frívola».⁶¹⁸ Por el contrario,

⁶¹⁸ FATH, 2008, op. cit. p. 166.

algunas de las megaiglesias se caracterizan por exigir de sus fieles altos niveles de compromiso y formas de lealtad absolutas. En este sentido, constituyen instituciones de tipo voraz, en el seno de las cuales los miembros no pueden cuestionar la autoridad del líder, so pena de sanciones simbólicas que pueden implicar incluso la expulsión del grupo.⁶¹⁹ Este es el caso, por ejemplo, de la Misión Carismática Internacional (Bogotá) y del Centro Misionero Bethesda (Bogotá).

4.1.2.8 *La música en las megaiglesias*

La liturgia pentecostal urbana tiende hacia la estandarización, siendo la música el medio preferido para alcanzar los éxtasis religiosos. Actualmente, cualquier organización pentecostal urbana, independientemente de su tamaño, cuenta con una banda musical, instrumentos musicales electrónicos y grupos de danzarines. La relevancia que el pentecostalismo le otorga a la música lo hace una oferta altamente atractiva para la población juvenil. La aspiración de muchos adolescentes pentecostales es pertenecer a uno de estos grupos de danza y música, grupos que constituyen, a la vez, espacios de sociabilidad dentro de las comunidades pentecostales.

En las megaiglesias, los espectáculos musicales son ejecutados por músicos profesionales. La profesionalización de la música pentecostal ha dado lugar a la consolidación de un mercado cultural a escala global. En América Latina, este mercado es liderado por los mexicanos Marcos Witt, Jesús Adrián Romero, Marco Barrientos y por el costarricense Danilo Montero. A estos se suman exitosos músicos seculares conversos al pentecostalismo, como el brasileño Nelson Net, la mexicana Yuri, el dominicano Juan Luís Guerra, el venezolano Ricardo Montaner y el colombiano Moisés Angulo. En tanto estos artistas gozan del reconocimiento de la sociedad en general, buena parte de la música pentecostal es consumida por «no pentecostales» y, además, goza de amplia acogida entre católicos carismáticos.

El mercado musical pentecostal abarca tanto los ritmos importados, como los autóctonos. En Colombia se destacan los grupos: Pescao Vivo —que mezcla los ritmos colombianos con el pop—, Paz Abordo, PurpuraSion, Exégesis, la banda de Fredy Rodríguez, y los Hijos de Rey, estos últimos con el ritmo vallenato —género musical propio del Caribe colombiano—; entre los solistas se destacan: Alex Campos y Walter Rumierk. Todos estos tienen el anhelo de proyectarse en el mercado internacional.

⁶¹⁹ COSER, Lewis. *Las instituciones voraces*. México: Fondo de Cultura Económica, 1978.

La expansión del pentecostalismo y el éxito de la música pentecostal llevaron a la Alcaldía de Bogotá a organizar con recursos públicos el festival «Góspel al Parque», en el marco de uno de los programas de difusión cultural más importantes de la ciudad: «Música al Parque». Así, la música pentecostal ha comenzado a gozar de la legitimidad que este programa otorga a otros géneros musicales, como el rock y el jazz. Además, esta decisión de la Alcaldía de Bogotá da cuenta del posicionamiento de la música pentecostal en el mercado cultural colombiano.⁶²⁰

4.1.2.9 *Megaiglesias y medios masivos de comunicación*

Todas las megaiglesias acuden a los medios masivos de comunicación como una de sus estrategias de expansión. Aunque cuentan también con impresos como revistas y periódicos, los medios que tienen mayor impacto sobre la población son la radio y la televisión. Tal y como lo señala Silveira Campos: «la nueva tecnología de medios de comunicación de masa, expandió las paredes del templo y puso esos lugares dentro de la casa y en el interior de las personas».⁶²¹

Sólo organizaciones económicamente poderosas pueden promocionarse a través de los medios masivos de comunicación. Esta posibilidad les concede, a su vez, mayores oportunidades de crecimiento, puesto que multiplica su poder de convocatoria y su visibilidad social, ventajas estratégicas frente a las ofertas religiosas que no tienen acceso a los medios masivos. Por lo tanto, el acceso a la radio y a la televisión constituye una nueva instancia de regulación del mercado religioso, que beneficia a las organizaciones más poderosas en términos económicos. Así, tal y como ocurre en todos los campos sociales, en el campo religioso los agentes más poderosos acceden a privilegios que les permiten monopolizar el capital religioso.

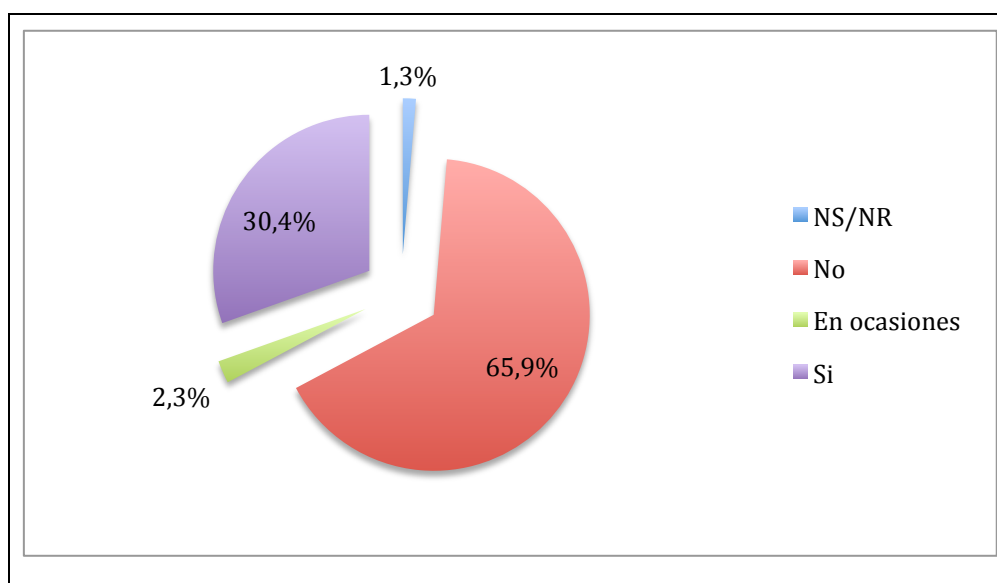
⁶²⁰ Eltiempo.com. Gospel en rock. Por: Jorge León Pineda [en línea]. Disponible en: <http://www.eltiempo.com/culturayocio/lecturas/ARTICULO-WEB-PLANTILLA_NOTA_INTERIOR-4771084.html> (08 de febrero de 2009).

⁶²¹ SILVEIRA CAMPOS, Leonildo. *Teatro, templo y mercado*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2000, p. 261.

4.1.2.10 Cifras sobre religión y medios masivos de comunicación

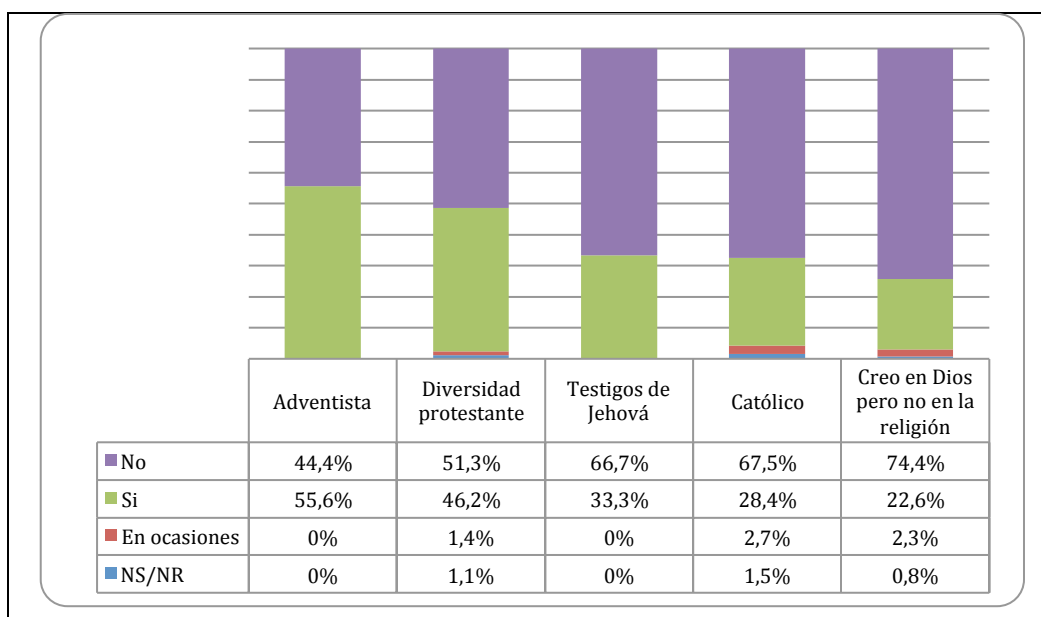
De acuerdo a los resultados de nuestra encuesta, el 30.4% de la población colombiana participa en alguna práctica religiosa a través de los medios masivos de comunicación —ver: Tabla 64—. La televisión y la radio son los medios más utilizados para estos fines. Las mujeres, los estratos bajos y la población con menores niveles educativos, son los sectores que acuden con más frecuencia a los medios masivos de comunicación con el propósito de satisfacer sus necesidades religiosas.⁶²² En el único caso en que estas tendencias varían es en referencia al uso de la internet, ya que este medio es más utilizado por los estratos medios y altos para obtener información, o participar en actividades de tipo religioso, fenómeno relacionado con las mayores posibilidades de acceso a la internet que gozan estos sectores sociales. En todos los casos consultados —televisión, radio e internet—, son los adventistas y los fieles de las diversas corrientes protestantes quienes más acuden a los medios masivos de comunicación para satisfacer sus necesidades religiosas —ver: Tabla 65—.

Tabla 64. ¿Participa en alguna práctica o recibe información religiosa a través de los medios de comunicación?



⁶²² Ver Anexo 23: Uso de los medios masivos de comunicación con propósitos religiosos.

Tabla 65. ¿Participa en alguna práctica religiosa a través de los medios masivos de comunicación? / distribución por filiación religiosa



4.1.2.11 Las megaiglesias en la radio

Desde que la radio empezó a ser usada comercialmente en los años 1920, las diversas organizaciones protestantes norteamericanas la encontraron útil para su misión. En el caso del pentecostalismo, fue Amee McPherson, de la *International Church of the Four Square Gospel*, quien en 1924 comenzó a utilizar la radio para fines proselitistas. No obstante, fue Billy Graham, un predicador evangélico no pentecostal, quien alcanzó los mayores índices de popularidad gracias a los medios masivos, su programa radial *La Hora de la Decisión* llegó también a los países latinoamericanos.⁶²³

En Colombia, fueron los bautistas, a través de *La Voz de la Patria*, y la Iglesia interamericana bajo el liderazgo de Ignacio Guevara, las primeras organizaciones evangélicas que usaron la radio para fines proselitistas en los años 1940. Posteriormente, Guevara fundó la Misión Panamericana, una de las organizaciones pentecostales de mayor crecimiento en Colombia.⁶²⁴ En 1968, la Iglesia interamericana

⁶²³ SILVEIRA CAMPOS, Leonildo. *Teatro, templo y mercado*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2000, pp. 231-233.

⁶²⁴ GUEVARA, Ignacio. *Paria solitario. De niño de la calle a apóstol de Jesús*. Bogotá: Buena Semilla, 2006, p. 99. Citado por: ULLOA, Jorge Amílcar. Cuando pases por las aguas ¡yo estaré contigo! historia de la Iglesia Evangélica Interamericana de Colombia 1943-1982. Monografía en historia, Universidad de Antioquia, Medellín, 2007, p. 114.

inauguró la emisora *Nuevo Continente*, que fue durante los años 1970 y 1980 la estación radial de referencia para los evangélicos colombianos.⁶²⁵ Sin embargo, fue el pastor Jorge Enrique Gómez, del Centro Misionero Bethesda (CMB), el primer líder pentecostal colombiano que explotó al máximo las posibilidades de los medios masivos de comunicación para la expansión de su proyecto religioso. En 1984, Gómez adquirió la emisora *Bogotá FM Stereo*, la primera de una cadena de 11 estaciones radiales que constituyen hoy la *Cadena Radial Auténtica*. En 1996, Gómez ingresó a la televisión con sus programas: *Buenos Días Señor Jesús* y *Cadena de Amor*, que se transmiten por el *Canal 1*. En 2004, inauguró su propio canal de televisión regional en la ciudad de Bogotá: *CMB Televisión*.⁶²⁶

Otros líderes pentecostales siguieron el ejemplo de Jorge Enrique Gómez, entre ellos se destacan Néstor Chamorro y Eduardo Cañas. En 1989, Néstor Chamorro, fundador de la Cruzada Estudiantil y Profesional de Colombia (CEPC), adquirió —de manos de la familia Rodríguez Orejuela, jefes del cartel del narcotráfico de Cali— la cadena radial *Colmundo Radio*.⁶²⁷ Esta cuenta actualmente con 10 emisoras a nivel nacional.⁶²⁸ Por su parte, Eduardo Cañas, pastor de Manantial de Vida Eterna, dirige el *Sistema Vida Internacional*, que constituye actualmente la tercera cadena radial de Colombia —después de *Caracol* y *RCN*, los dos grandes emporios de la radio colombiana—. *El Sistema Vida Internacional* cuenta con 35 emisoras que ofrecen un cubrimiento nacional.⁶²⁹

⁶²⁵ Disponible en: <<http://www.nuevocontinente.org/#>> (5 de julio de 2010).

⁶²⁶ Disponible en: <<http://www.cmb.org.co/somos/historia.html>> (5 de julio de 2010).

⁶²⁷ Cuando pertenecía a la familia Rodríguez Orejuela, *Colmundo Radio* obedecía a la razón social de *Grupo Radial Colombiano*. Eltiempo.com / archivo (11 de mayo de 1995). A la Corte investigación contra el senador Chamorro [en línea]. Disponible en:

<<http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-324675>> (10 de agosto de 2010).

⁶²⁸ Disponible en:

<http://www.colmundoradio.com.co/index.php?option=com_content&view=article&id=217&Itemid=79> (5 de julio de 2010).

⁶²⁹ Valorescristianos.net. La iglesia se «toma la radio» [en línea]. Disponible en:

<<http://www.valorescristianos.net/modules.php?name=News&file=article&sid=257>> (2 de noviembre de 2009).

Tabla 66. Algunas estaciones de radio al servicio de organizaciones pentecostales

Organización religiosa	Emisora	Ciudades de influencia	Año de fundación
Interdenominacional	Nuevo Continente (1460 AM)	Bogotá	1968
Centro Misionero Bethesda	Cadena Radial Autentica (11 estaciones a nivel nacional)	Cali, Medellín, Melgar, Cartagena, Villavicencio, Florencia, Bogotá.	1984
Centro Cristiano Internacional	Radio Güaimaral (1370 AM)	Todo el país	1986
Cruzada Estudiantil y Profesional de Colombia	Colmundo Radio (10 estaciones a nivel nacional)	Bogotá, Cali, Cúcuta, Pereira, Cartagena, Medellín, Pasto, Bucaramanga, Ibagué y Barranquilla.	1989
Misión Carismática Internacional	MCI Radio 1550 AM	Bogotá	1989
Manantial de Vida Eterna	Sistema Vida Radio (35 estaciones a nivel nacional)	Todo el país	
Centro Mundial de Avivamiento	Avivaradio 1580 AM	Bogotá	
Centro Cristiano de Amor y Fe	Armonía 1350 AM	Cali	
Iglesia Cristiana Cuadrangular	La Voz de la Patria Celestial (1.310 AM)	Barranquilla	
El Lugar de Su Presencia	Su Presencia Stereo (FM)	Bogotá	
Fuentes: < http://manantialvida.org/ >; < http://www.cmb.org.co/somos/historia.html >; < http://www.jradio.com.co/ >; < http://www.radiomanantial.com.co/ >; < http://www.vidaam.com.co/ >; < http://www.mciradio1550.com/ >; < http://www.colmundoradio.com.co/index.php?option=com_content&view=article&id=217&Itemid=79 >; < http://www.avivamiento.com/iphone_info.php?cLNg=esp > (5 de julio de 2010).			

4.1.2.12 Las megaiglesias en la televisión

La televisión es el medio masivo de comunicación más popular en Colombia. Los aparatos de televisión están presentes en todos los hogares colombianos y son el primer recurso de diversión y ocio de los estratos socioeconómicos bajos.

Los cambios legales acarreados por la Constitución de 1991, sumados al creciente poder económico de las megaiglesias, permitieron el ingreso de los pentecostales en la televisión colombiana.⁶³⁰ Además, la presencia de los pentecostales en la televisión se vio favorecida por las nuevas tecnológicas de la comunicación global, como la televisión satelital y los servicios de televisión por cable. Actualmente, todas las megaiglesias cuentan con algún programa de televisión en los canales regionales o nacionales.

Entre los canales pentecostales latinoamericanos sobresale *Enlace*, cuya señal alcanza a todo el mundo hispano, incluyendo España y Portugal.⁶³¹ Por medio de *Enlace*, el mercado pentecostal latinoamericano se expresa en su dimensión transnacional. Los pastores que participan en la programación de este canal constituyen la élite del pentecostalismo latinoamericano, se destacan, entre otros: el guatemalteco Cash Luna, el mexicano Marcos Witt, el argentino Dante Gebel y los colombianos Ricardo Rodríguez y John Milton. Todos ellos gozan de un alto prestigio, y viajan por todo el mundo celebrando multitudinarias reuniones de «predicación y milagros». El reconocimiento internacional que han alcanzado se convierte en un argumento más para fortalecer la legitimidad de su autoridad religiosa a nivel local. Para los líderes pentecostales colombianos tener un programa en *Enlace* constituye una estrategia para promocionarse, al mismo tiempo, en el mercado religioso local y en el internacional.

La programación de *Enlace* expresa un claro ejemplo de cómo la oferta pentecostal es a su vez diversa y homogénea. Diversa, en tanto las ideas expuestas a través de este canal por los diferentes predicadores no son, ni pretenden ser, coherentes entre sí, incluso pueden llegar a ser contradictorias. Homogénea, puesto que *Enlace* ha sido el gran promotor de prácticas como «la siembra» y «los pactos», rituales que tienen como objetivo incentivar las contribuciones económicas por parte de los fieles. Estas prácticas se han estandarizado en el pentecostalismo latinoamericano. *Enlace* permite, además, constatar la existencia de una identidad pentecostal latinoamericana. Puesto que, pese a la fragmentación pentecostal y a la rivalidad entre las diversas organizaciones

⁶³⁰ BARTEL, Judith Lynn. *The Shape of Synergy: a History of the Assemblies of God of Colombia*. Tesis de doctorado en estudios interculturales, Fuller Theological Seminary, 2000, p. 128.

⁶³¹ Disponible en: <<http://www.enlace.org/?#/países/>> (7 de octubre de 2009).

pentecostales, los pentecostales de toda América Latina se identifican, en mayor o menor medida, con la programación de este canal.

En la oferta local colombiana, se suman a *Enlace* los canales *ABN* y *CMB* del Centro Mundial de Avivamiento y del Centro Misionero Bethesda respectivamente. Ambos son canales regionales de la ciudad de Bogotá, pero pueden ser solicitados a los diversos operadores de televisión por cable en todo el país. Asimismo, la Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD) transmite todas las noches su programa *Pare de Sufrir* por el *Canal 1* —canal público nacional—. La programación de *ABN*, *CMB* y los programas de la IURD giran en torno a la promoción de milagros —como curaciones y exorcismos— y de testimonios de los fieles que dicen haber recibido favores extraordinarios. Esto, por su puesto, coincide con la oferta mágica que predomina en estas organizaciones religiosas.

Según Silveira Campos, los programas de televisión de la IURD adoptan un formato relativamente reciente de la televisión global, el de los *reality shows*. Por medio de este formato, los programas de televisión permiten presentar en vivo, y con muy poco trabajo de edición, las emociones y reacciones de «personas comunes y corrientes» que sustituyen a los actores profesionales.

Programas así permiten que las personas encuentren un espacio para anunciar que existen y transforman sus historias en espectáculos teatralizados, para un público, que a su vez, se proyecta en ellas. Asistir a los «testimonios de fe» en los programas *Despertar de la fe* y *Palabra Viva* es colocarse dentro de la misma lógica que hace de la privacidad un espacio abierto al público.⁶³²

Tabla 67. Algunos programas pentecostales en la televisión colombiana

Megaiglesia	Canal o programa
Centro Misionero Bethesda (Bogotá)	CMB Televisión (Canal 49 Bogotá) CMB Televisión (Canal internacional) Programa: Buenos Días Señor Jesús (Canal 1) (domingos 6 a.m.)
Manantial de Vida Eterna	Sistema Vida Televisión: Red T.V. (Canal 58)
Misión Carismática Internacional (Bogotá)	Programa: Conociendo la Verdad (Canal 1 / martes y viernes 11 p.m. y domingos 5 p.m.)

⁶³² SILVEIRA CAMPOS, Leonildo. *Teatro, templo y mercado*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2000, p. 257.

Centro Mundial de Avivamiento (Bogotá)	ABN, Canal 1 y Enlace
Casa Sobre la Roca (Bogotá)	Programa: Hechos y Crónicas (Canal 1 / sábados 6 a.m.; Mega TV Miami / domingos 8:30 a.m.; Family Christian Network / viernes 8 p.m., sábados 8:30 a.m.; Direct T.V. / domingos 8:30 a.m.; Enlace / viernes y festivos 2 p.m., domingos 6 a.m.)
Tabernáculo de la Fe (Bogotá)	Programa: Club 700, (Canal 1 / martes y jueves 6:30 p.m.)
El Lugar de Su Presencia	Programa: El Lugar de Su Presencia (Canal 1) (domingo 5:30 p.m.)
Misión Carismática al Mundo (Cali)	Programa: Mensaje de Esperanza (Tele Pacífico / sábados 8 a.m.; Enlace TBN / martes 11 a.m.)
Misión de Restauración y Avivamiento a las Naciones	Programa: Tiempos de Restauración (Canal 1 / lunes 1:30 p.m.; Telecafé / miércoles 9:30 p.m. y sábados 6:00 p.m.; Canaan Chanel / lunes, miércoles y viernes 6:00 a.m. y 11 p.m.; Telefamilia)
Comunidad Cristiana de Paz (Cali)	Canal 1
Iglesia Universal del Reino de Dios	Programa: Pare de Sufrir, (Canal 1 / de lunes a viernes de 11 p.m.)
Centro Bíblico Internacional (Barranquilla)	Canaan Channel, canal regional de Barranquilla, que puede ser sintonizado también en los departamentos de Antioquia, Valle del Cauca y Sucre.
<p>Fuentes:</p> <p><http://pruebascr.com/start/index.php?option=com_content&view=article&id=107&Itemid=212>;</p> <p><http://www.cmb.org.co/institucional/index.html; http://www.cbint.org/iglesia.html>;</p> <p><http://www.valorescristianos.net/site/index.php?option=com_content&task=view&id=58&Itemid=63>;</p> <p><http://www.mci12.com.co/index.php />; <http://www.mitabernaculo.org/> (7 de marzo de 2010).</p>	

4.1.2.13 El carisma y los medios masivos de comunicación

Los medios masivos de comunicación le permiten a las sociedades contemporáneas enfocar su atención en un número limitado de personas, entre las cuales eligen y construyen a sus «héroes».⁶³³ Esta posibilidad es aprovechada por los líderes carismáticos pentecostales, que encuentran en la infraestructura mediática un nuevo mecanismo para legitimar su carisma y ampliar su visibilidad social.

⁶³³ GUIZZARDI, Gustavo. «Religion in the Television Era». *Social Compass*, 1989, nº 36 (3), pp. 338-340.

Los pastores pentecostales mediáticos asumen los roles de animadores y actores, y pueden incluso llegar a convertirse en *vedettes* o «estrellas mediáticas». Este es el caso de Marcos Witt, pastor de una megaiglesia, estrella musical, ganador de los prestigiosos premios *Grammy*, predicador internacional del canal *Enlace*, autor de *best sellers* y gerente de su propia compañía de producciones musicales. Así, en la sociedad de masas, el pastor pentecostal es objeto de nuevas demandas y expectativas, entre las cuales se incluyen:

[...] el conocimiento práctico del *public relations*, la simpatía del *show man*, [...] la especulación del administrador de empresas, la agudeza del un gerente de *marketing*, la capacidad de oír y orientar del terapeuta, la facilidad de representación de un actor profesional y la eficiencia de un mago.⁶³⁴

El pastor pentecostal debe mostrarse como un empresario exitoso, debe vestir de manera elegante, no tiene por qué esconder sus aspiraciones económicas ni su prosperidad, sus aspiraciones son muestra de «su visión», su prosperidad es evidencia «de la bendición divina» que le acompaña. Y todas estas constituyen razones que inspiran a sus fieles a imitarlo.

La mayoría de los pastores de las megaiglesias, además de ser figuras mediáticas, se convierten en autores de libros de gran difusión. En Colombia, César Castellanos, Darío Silva Silva y Jorge Enrique Gómez, pueden ser considerados también escritores exitosos. Entre sus libros más destacadas se encuentran sus autobiografías o «testimonios». Sobre el éxito que como escritor ha tenido César Castellanos, la página web de la Misión Carismática Internacional comenta:

[...] el pastor César Castellanos ha escrito varios libros. Uno de ellos cuenta su testimonio personal, su principal *Best Seller*: «Sueña y ganarás el mundo». Todas sus colecciones editoriales han traspasado las barreras idiomáticas; muchas de sus obras han sido traducidas al inglés, francés, sueco, mandarín, coreano, italiano y portugués, entre otros; letras que han tocado millones de vidas.⁶³⁵

⁶³⁴ SILVEIRA CAMPOS, Leonildo. *Teatro, templo y mercado*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2000, p. 76.

⁶³⁵ Disponible en:

<http://www.mci12.com.co/index.php?option=com_content&task=view&id=275&Itemid=158> (2 de febrero de 2010).

Tabla 68. Algunos de los autores pentecostales colombianos más exitosos

Nombre del autor	Título de los libros
César Castellanos	<ul style="list-style-type: none"> • Conociendo la verdad • El poder de la fe • Consolidar a través de G12 • Sueña y ganaras el mundo • La escalera del éxito • Alcanza tus generaciones
Darío Silva Silva	<ul style="list-style-type: none"> • El hombre que escapo del infierno (1991) • El engaño de la nueva era (1992) • Los protestantes en Colombia (1992) • La gran solución (1993) • Sectas y sectarios (1993) • El reto de Dios (2002) • Las llaves del poder (2001) • El eterno presente (2002) • Sexo en la Biblia (2003) • El fruto eterno (2005)
Néstor Chamorro	<ul style="list-style-type: none"> • La terapia de Dios - papá • La teoterapia y la unción del Espíritu Santo • Entre el conflicto y la salud • La vida en célula • Las fiestas solemnes del Señor • La teoterapia del amor • La teoterapia: un silbo suave y apacible • La vida en célula: un aporte para la paz • Liberación de la personalidad • El pacto: teoterapia de la promesa • La teoterapia del agua viva y el teoterapista • Agente de cambio siglo XXI • Restauración integral • Para tener vuelo de águila imperial • Viviendo la reconciliación • ¿Es un pecado amarse a sí mismo? • Una identidad con sentido • La teoterapia y el estrés
<p>Fuentes: <http://www.g12store.com/>; <http://casaroca.org/start/index.php?option=com_content&view=article&id=3&Itemid=2>; <http://famiacenti.com/portal/t001.aspx?codigo=92&pagina=Nuestras%20Publicaciones> (4 de octubre de 2010).</p>	

Como parte de las estrategias que acompañan el uso de los medios masivos de comunicación, las megagiglesias implementan pautas publicitarias y *slogans*.

El slogan es un «acto verbal» que pretende provocar adhesión, resumir e imponer un mensaje sobre los destinatarios. A través de él se crean impactos en el receptor, al punto de dejarle sólo

dos alternativas: silencio u obediencia. Un slogan ofrece concisión, facilita la retención, es repetible, provoca condicionamientos y favorece la fijación de determinados conceptos.⁶³⁶

El poder de movilización de los *slogans*, le permite a las megaiglesias utilizarlos como una poderosa herramienta de marketing. Entre los slogans pentecostales que han alcanzado una alta notoriedad al punto de integrarse a la cultura popular colombiana, se destacan: «pare de sufrir» de la Iglesia Universal del Reino de Dios, «Dios puede hacerlo de nuevo» del Centro Mundial de Avivamiento, y «lo imposible no existe» del Centro Misionero Bethesda. Así, los *slogans* pentecostales más exitosos son aquellos que subrayan la dimensión mágica de la oferta religiosa.

Otro fenómeno estrechamente ligado a la mediatización del pentecostalismo, es la conversión a sus filas de reconocidas figuras de la «farándula» y el «espectáculo». En Colombia, entre las figuras mediáticas que se han convertido al pentecostalismo se destacan: el periodista y ahora pastor Darío Silva Silva, la actriz Nelly Moreno —que llegó al Congreso gracias al voto pentecostal—, el humorista José Ordóñez, y el cantante y animador Moisés Angulo. Este último reemplazó al popular padre *Chucho* en la «franja espiritual» del canal comercial de televisión RCN.⁶³⁷ La conversión de estos personajes mediáticos ha permitido que el pentecostalismo empiece a ser considerado una oferta religiosa viable para las clases medias urbanas, y abandone su estigma de religión orientada exclusivamente a los estratos sociales bajos.

4.1.2.14 Las megaiglesias en la web

Gracias a su versatilidad, la internet se ha constituido en una herramienta imprescindible para transmitir todo tipo de información, tanto escrita, como en audio y en video. Actualmente, todas las megaiglesias cuentan con sus propias páginas web, por medio de las cuales ofrecen información y servicios como: historia de la organización, biografía —testimonio— de los pastores, horarios de las reuniones, información sobre los diversos «ministerios», visión y misión de la organización religiosa, sermones en audio y video, testimonios de los fieles, dispositivos que permiten hacer donaciones

⁶³⁶ REBOUL, Olivier. *O Slogan*. São Paulo: Cultrix, 1980. Citado por: SILVEIRA CAMPOS, Leonildo. *Teatro, templo y mercado*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2000, p. 273.

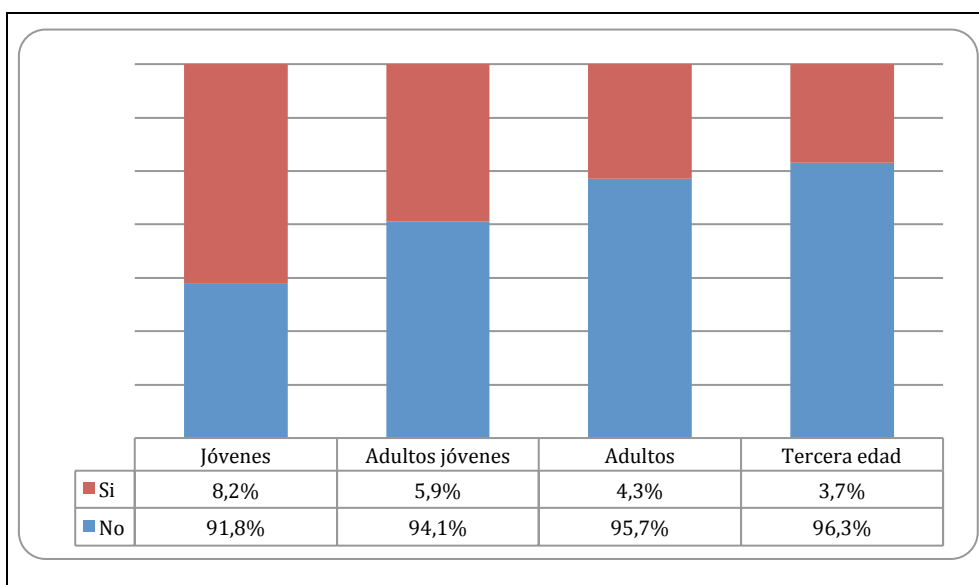
⁶³⁷ Eltiempo.com. Moisés Angulo, la nueva apuesta 'religiosa' de RCN. Por: Claudia Pedraza [en línea]. Disponible en: <http://www.eltiempo.com/entretenimiento/tv/ARTICULO-WEB-NEW_NOTA_INTERIOR-8970582.html> (6 de marzo de 2011).

económicas por medios electrónicos y «tiendas virtuales» donde además de música y videos se promocionan los libros del líder de la organización.

Las reuniones y actividades de las megaiglesias son transmitidas en «vivo y en directo» por medio de sus páginas web, gracias a un sistema que integra en la web las estaciones de radio y de televisión que ya poseen estas organizaciones. Como cualquier empresa que pretende mantenerse competitiva en los tiempos de la «revolución digital», las megaiglesias han implementado en sus páginas web dispositivos como: *blogs*, *Twitter*, *YouTube* y *Facebook*; por medio de los cuales interactúan constantemente con sus fieles.⁶³⁸ En tanto la promoción de servicios por internet es mucho menos costosa que el acceso a la radio y a la televisión, esta estrategia se ha generalizado entre las organizaciones pentecostales, independientemente de su tamaño.

Los jóvenes son quienes utilizan con mayor frecuencia la internet para recibir información de tipo religioso y para participar en actividades religiosas «virtuales».

Tabla 69 ¿Recibe información o participa en alguna practica religiosa a través de la internet? / distribución por edad



4.1.3 Las megaiglesias como organizaciones religiosas no denominacionales

Las pequeñas congregaciones pentecostales encuentran ventajas en estar afiliadas a una denominación o asociación de iglesias. Esto les permite, por ejemplo, crear bloques

⁶³⁸ Ver Anexo 45: Servicios que ofrecen las megaiglesias en sus páginas web.

alrededor de intereses y participar de forma concertada en procesos de negociación frente a los gobiernos locales o frente a los poderes políticos en general. También les brinda la posibilidad de organizar de forma concertada actividades de mayor impacto y visibilidad social. Las megaiglesias, por su parte, no encuentran mayores beneficios en ser parte de una denominación o de una asociación de iglesias. Puesto que, en virtud de su poder económico y de sus grandes membresías, pueden lograr los objetivos previamente descritos sin el apoyo de otras organizaciones religiosas. Por el contrario, para una megaiglesia ser parte de una denominación puede implicar desventajas, como por ejemplo: un mayor control y regulación sobre sus actividades y la demanda de contribuciones económicas por parte de las instancias burocráticas centrales. Por esta razón, las megaiglesias se organizan generalmente como «empresas religiosas no denominacionales», que funcionan de manera autónoma. Es decir, se autogobiernan y se autofinancian bajo la dirección de un líder carismático que actúa como un empresario religioso independiente.

Las megaiglesias comparten trayectorias similares. Inicialmente, consolidan una sede principal en una de las principales ciudades del país. Paso seguido, fundan nuevas sedes en otras ciudades, preferiblemente en las capitales de los departamentos. Para este propósito, utilizan las mismas estrategias exitosas de su sede principal. Por último, abren sedes en el extranjero, con la intención de consolidarse como empresas religiosas multinacionales.

La expansión internacional de las megaiglesias colombianas sigue las mismas rutas de los emigrantes. Además de los países fronterizos, las sedes internacionales se ubican principalmente en Estados Unidos y España. Un caso sobresaliente es el de la ciudad de Miami, en Florida Estados Unidos, codiciado destino de migración de los latinos. En esta ciudad tienen sedes varias megaiglesias y organizaciones pentecostales exitosas de origen colombiano, como es el caso de: la Misión Carismática Internacional, la Casa Sobre la Roca, la Cruzada Estudiantil y Profesional de Colombia y la Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional. Las sedes que tienen estas organizaciones en el extranjero atraen especialmente a colombianos y a otros inmigrantes latinoamericanos. Tal y como ocurre en todos los sectores sociales excluidos, estas organizaciones generan redes de solidaridad y mecanismos que ayudan a mitigar la exclusión social de

los inmigrantes, especialmente, de los indocumentados.⁶³⁹ Así, países que tradicionalmente enviaban misioneros protestantes, se han transformado en receptores de misioneros pentecostales latinoamericanos. En un proceso de «reevangelización» de los Estados Unidos y Europa, que Silveira Campos define como una «latinoamericanización» del protestantismo.⁶⁴⁰

Por lo tanto, las megaiglesias están destinadas a convertirse en «empresas religiosas centralizadas multisedes» o en «multinacionales religiosas». El término «denominación» no es adecuado para definir las, en tanto no giran en torno a una identidad confesional, sino que se organizan como empresas agenciadas por un líder carismático que prioriza los resultados sobre el celo doctrinal o litúrgico. Además, funcionan como organizaciones centralizadas, de tal manera que las nuevas sedes tienen una escasa autonomía local.

El fenómeno de las organizaciones religiosas «no-denominacionales» es global, en Estados Unidos se puede rastrear desde los años 1960.⁶⁴¹ En Colombia, las primeras megaiglesias no denominacionales fueron el Centro Misionero Bethesda, fundado por Jorge Enrique Gómez en 1975, y la Misión Carismática Internacional, fundada por César Castellanos en 1983. Actualmente, estas dos organizaciones constituyen poderosos emporios económicos con influencia en el campo político. No obstante, fue en los años 1990 cuando se consolidaron la mayoría de las megaiglesias «no-denominacionales» que existen hoy en Colombia.

En tanto una organización pentecostal exitosa sólo logra consolidar una membresía de miles de fieles después de un considerable período de tiempo —generalmente, no menos de una década—, es posible que muchas de las congregaciones pentecostales independientes de origen relativamente reciente y que mantienen ritmos sostenidos de crecimiento se conviertan en megaiglesias en las próximas décadas. Esto significa, que las megaiglesias «no-denominacionales» están marcando la tendencia en la oferta,

⁶³⁹ Ver al respecto: MOLES, Katia. *A Comparative Analysis of Translocative Independent Christian Colombian-Majority Churches In South Florida*. Tesis de maestría en: Religious studies. Florida International University, 2007.

⁶⁴⁰ SILVEIRA CAMPOS, Leonildo. *Teatro, templo y mercado*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2000, p. 369.

⁶⁴¹ FATH, Sébastien. *Dieu XXL. La révolution des megachurches*. París: Autrement, 2008, p. 43.

distribución y consumo de los bienes religiosos en los sectores urbanos, especialmente en las grandes ciudades.

Sin embargo, se pueden observar algunas excepciones al modelo de las megaiglesias «no-denominacionales». Por ejemplo, Manantial de Vida Eterna (Bogotá) y el Centro Cristiano Internacional (Cúcuta) hacen parte del Concilio de las Asambleas de Dios en Colombia. Esto es posible gracias a que las Asambleas de Dios es un concilio que concede una amplia autonomía a las congregaciones locales, por lo cual, estas dos megaiglesias, y posiblemente otras, han podido prosperar en su seno, constituyéndose simultáneamente en «empresas religiosas multisedes» sin renunciar a su identidad denominacional. Manantial de Vida Eterna tiene tres sedes en Bogotá, y sedes en las ciudades de Girardot, Mariquita, Honda, Valledupar y Manizales.⁶⁴² El Centro Cristiano Internacional cuenta con más de 50 sedes en la ciudad de Cúcuta, tiene 30 sedes más en el departamento de Norte de Santander, y sedes en los departamentos de Santander, Antioquia, Valle del Cauca, Cauca, Nariño, Montería, Sucre y Bogotá. Cúcuta es una ciudad fronteriza con Venezuela, por esta razón el Centro Cristiano Internacional ha decidido extenderse al país vecino, abriendo sedes en los estados de Táchira, Mérida, Zulia, Lara, Anzoátegui, Monagas y Amazonas.⁶⁴³

Tabla 70. Megaiglesias que se han transformado en empresas religiosas multisedes

Megaiglesias	Sedes nacionales	Sedes internacionales
Centro Misionero Bethesda	219	3 (Estados Unidos, Chile, España)
Misión Carismática Internacional	102	40 (Estados Unidos, Argentina, Bolivia, Brasil, Canadá, Chile, Ecuador, Lima, México, Venezuela, Paraguay, Uruguay, Costa Rica, Suiza, Suecia)
Manantial de Vida Eterna	4	Ninguna
Centro Cristiano Internacional	90	7 (Venezuela, Ecuador)

⁶⁴² Valorescristianos.net. La iglesia se toma la radio [en línea]. Disponible en: <<http://www.valorescristianos.net/modules.php?name=News&file=article&sid=257>> (2 de noviembre de 2009)

⁶⁴³ Disponible en: <http://www.centrocristianointernacional.org/pages/ex_index.shtml> (7 de julio de 2010).

Casa Sobre la Roca	27	4 (Canadá, España, Estados Unidos)
Misión Carismática al Mundo	12	2 (Estados Unidos y España)
Iglesia Centro Bíblico Internacional	35	6 (5 en Estados Unidos y 1 en España)
Centro Cristiano de Amor y Fe	23	9 (Paraguay, Estados Unidos, España, Francia, Inglaterra)
Misión de Restauración y Avivamiento a las Naciones	5	Ninguna
<p>Fuentes: <http://www.valorescristianos.net/modules.php?name=News&file=article&sid=257>; <http://www.cmb.org.co/somos/historia.html>; <http://centrocristianoamoryfe.com/categoria/sedes-nacionales/>; <http://www.cbint.org/iglesia.html>; <http://mcmcolombia.org/mcm-en-otras-ciudades/>; <http://www.centrocristianointernacional.org/pages/ex_index.shtml>; <http://www.mci12.com.co/index.php?option=com_content&task=view&id=271&Itemid=154> (22 de agosto de 2010).</p>		

Si bien el pentecostalismo renueva constantemente su liturgia, incorporando en ella todos los adelantos tecnológicos, reivindica, al mismo tiempo, el modelo religioso del «cristianismo primitivo». En aparente concordancia con esta afirmación, algunos de los pastores pentecostales exitosos han optado por autodenominarse «apóstoles». Este nuevo estatus actúa como un mecanismo de distinción, ya que le permite a los líderes más exitosos diferenciarse de los pastores «comunes y corrientes». Entre los autodenominados apóstoles colombianos se encuentran: Gustavo Páez, Eduardo Cañas y Satirio Dos Santos.

Estos nuevos apóstoles tienen entre sus virtudes la capacidad de otorgar «cobertura» a otros pastores y líderes pentecostales y, por esta vía, a otras organizaciones religiosas. Esto significa que la autoridad religiosa de algunos de los nuevos pastores pentecostales no proviene de un vínculo burocrático institucional, sino les es delegada de parte de un líder carismático exitoso. Unos y otros se benefician de este mecanismo de legitimación de la autoridad religiosa. Los líderes carismáticos ya consolidados se benefician, en tanto extienden su autoridad sobre el liderazgo pentecostal emergente. Estos últimos se benefician en la medida en que «su ministerio» es reconocido y respaldado por una figura carismática que goza de prestigio. Esta nueva autoridad «apostólica» de tipo carismático se erige, por lo tanto, en competencia con la autoridad religiosa burocrática de las denominaciones protestantes, y expresa una de las dinámicas del pentecostalismo «no-denominacional».

4.1.4 Las megaiglesias y la segmentación del mercado pentecostal

En el marco de un mercado religioso de libre competencia, las megaiglesias tienden a especializarse para atender mejor las necesidades de un determinado segmento del mercado. Incluso, existen manuales que explican cómo puede establecerse exitosamente una oferta religiosa especializada. Entre estos, se destaca el libro de Rick Warren: *Una iglesia con propósito* (1998) —Warren es uno de los líderes evangélicos más influyentes en la actualidad mundial—. ⁶⁴⁴ Según Warren, las organizaciones evangélicas que aspiran a crecer deben tener claro el perfil de las personas que quieren atraer, y deben concentrarse en adaptar su oferta religiosa con miras a satisfacer las expectativas de este segmento de la población. Además, Warren recomienda hacer un estudio de mercado que de cuenta de las necesidades de la población, antes de instalar una organización religiosa. ⁶⁴⁵ En la práctica, el proceso de especialización de las organizaciones religiosas puede ser consiente y planificado, o puede ser producto del ensayo y el error. La especialización de las megaiglesias permite la diversificación de la oferta religiosa y favorece la fragmentación del pentecostalismo.

La segmentación de la oferta pentecostal le permite al pentecostalismo responder mejor a las necesidades de una sociedad en vía de pluralización. Según Schäfer, la aspiración de la Iglesia católica de mantener su unidad institucional le significa una desventaja competitiva frente al pentecostalismo. Por ejemplo, la intención de la Iglesia católica de mantener una posición unificada en temas de ética, moral y doctrina, genera fuertes tensiones e inconformidades entre los católicos. Por el contrario, la fragmentación y pluriformidad del pentecostalismo le significan ventajas estratégicas, puesto que una organización pentecostal no pretenden dar respuestas a las necesidades de la sociedad en general, sino a las de un determinado sector social relativamente definido. De esta manera, la pluralidad de necesidades sociales encuentra respuesta en la pluralidad de ofertas pentecostales. ⁶⁴⁶ En palabras de Warren, la fragmentación del pentecostalismo

⁶⁴⁴ Rick Warren es pastor de la megaiglesia *Saddleback Valley Community Church*, en el condado de Orange, en California (EE. UU.), y es autor entre otros libros del *best seller: The Purpose Driven Life* (2002) que ha vendido más de 30 millones de copias. Estuvo encargado de dirigir la oración de invocación en la toma de posesión del presidente de los Estados Unidos: Barak Obama (enero de 2009).

⁶⁴⁵ WARREN, Rick. *Una iglesia con proposito*. Mami: Vida, 1998, pp. 163-180.

⁶⁴⁶ SCHÄFER, Henrich. *Protestantismo y crisis social en América Central*. Costa Rica: DEI, 1992, p. 14.

permite que exista «toda clase de iglesias» para atender las necesidades de «todo tipo de personas».⁶⁴⁷

En el caso de las megaiglesias colombianas, la diversidad de las ofertas pentecostales puede ubicarse en un continuo que se extiende desde los pentecostalismo más mágicos —que promocionan curaciones y exorcismos, y cuya oferta esta dirigida primordialmente a los estratos socioeconómicos bajos— hasta las ofertas pentecostales más institucionalizadas que, junto a las organizaciones protestantes carismáticas, reducen la oferta mágica y otorgan mayor importancia a los procesos educativos, reivindicando en alguna medida sus raíces protestantes. Estas últimas se adaptan mejor a las necesidades de los sectores urbanos medios que tienen mayor niveles de educación formal.

Tomando como referencia la oferta religiosa de la ciudad de Bogotá y teniendo como criterio la especialización de las organizaciones pentecostales, se presenta a continuación una clasificación tipifico ideal de las megaiglesias.

4.1.4.1 Especialización en exorcismos y guerra espiritual

El Centro Misionero Bethesda (CMB), dirigido por Jorge Enrique Gómez, ofrece un pentecostalismo en su versión más mágica, anticatólica y fundamentalista. Esta oferta encuentra afinidad con un catolicismo «encantado», en el que las doctrinas se aprenden por medio de catecismos, repitiendo «dogmas» mecánicamente. En el caso del CMB, no sólo se repiten dogmas, sino también formulas mágicas para luchar contra las enfermedades y los demonios. En suma, se trata de una oferta religiosa que no deja espacios para la argumentación, la crítica o el disenso. Además, Jorge Enrique Gómez se caracteriza por un estilo de liderazgo autoritario, similar al de los caciques rurales. Todas estas afinidades explican la acogida que goza CMB entre los sectores más pobres de la población, especialmente entre los campesinos urbanos.⁶⁴⁸

⁶⁴⁷ *Ibíd.* (WARREN, 1998) p. 164.

⁶⁴⁸ Sobre los campesinos urbanos ver por ejemplo: ROBERTS, Bryan. *Ciudades de campesinos. La economía política de la urbanización en el tercer mundo*. México: Siglo XXI, 1980.

4.1.4.2 Especialización en la oferta de curaciones milagrosas

El Centro Mundial de Avivamiento (CMA), pastoreado por Ricardo y Patricia Rodríguez, se especializa en la oferta de curaciones milagrosas. El poder de los esposos Rodríguez sobre las enfermedades atrae a multitudes provenientes, mayoritariamente, de los estratos más pobres de la población. Los fieles del CMA se pueden dividir en tres grandes grupos: 1) quienes buscan una curación milagrosa, 2) quienes permanecen en la congregación como expresión de gratitud después de haber recibido un milagro, 3) espectadores y curiosos que son atraídos por un ritual mágico colectivo con todas las características de un espectáculo de masas. Como parte del espectáculo religioso, cada palabra del pastor es acentuada por los golpes de los tambores, o por fanfarreas musicales. A espaldas del pastor se ubica un multitudinario coro que tiene entre sus funciones animar al auditorio, de manera similar a como lo hacen los grupos de «porristas» en los espectáculos deportivos.⁶⁴⁹

Como en toda oferta mágica, la certificación de los milagros es una de las preocupaciones centrales del CMA. Para este propósito, cuenta con su propio equipo de médicos que examinan a los fieles y «confirman» la autenticidad de la curación. Además, buena parte del culto está dedicada a «los testimonios» de los fieles que ofrecen detalles sobre las curaciones milagrosas que han recibido.

El prestigio de los esposos Rodríguez ha trascendido las fronteras nacionales. Desde 2003, el CMA realiza un congreso internacional cuyo objetivo es extender el «avivamiento» a nivel mundial. En 2009, este congreso atrajo a la ciudad de Bogotá a 15.000 líderes pentecostales provenientes de todas las latitudes del planeta.⁶⁵⁰ Además, el CMA es una de las organizaciones pentecostales que más éxito ha tenido en el proceso de mediatización de su oferta religiosa, sus reuniones de sanidad y milagros se transmiten por varios canales de televisión, tanto locales, como internacionales, entre éstos se destaca el canal pentecostal *Enlace*.

⁶⁴⁹ Ver por ejemplo: CERVANTES, Bibiana. Violence et pentecôtisme en Colombie. Monografía de master 2 d'anthropologie recherche. Université Lumière Lyon II, 2008, pp. 86-88.

⁶⁵⁰ Valorescristianos.net. Ricardo y María Patricia Rodríguez, pastores del Centro Mundial de Avivamiento 18 años en Avivamiento [en línea]. Disponible en: <<http://www.valorescristianos.net/modules.php?name=News&file=article&sid=15>> (25 de octubre de 2009).

4.1.4.3 *Especialización en los sectores urbanos en ascenso*

Entre las ofertas pentecostales especializadas en los estratos socioeconómicos medios —profesionales, estudiantes universitarios y, en general, sectores que muestran una curva de ascenso social—, se destacan: la Casa Sobre la Roca y El Lugar de Su Presencia. Estas megaiglesias no enfatizan la glosolalia, ni los exorcismos, ni las curaciones milagrosas. El culto se desarrolla alrededor de la música —que permite controlar las expresiones emotivas— y de los sermones de sus pastores —Darío Silva Silva y Andrés Corson— reconocidos por sus capacidades oratorias. Aunque los líderes de estas megaiglesias creen en las «manifestaciones sobrenaturales del Espíritu Santo» y las consideran fundamentales en la experiencia religiosa, prefieren que éstas transcurran en espacios relativamente privados y no en sus reuniones principales, mucho menos en los programas que transmiten por los medios masivos de comunicación. Estas megaiglesias enfatizan los procesos educativos y su doctrina es la del fundamentalismo evangélico norteamericano.

4.1.4.4 *Especialización en los sectores juveniles*

La población colombiana es mayoritariamente joven. Actualmente, cerca del 40% de los colombianos tiene entre 15 y 40 años.⁶⁵¹ Los jóvenes están más expuestos al relativismo moral, a las múltiples posibilidades de sentido que ofrece la sociedad de masas, y a la escasez de oportunidades laborales y de estudio. Según datos de la OIT (2010), en Colombia el 24% de los jóvenes entre 18 y 24 años no tienen un trabajo y tampoco está integrado al sistema educativo. Por lo tanto, los jóvenes tienen mayor riesgo de alimentar la informalidad laboral e, incluso, la delincuencia.⁶⁵² Además, los jóvenes sufren con mayor rigor la soledad y el anonimato que caracterizan el mundo urbano, y las carencias emocionales relacionadas con la crisis de la familia nuclear. Según datos de la Encuesta Nacional de Demografía y Salud (ENDS) (2010) y de la Encuesta de Calidad de Vida del DANE, en la actualidad sólo el 43% de las familias colombianas se

⁶⁵¹ DANE. Censo Nacional de Colombia, año censal (2005 - 2006) [en línea]. Disponible en: <http://190.25.231.242/cgibin/RpWebEngine.exe/PortalAction?&MODE=MAIN&BASE=CG2005&LIADO&MAIN=WebServerMain.inl> (4 junio de 2010).

⁶⁵² Semana.com. Desempleo juvenil, situación alarmante [en línea]. Disponible en: <http://www.semana.com/noticias-nacion/desempleo-juvenil-situacion-alarmanete/146852.aspx> (5 de noviembre de 2010).

ajusta al modelo tradicional católico, el 34% de las familias están bajo la responsabilidad de una mujer sola. Solamente el 56% de los niños vive con ambos padres, el 32% vive sólo con la madre, el 3% sólo con el padre, y el 7% con ninguno de los dos.⁶⁵³

Estos elementos ayuden a comprender por qué el cambio religioso es más marcado entre la población juvenil.⁶⁵⁴ Entre los jóvenes se exagera la necesidad de encontrar estructuras de sentido frente al relativismo moral contemporáneo, y la necesidad de encontrar espacios comunitarios frente a la anomia y la soledad. Los NMR y especialmente los grupos pentecostales constituyen espacios privilegiados para estos fines. En virtud de sus rígidos sistemas morales y de sus dinámicas comunitarias, las organizaciones pentecostales ofrecen orientación y seguridades psicológicas a los jóvenes, especialmente a aquellos que están expuestos a situaciones de vulnerabilidad social. Sin embargo, algunas de estas organizaciones amenazan las libertades individuales y la autonomía del sujeto, constituyendo instituciones de «tipo voraz».⁶⁵⁵

Dada la importancia demográfica que reviste la población joven en Colombia, un número considerable de megaiglesias pentecostales se ha especializado en atender las necesidades de este sector de la población. Tan sólo en Bogotá, la Misión Carismática Internacional, El Lugar de Su Presencia y Sin Muros Ministerio Internacional, entre otras, han acomodado su oferta religiosa para satisfacer mejor las necesidades religiosas de los jóvenes. En estas organizaciones el culto gira alrededor de un espectáculo musical con ritmos contemporáneos como el pop y el rock, acompañado por coreografías, anuncios en video, obras de teatro y un discurso enfocado a satisfacer las necesidades de los jóvenes, especialmente las de tipo afectivo y emocional.

⁶⁵³ Eltiempo.com. Editorial: Familia moderna [en línea]. Disponible en: <<http://www.eltiempo.com/opinion/editoriales/editorial-familia-moderna-9046701-4>> (20 de marzo de 2011).

⁶⁵⁴ Sobre el cambio religioso entre los jóvenes colombianos ver también: BELTRÁN, William Mauricio. «Diversidad y cambio religioso entre los jóvenes bogotanos». En: CORPAS, Isabel, FIGUEROA, Helwar y GONZÁLEZ, Andrés (Eds.). *Diversidad y dinámicas del cristianismo en América Latina. Memorias del II Congreso Internacional*. Vol. 2. Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2009, pp. 27- 46.

⁶⁵⁵ Sobre las instituciones voraces ver: COSER, Lewis. *Las instituciones voraces*. México: Fondo de Cultura Económica, 1978.

4.2 EMPRESAS RELIGIOSAS CENTRALIZADAS MULTISEDES

Denominamos «empresas religiosas centralizadas multisedes» a grandes organizaciones pentecostales de estructura centralizada, que funcionan bajo la autoridad de un líder carismático. En estas organizaciones, cada una de las sedes funciona como un eslabón que replica los planes y estrategias de la autoridad central, por lo tanto, tienen una escasa autonomía local, y pueden ser observadas como «sucursales» de una única empresa centralizada. Como ya se ha señalado, las empresas religiosas centralizadas multisedes no constituyen denominaciones, en tanto no giran en torno a una identidad confesional. Son empresas de iniciativa laica con miras a la autosatisfacción de las necesidades religiosas que priorizan los resultados sobre los dogmas.

Como las megaiglesias, las empresas religiosas centralizadas multisedes cumplen con cada uno de los indicadores que Stolz formula para considerarlas «ofertas religiosas exitosas»: tienen un creciente número de seguidores, sus servicios son ampliamente demandados, ofrecen beneficios simbólicos y/o económicos a sus cuadros de liderazgo, gozan de una amplia visibilidad social, captan cuantiosas donaciones económicas.⁶⁵⁶

Si bien, no funcionan en torno a una sede principal multitudinaria, las empresas religiosas centralizadas multisedes comparten muchas de las características de las megaiglesias: son producto de la iniciativa de un líder carismático, son empresas religiosas familiares, acuden a los medios masivos de comunicación, cuentan con una poderosa infraestructura, ofrecen una amplia gama de servicios religiosos y extra-religiosos, se han especializado en algún segmento del mercado religioso, constituyen empresas religiosas multinacionales.

En Colombia, tres organizaciones corresponden al tipo ideal de empresas religiosas centralizadas multisedes, a saber: la Cruzada Estudiantil y Profesional de Colombia (CEPC), la Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional (IDMJI), y la Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD). Las dos primeras son de origen colombiano, la tercera es de origen brasileño. Ninguna de estas organizaciones hace parte de CEDECOL y ninguna se identifica como protestante o evangélica, no obstante, cada

⁶⁵⁶ Ver el marco teórico, específicamente el apartado: [1.3.3.3.3](#) La competencia por las membresías. Ver también: STOLZ, Jörg. «Eglises en compétition. A concurrence entre l'offre religieuse et l'offre séculière dans les sociétés modernes». En: BASTIAN, Jean-Pierre (Ed.). *Pluralisation religieuse et logique de marché*. Berna: Peter Lang, 2007, p. 152.

una de ellas constituye una versión específica del pentecostalismo.⁶⁵⁷ Estas tres organizaciones han ingresado al campo político electoral, creando para este propósito sus propios partidos políticos. En el caso de la IURD, su partido político funciona, por el momento, en Brasil, país de origen de esta organización. El próximo capítulo aborda la trayectoria política de la CEPC y de la IDMJI.

Tabla 71. Empresas religiosas centralizadas multisedes

Nombre	Lugar y fecha de fundación	Líder	Número de sedes en Colombia	Sedes fuera de Colombia
Cruzada Estudiantil y Profesional de Colombia (CEPC) Centro Internacional de Teoterapia Integral (CENTI)	Cali, Colombia (1963)	Fundador: Néstor Chamorro, presidente actual: Jimmy Chamorro	901	Sedes en 49 países, incluyendo: Argentina, Bélgica, Bolivia, Brasil, Canadá, Colombia, Costa Rica, Chile, Ecuador, El Salvador, España, Estados Unidos, Francia, Guatemala, Honduras, Inglaterra, México, Nicaragua, Panamá, Paraguay, Perú, Portugal, Puerto Rico, Reino Unido, Irlanda del Norte, República Dominicana, Uruguay, Venezuela.
Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional (IDMJI)	Bogotá, Colombia (1972)	Fundador: José Luis Moreno, presidenta actual: María Luisa Piraquive de Moreno	372	102 sedes en países como: Estados Unidos, Panamá, Ecuador, Costa Rica, Chile, Suecia, Alemania y Austria
Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD)	Río de Janeiro, Brasil (1977)	Edir Macedo	117	9.600 pastores en más de 4.700 templos distribuidos en 172 países, en los cinco continentes.
Fuentes: < http://familiacenti.com/portal/Default.aspx >; < www.webiglesia.net/ >; < http://www.centrodeayudacol.com/ >; < http://infocatolica.com/blog/infories.php/0908151151-investigan-a-la-iglesia-unive > (24 de agosto de 2010).				

⁶⁵⁷ Ver Anexo 46: Empresas adjuntas a las organizaciones religiosas centralizadas multisedes.

4.2.1 Cruzada Estudiantil y Profesional de Colombia

La Cruzada Estudiantil y Profesional de Colombia fue la primera organización pentecostal colombiana que se especializó en alcanzar los estratos medios urbanos —estudiantes universitarios, profesionales y empresarios—. ⁶⁵⁸ Su origen se remonta a 1963, año en que Néstor Chamorro asumió la dirección de los programas de la organización para-eclesiástica norteamericana *Campus Crusade for Christ* en la Universidad del Valle, en la ciudad de Cali. En 1978, Chamorro se separó de esta organización para fundar la organización que hoy se conoce como Cruzada Estudiantil y Profesional de Colombia (CEPC), y que fuera de Colombia ha tomado el nombre de Centro Internacional de Teoterapia Integral (CENTI). La CEPC se expandió rápidamente por todo el país, iniciando por las principales ciudades. A principios de los años 1970, contaba con sedes en Bogotá, Cali y Medellín. Actualmente (2011), según las propias estadísticas de la organización, cuenta con cerca de 900 sedes en territorio colombiano. ⁶⁵⁹

En 1980, la CEPC emprendió un agresivo programa de expansión internacional, siguiendo las rutas migratorias de los colombianos —la ciudad de Cali y, en general, el departamento del Valle del Cauca constituye una de la regiones de Colombia con mayor número de emigrantes—. En primer lugar, la CEPC se extendió al Ecuador —país de origen de Néstor Chamorro y uno de los principales destinos de emigración de los colombianos desplazados por la violencia al sur del país—. Posteriormente, se estableció en Miami Florida (EE. UU.), uno de los destinos preferentes de emigración de la clase media colombiana. En esta ciudad funciona la oficina central de CENTI a nivel mundial. La CEPC cuenta actualmente con sedes en cerca de 49 países de América, África, Europa y el lejano oriente. Sostiene los servicios de 600 misioneros a tiempo completo, y cuenta con el apoyo de más de 10.000 voluntarios. Sin embargo, la mayor parte de los fieles de CEPC se encuentran en Colombia, y sus membresías en otros países son relativamente reducidas.

⁶⁵⁸ MURILLO, Erika. Política y religión: el caso del Movimiento Compromiso Cívico Cristiano por la Comunidad C4. Monografía en sociología, Universidad Nacional de Colombia, 2005, pp. 73-76.

⁶⁵⁹ Disponible en: <<http://familiacenti.com/portal/tsedes.aspx?codigo=33&pagina=Sedes%20CENTI>> (18 de marzo de 2011).

En el año de 1989, la CEPC adquirió la cadena radial *Colmundo Radio*, que actualmente cuenta con 10 estaciones a nivel nacional. En 1992, fundó su propio partido político: Compromiso Cívico y Cristiano por la Comunidad (C4), que desde su nacimiento ha estado bajo la dirección de uno de los hijos de Néstor Chamorro, Jimmy Chamorro.

A pesar de su internacionalización, la CEPC mantiene su carácter jerárquico y centralizado, gracias a una bien estructurada organización con base en distritos que funcionan a nivel nacional e internacional. A la cabeza de esta estructura burocrática se mantuvo hasta su muerte, en 2003, Néstor Chamorro. En este año fue sucedido por su esposa Lolita Cruz de Chamorro y posteriormente por su hijo Jimmy Chamorro, quien era para la época senador de la República por el movimiento político C4.

Al ser una oferta religiosa especializada en los estratos urbanos en ascenso, la CEPC hace énfasis en los procesos educativos. Su cuerpo de líderes está conformado mayoritariamente por profesionales que han recibido algún tipo de formación teológica. Asimismo, la CEPC cuenta con diversos programas de asistencia social orientados a los sectores más vulnerables de la población. Entre éstos se destacan sus proyectos para: 1) «brindar ayuda espiritual» y «apoyo psicosocial» a enfermos en hospitales y sanatorios; 2) rehabilitar alcohólicos y drogadictos; 3) cuidar a «niños en alto riesgo» —por medio hogares infantiles que funcionan en las ciudades de Ibagué, Barranquilla, Cali, Bucaramanga, Bogotá y Pereira—; 4) rehabilitar presidiarios —con programas en las cárceles de Montería, Popayán y Pasto—. ⁶⁶⁰

La CEPC incluye dentro de sus prácticas las «peregrinaciones a Tierra Santa». Ritual que se institucionalizó en 1981, y que constituye, a su vez, un elemento de distinción frente a las demás ofertas pentecostales, es tanto peregrinación religiosa como programa de turismo colectivo. Para este propósito, la CEPC cuenta con su propia agencia de viajes: *Colmundo Viajes*.

4.2.2 Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional

La Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional (IDMJI) fue fundada en 1972 por Luis Eduardo Moreno. Al morir Moreno (1996), la organización quedó bajo la dirección de su esposa María Luisa Piraquive de Moreno, campesina originaria de

⁶⁶⁰ Hechos del Espíritu Santo. Revista de la confesión religiosa Cruzada Estudiantil y Profesional de Colombia. Cuarenta años haciendo el bien. 2004, pp. 27-30.

Chipatá, Santander —aunque creció en el municipio de Sáchica, Boyacá—. Piraquive de Moreno ha llevado la organización a una rápida expansión, convirtiéndose así en una de las mujeres más influyentes en el campo religioso colombiano. Actualmente (2010), la IDMJI cuenta con 372 sedes en Colombia, siendo fuerte en la zona cafetera y en los departamentos de Boyacá, Cundinamarca y Valle del Cauca. Asimismo, la IDMJI es una organización multinacional con presencia en 33 países.⁶⁶¹

La IDMJI es una de las pocas ofertas pentecostales exitosas que no ofrece un espectáculo religioso musicalizado, ni un culto emotivo. Su oferta mágico-religiosa se basa en «las profecías»: predicciones personalizadas que son comunicadas a los fieles en rituales similares a las prácticas de adivinación. Del mismo modo, la IDMJI es una de las pocas ofertas exitosas —tal vez la única— que no ha acudido —hasta el momento— a la radio ni a la televisión como parte de sus estrategias proselitistas. La clave del crecimiento de la IDMJI es la publicidad voz a voz de sus seguidores, quienes testifican de la «veracidad» y «confiabilidad» de las «profecías». Sin embargo, la IDMJI cuenta con un sitio web donde se pueden seguir las celebraciones religiosas, las predicaciones, y las profecías de María Luisa Piraquive de Moreno.⁶⁶² Desde el año 2000, la IDMJI cuenta con su propio partido político, el Movimiento Independiente de Renovación Absoluta (MIRA).

4.2.3 Iglesia Universal del Reino de Dios

La Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD) —más conocida en Colombia como «Pare de Sufrir», «Oración Fuerte al Espíritu Santo» o «Centros de Ayuda Espiritual»— fue fundada en 1977, en Río de Janeiro, Brasil, por Edir Macedo —quien antes de su conversión al pentecostalismo era funcionario de la Lotería Oficial de Río de Janeiro—. Macedo ilustra el éxito que puede alcanzar un líder carismático pentecostal con talento de empresario. Muy temprano comprendió el poder de los medios masivos de comunicación al servicio del pentecostalismo. A finales de los años 1970, contaba con programas de predicación en la radio y la televisión brasileña. En 1984, adquirió su

⁶⁶¹ Para conocer de forma detallada la ubicación de las sedes de la Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional ver: Anexo 38: Ubicación de las sedes de otras organizaciones pentecostales transnacionales de origen latinoamericano.

⁶⁶² La pagina web de la Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional es: <www.webiglesia.com> (8 de mayo de 2010).

primera emisora, *Radio Copacabana* (1984), el primer ladrillo de lo que hoy es un emporio de las comunicaciones a nivel mundial. Actualmente, sólo en Brasil, la IURD cuenta con más de 30 estaciones de radio, dos periódicos, una revista, y la red televisiva *TV Récord*, la tercera cadena de televisión en importancia del Brasil.

La IURD funciona como un compañía multinacional, que ofrece sus servicios mágico-religiosos en más de 172 países, incluidos todos los países de América Latina, implementando en cada uno de ellos las mismas estrategias. Actualmente (2010), según los datos de la propia organización, cuenta con cerca de seis millones de fieles en todo mundo, la mayoría de ellos en Brasil. Otras fuentes calculan la feligresía de la IURD alrededor de los dos millones.⁶⁶³

La IURD cuenta con una oferta esencialmente mágica: exorcismos, milagros de curación y prosperidad económica. Además, comercializa amuletos y objetos mágicos para atraer los milagros y la buena suerte —como «el agua bendita del río Jordán», «la rosa consagrada» o el «aceite de la unción»—. Dentro de sus prácticas, articula elementos propios de las religiones afrobrasileñas, como la *Umbanda* y el *Candomblé*, con elementos propios del pentecostalismo y del catolicismo popular. Esta oferta mágico-religiosa goza de una alta acogida entre los sectores más pobres de la población, especialmente entre desempleados y migrantes.⁶⁶⁴

Entre las innovaciones incorporadas por la IURD al culto pentecostal se destacan las «cadenas de oración», ciclos similares a las novenas católicas, donde cada día de la semana tiene una función milagrosa particular:

Lunes	Vigilia de la conquista financiera
Martes	Tratamiento por la salud
Miércoles	Reunión de fortalecimiento interior
Jueves	Oración por la familia
Viernes	Limpieza espiritual
Sábado	Casos imposibles

⁶⁶³ BUNDY, D. D. «Macedo, Edir». En: BURGUES, Stanley y VAN DER MASS, Eduard (Eds.). *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. Michigan: Zonderban, 2003, pp. 853-854.

⁶⁶⁴ SILVEIRA CAMPOS, Leonildo. *Teatro, templo y mercado*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2000, p. 354.

La IURD es la organización religiosa latinoamericana que más se acerca al tipo ideal de «empresa prestadora de servicios mágico-religiosos». En otras palabras, es una compañía multinacional que presta servicios mágicos de forma colectiva a grandes multitudes, y que no busca generar dinámicas de solidaridad de tipo comunitario. Los fieles que buscan los servicios de la IURD son tratados como una masa de clientes que convergen por la urgencia de un milagro. En una dinámica de interacción que se caracteriza por breves encuentros, propios de una «clientela fluctuante», tal y como ocurre en los centros comerciales.⁶⁶⁶ No obstante, según Silveira Campos, en el seno de la IURD se desarrollan ciertas dinámicas comunitarias, por lo cual no se puede afirmar que los templos de la IURD sean meros «supermercados de servicios mágicos». Según este autor, las asambleas de la IURD son un escenario para la formación de comunidades, aunque éstas tengan un carácter «fragmentario», propio de las nuevas formas de distribución y consumo de los bienes religiosos. Silveira Campos prefiere llamar a las multitudes que congrega la IURD «comunidades de consumo dirigido», en el seno de las cuales interactúan simultáneamente una clientela fluctuante y una comunidad estable de adeptos.⁶⁶⁷

La IURD llegó a Colombia a finales de los años 1980, haciendo gala de un gran poder económico. Encontró acogida en un ambiente de crisis social generalizado, con altas tasas de desplazamiento forzado, terrorismo urbano y desempleo. Desarrolló una agresiva campaña publicitaria en la radio y la televisión, y adquirió grandes auditorios, como teatros y coliseos, en las principales ciudades del país. Por ejemplo, su sede principal en Bogotá es una catedral con capacidad para 3.000 personas —la Catedral de la Fe, ubicada en la intersección de la Av. Primero de Mayo y la Av. Caracas, al sur de la ciudad—. La IURD cuenta actualmente con 117 sucursales de sus «Centros de Ayuda Espiritual» en todo el país —como parte de sus estrategias de marketing la IURD

⁶⁶⁵ Disponible en: <http://www.centrodeayudacol.com/main_reuniones.html> (7 de mayo de 2010).

⁶⁶⁶ RUUTH, Anders. *Igreja Universal do Reino de Deus: Gudsrikets Universella Kyrka – en brasiliansk kirkobildning*. Estocolmo: Almqvist & Wiksell International, 1994, pp. 296-297. Citado por: SILVEIRA CAMPOS, Leonildo. *Teatro, templo y mercado*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2000, pp. 208.

⁶⁶⁷ Ibid. (SILVEIRA CAMPOS, 2000) pp. 208, 405-406.

prefiere denominar sus sucursales «Centros de Ayuda Espiritual»—. ⁶⁶⁸ Posee, además, programas de radio y televisión y su propio periódico: *Pare de Sufrir*. Sus agresivos métodos publicitarios y su atractiva oferta mágica constituyen las principales claves de su éxito.

4.3 LA INFORMALIDAD RELIGIOSA

En cuanto las megaiglesias constituyen las empresas religiosas más exitosas en términos de resultados, se erigen como referencia obligatoria para las demás organizaciones religiosas del país. No obstante, puesto que los protestantes históricos desconfían del énfasis en los resultados y de una oferta religiosa mágica alrededor de los milagros y de la teología de la prosperidad, suelen tomar mayor distancia de este modelo. Sin embargo, aún los protestantes históricos enfrentan constantemente «la tentación» de incorporar las estrategias de las megaiglesias, en aspectos como la musicalización del culto y de un mayor espacio para lo emotivo. Por su parte, las organizaciones pentecostales, en general, observan las megaiglesias como el modelo a imitar. Por esta razón, el ascenso de las megaiglesias dentro del campo religioso colombiano ha incentivado la estandarización del pentecostalismo urbano, alrededor de tendencias como: la musicalización del culto, la oferta de prosperidad económica y el uso, en la medida de lo posible, de los medios masivos de comunicación.

En una sociedad con altísimas tasas de desempleo y subempleo, consolidar una organización pentecostal constituye una alternativa económica viable para aquellos que no disfrutaban de un capital económico o cultural heredado, y que tienen pocas oportunidades de acceso a la educación formal. ⁶⁶⁹ Ya se ha señalado que un líder pentecostal no necesita de un diploma universitario, ni de una formación especializada, para forjar una carrera exitosa. Además, una congregación pentecostal se puede establecer con una inversión económica muy baja, en un local alquilado, en una sala o en un garaje de una

⁶⁶⁸ Para conocer la ubicación de las sucursales de la IURD ver Anexo 38: Ubicación de las sedes de otras organizaciones pentecostales transnacionales de origen latinoamericano.

⁶⁶⁹ Según cifras del DANE de mayo de 2010, el 32.8% de la población colombiana depende de la informalidad laboral y el 12.1% se encuentra desempleada.

vivienda familiar. Por lo tanto, ser pastor pentecostal constituye una estrategia viable de ascenso social para los sectores excluidos.

Las historias de vida de César Castellanos, Jorge Enrique Gómez o María Luisa Piraquive, ilustran bien este tipo de trayectorias exitosas, y constituyen formas emblemáticas de *success story*.⁶⁷⁰ Provenientes de estratos sociales populares y, en el caso de los dos últimos, de extracción campesina, estos líderes pentecostales iniciaron sus carreras teniendo como único capital originario su carisma, hoy lideran emporios económicos multinacionales y han logrado reconvertir exitosamente su capital religioso en capital político. Por lo tanto, el pentecostalismo constituye una vía de valorización para nuevos capitales, particularmente, para el carisma religioso, que puede a su vez ser reconvertido en riqueza, prestigio y poder.

Las biografías de estos empresarios religiosos independientes inspiran a cientos de nuevos líderes pentecostales que buscan también ascenso y reconocimiento social.⁶⁷¹ En este sentido, la informalidad religiosa expresa la creatividad y el coraje de sectores sociales que no se resignan a la exclusión. Por lo tanto, las nuevas empresas pentecostales independientes —«microempresas religiosas» o «iglesias de garaje»— no sólo representan espacios de sobrevivencia material y simbólica, sino también vías alternativas de ascenso y empoderamiento social para los sectores excluidos.⁶⁷²

Las iniciativas religiosas informales se ubican en la periferia del campo religioso colombiano, constituyen pequeñas organizaciones, generalmente de corte pentecostal, que proliferan en los sectores marginales, tanto rurales, como urbanos. Los líderes de estas empresas inician sus carreras reuniendo un pequeño grupo de seguidores —sus familias, vecinos y amigos— en un sala o garaje de una vivienda familiar, sí logran persuadirlos de su «carácter de elegidos», o de depositarios de un don extraordinario, tendrán rápidamente un grupo en crecimiento. En tanto el núcleo familiar constituye el

⁶⁷⁰ BASTIAN, Jean-Pierre. «La pluralisation religieuse de l'Amérique latine et ses conséquences pour l'Eglise catholique». En: COUFFIGNAL, Georges (Dir.). *Amérique Latine mondialisation: le politique, l'économique, le religieux*. París: IHEAL, 2008, pp. 23-36.

⁶⁷¹ Las siguientes son las autobiografías de cada uno de estos líderes pentecostales: CASTELLANOS, Cesar. *Sueña y ganarás el mundo*. Bogotá: Vilit, 1998. GÓMEZ, Enrique. *Los dos reinos*. Bogotá: Centro Misionero Bethesda, 1985. PIRAQUIVE, María Luisa. *Vivencias*. Bogotá: Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional, 2007.

⁶⁷² BASTIAN, Jean-Pierre. *La mutación religiosa en América Latina: para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 12.

cuadro de colaboradores más cercano y confiable del líder carismático, la nueva empresa religiosa se estructura como una empresa familiar, tal y como ocurre por lo general con todas las empresas informales.

Sí el líder emergente logra mantener su carisma a lo largo de un período prolongado de tiempo y sí, además, demuestra cualidades como gerente y administrador, es posible que el nuevo grupo se consolide en el corto plazo como una «congregación instituida». Este proceso demanda ya cierta formalización y burocratización —rutinización del carisma—. Entre otras cosas, la nueva organización debe buscar un lugar de reunión estable —adquirir o rentar un edificio o terreno— y obtener una «personería jurídica» —certificado de reconocimiento legal por parte del Estado colombiano—. En este momento, el líder carismático emergente puede escoger entre diversas posibilidades. Puede, por ejemplo: 1) afiliarse a una denominación u organización religiosa ya reconocida, para obtener los siguientes beneficios: una personería jurídica extendida, patrocinio para su proyecto religioso, y «cobertura» ministerial. Como ya se ha señalado, los líderes religiosos emergentes buscan, por lo general, otras instancias de legitimación de su autoridad, además de su carisma. 2) El líder carismático y sus seguidores pueden optar también por afiliarse directamente a CEDECOL, siempre y cuando esta asociación acepte su postulación. —CEDECOL no tiene criterios demasiado estrictos para aceptar nuevos afiliados. Una organización religiosa que aspire a ser parte de CEDECOL debe postular su aspiración ante la asamblea general. Sí, después de un año de postulación, no ha sido objeto de quejas o acusaciones por parte de las demás organizaciones asociadas y si cumple con las obligaciones económicas, es aceptada por CEDECOL, y puede por esta vía acceder a una personería jurídica extendida—. Para una nueva organización religiosa ser parte de una denominación o de una asociación de iglesias implica aceptar algún grado de regulación institucional.⁶⁷³ 3) Por último, el nuevo líder puede optar por mantenerse como un «empresario religioso independiente», y solicitar directamente al Estado colombiano una personería jurídica. Esta última ha sido la opción que han escogido los líderes carismáticos emergentes que hoy dirigen empresas religiosas multinacionales.

⁶⁷³ Sobre la regulación institucional o «regulación interna» ver el marco teórico, específicamente el apartado: [1.3.3.2.2 Regulación interna](#).

El pentecostalismo informal no depende para su expansión de subsidios foráneos, ni de patrocinios de otras organizaciones religiosas, sean éstas nacionales o extranjeras. Por lo tanto, el primer objetivo de toda organización pentecostal es garantizar su viabilidad económica. Este objetivo encuentra afinidad con el principio de «autonomía» de las congregaciones locales que domina en el mundo evangélico. En otras palabras, una nueva organización pentecostal es viable si demuestra capacidad de autogobernarse y auto-sostenerse, prerrequisitos que de no ser satisfechos condenan a la nueva empresa a mantenerse en la informalidad o, simplemente, a desaparecer. Si bien, no existen datos que permitan calcular el porcentaje de empresas pentecostales informales que prosperan, sólo una ínfima minoría de éstas se transforma en empresas religiosas exitosas, como megaiglesias o empresas religiosas centralizadas multisedes. Es importante reiterar que el éxito de las nuevas empresas religiosas es directamente proporcional al carisma de sus fundadores y gerentes.

Independientemente de su éxito, las iniciativas religiosas informales constituyen espacios de auto-organización para los sectores excluidos, espacios escasos en la sociedad colombiana. Estas pequeñas organizaciones le permiten a sus miembros participar en la construcción de un proyecto colectivo, que aunque orquestado por un líder autoritario, compromete a todos los miembros de la comunidad, y que todos reivindican como propio. Además, dado su carácter participativo, estas pequeñas organizaciones le permiten a sus miembros descubrir y demostrar su carisma y sus talentos. Si bien, no es posible afirmar que estas iniciativas constituyan la matriz de un cambio social estructural, sí representan un semillero donde prosperan nuevos liderazgos y donde se valoran capitales alternativos al capital económico y cultural, como el carisma, el talento y la iniciativa individual.⁶⁷⁴

4.4 LA REACCIÓN CATÓLICA FRENTE AL PROCESO DE PLURALIZACIÓN RELIGIOSA

¿Cómo se está adaptando la Iglesia católica al proceso de pluralización religiosa? Tal y como lo señala Poulat, la Iglesia católica ha encontrado siempre la manera de adaptarse y sobrevivir a los cambios sociales, modificando sus dogmas, su moral y sus

⁶⁷⁴ BASTIAN, Jean-Pierre. *La mutación religiosa en América Latina: para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 127.

sacramentos, en el caso de ser necesario. Este proceso es complejo y está plagado de conflictos, producto tanto de las presiones externas, como de las luchas internas en el seno de la institución.⁶⁷⁵ Un caso ejemplar de la capacidad de adaptación de la Iglesia católica es el Concilio Vaticano II (1962-1965), a partir del cual se hizo más visible la pluralidad que alberga en su seno la Iglesia católica.

En el caso colombiano, las diversas facciones católicas han respondido de manera diferente a los cambios desencadenados por la secularización y por la pluralización social. Esta diversidad se puede ubicar en un continuo teórico que se extiende entre dos extremos puros en términos típicos ideales. En un extremo se ubican los sectores que buscan adaptarse a la modernización y a la secularización, y que celebran la pluralización religiosa y el reconocimiento de la diversidad cultural como procesos «positivos». Sectores que han sido denominados comúnmente como «progresistas» y que, en muchos aspectos, encuentran afinidad con las ideas liberales y de izquierda. En el otro extremo, subsisten los sectores que dan continuidad a la tradicional actitud «intransigente», se resisten a la subordinación de la Iglesia católica al «espíritu moderno», y siguen observando la secularización y la pluralización religiosa como amenazas a la estabilidad social. Estos últimos encarnan los nuevos integrismos y fundamentalismos que alimentan la diversidad del catolicismo contemporáneo, y expresan la nostalgia que sienten ciertos sectores por una sociedad antaño regulada por un catolicismo que se imponía tanto en el campo religioso, como en el campo cultural. Sin embargo, en tanto estos son tipos puros, la mayoría de católicos, incluyendo el clero, se identifican con algún grado intermedio entre intransigencia y progresismo.

Durante las décadas de 1960 y 1970, el pentecostalismo fue tratado por la Iglesia católica como una «religión de pobres». En el mismo tono, desde una óptica apologética, la expansión de las «sectas protestantes» fue denunciada como una estrategia de «avanzada del imperialismo norteamericano» sobre la región —teoría de la conspiración—, discurso avalado tanto por los sectores de derecha, como por los sectores de izquierda en el seno del catolicismo. No obstante, a finales de los años 1980, algunos de los documentos oficiales de la Iglesia católica muestran un cambio de actitud. En 1986, el Vaticano reconoció que el crecimiento de las «sectas» estaba relacionado con «problemas pastorales» en el seno de la Iglesia católica. Según *El Documento de Cuenca* (1986) y en consonancia con la teología de la liberación, la

⁶⁷⁵ POULAT, Émile. *Église contre bourgeoisie*. Bruselas: Casterman, 1977, pp. 31-32, 87-99.

expansión de los NMR es consecuencia de los problemas estructurales de tipo económico y político que azotan a la región latinoamericana. Sin embargo, este documento no descarta de forma concluyente la tesis de la expansión protestante como parte de una conspiración de los Estados Unidos.⁶⁷⁶

Los obispos, presbíteros y expertos aquí reunidos hemos descubierto que el desafío no viene en primer lugar de la existencia de los Movimientos Religiosos Contemporáneos (MRC), sino de la realidad concreta que vive nuestro pueblo. Realidad de un pueblo pobre y religioso que busca su liberación. La situación de pobreza e injusticia en que vive este pueblo se expresa en todas las dimensiones de la vida: económica, política, social, laboral, cultural, religiosa. [...] Hablamos específicamente de los pobres y marginados porque son los que más sufren y evidencian esta situación de explotación, opresión y dependencia del conjunto del pueblo. Es, en este contexto, donde encontramos a los MRC que ofrecen falsas respuestas a la búsqueda religiosa del pueblo, traban sus aspiraciones y esfuerzos por vivir su fe y construir su liberación integral.⁶⁷⁷

Según Compagnon, en la actualidad latinoamericana la Iglesia católica enfrenta tres grandes retos: 1) el declive de la devoción y de las prácticas por parte de los fieles, que se transforman masivamente en católicos nominales; 2) la crisis de las vocaciones sacerdotales; 3) la migración de católicos hacia el pentecostalismo.⁶⁷⁸ Tal y como lo señalan Stark e Iannaccone, el proceso de pluralización religiosa incentiva el fervor religioso en general, puesto que obliga a todas las ofertas religiosas en competencia a multiplicar sus esfuerzos para satisfacer las necesidades religiosas de sus fieles y para atraer nuevos seguidores.⁶⁷⁹ En concordancia con esta tesis, la Iglesia católica se ha visto obligada a reevaluar sus estrategias con miras a producir resultados para mantener su lugar de privilegio en el campo religioso colombiano.

⁶⁷⁶ Ver: «Documento del Vaticano sobre las sectas y los nuevos movimientos religiosos». *Cristianismo y sociedad*, 1986, n° 88, pp. 113-128. «Documento de Cuenca. Comunicado de la consulta de obispos católicos y pastores protestantes de América Latina y el Caribe sobre nuevos movimientos religiosos, Cuenca, 10 de noviembre de 1986». *Cristianismo y sociedad*, 1987, n° 93, pp. 107-113. Citados por: BASTIAN, Jean-Pierre. «Les réponses de l'Eglise catholique à l'expansion du protestantisme en Amérique latine». *L'Ordinaire Latino-américain*, 2008, n° 210, pp. 86-87.

⁶⁷⁷ Documento de Cuenca. Comunicado de la consulta de obispos católicos y pastores protestantes de América Latina y el Caribe sobre nuevos movimientos religiosos, Cuenca, 10 de noviembre de 1986. *Cristianismo y sociedad*, 1987, n° 93, pp. 107-113.

⁶⁷⁸ COMPAGNON, Olivier. «La crise du catholicisme latino-américain». *L'Ordinaire Latino-américain*, 2008, n° 210, pp. 9-10.

⁶⁷⁹ STARK, Rodney y IANNACCONE, Laurence. «A Supply-Side Reinterpretation of the «Secularization» of Europe». *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1994, n° 33 (3), pp. 230-240.

Pese a su capacidad de adaptación, la Iglesia católica sufre de desventajas estratégicas frente a los NMR. Estas desventajas se relacionan con aspectos como su sistema jerárquico unificado a nivel internacional, su sólida tradición tanto litúrgica como dogmática y su alto grado de regulación interna. Estas características le impiden a la Iglesia católica responder ágilmente a las nuevas demandas de los consumidores religiosos. Las dificultades de adaptación de la Iglesia católica contrastan con la capacidad de adaptación de los NMR y, particularmente, del pentecostalismo. Este último, al carecer de mecanismos consistentes de regulación interna, puede mutar rápidamente para responder a las demandas de los consumidores religiosos.

Son diversas las estrategias de adaptación que ha implementado el catolicismo para enfrentar la secularización y la pérdida de fieles, entre éstas se destacan: 1) la nueva evangelización; 2) la revitalización de la vida comunitaria en las parroquias y en las asociaciones de laicos; 3) el movimiento de renovación carismática; 4) la ampliación de la presencia de la Iglesia católica en los medios masivos de comunicación; 5) los esfuerzos de la Iglesia católica por mantener un lugar en la agenda pública nacional, especialmente como mediadora en el conflicto armado interno.

4.4.1 La nueva evangelización

La presión generada por la deserción de fieles y el crecimiento de los NMR se reflejó en la preocupación de las jerarquías católicas por una «nueva evangelización» —Juan Pablo II (1978)—. A saber, una evangelización que enfatice la experiencia personal de la fe —la conversión— sobre su reproducción transgeneracional.⁶⁸⁰ Al mismo tiempo, cada sacerdote en su parroquia se ha visto en la necesidad de implementar estrategias para enfrentar la deserción de fieles y para atender de forma más eficiente las demandas del laicado. Por lo tanto, la nueva evangelización es también una estrategia de los párrocos obligados a producir resultados frente al avance de los NMR.⁶⁸¹

Nuevos énfasis se escuchan hoy en las homilias católicas. Tal y como lo hacen los NMR, los párrocos insisten en la «conversión», en el «encuentro personal con Cristo»,

⁶⁸⁰ COMPAGNON, Olivier. «La crise du catholicisme latino-américain». *L'Ordinaire Latino-américain*, 2008, n° 210, p. 10.

⁶⁸¹ STARK, Rodney y IANNACCONE, Laurence. «A Supply-Side Reinterpretation of the «Secularization» of Europe». *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1994, n° 33 (3), pp. 240.

en la lectura cotidiana de la Biblia y en la oración como una vía personal y espontánea de comunicación con Dios. Los sacerdotes católicos acuden cada vez más a los métodos de comunicación de los pastores pentecostales, tienden a implementar un discurso ameno, fácil de comprender, que se ocupa prioritariamente de las necesidades inmediatas —intramundanas— de los fieles.

En un encuentro celebrado por CELAM con el propósito de comprender la expansión del pentecostalismo en América Latina y el Caribe (Medellín, 2010), los obispos y expertos hicieron, entre otras, las siguientes recomendaciones para reaccionar «frente al rápido crecimiento del movimiento pentecostal».

Hemos de reforzar en nuestra Iglesia cuatro ejes: a) La experiencia religiosa. Debemos ofrecer a todos los fieles un «encuentro personal con Jesucristo», una experiencia religiosa profunda e intensa, un anuncio kerigmatico y el testimonio personal de los evangelizadores que lleve a una conversión personal y a un cambio de vida. b) La vivencia comunitaria. Es necesario que nuestros fieles se sientan realmente miembros de una comunidad eclesial y corresponsales en su desarrollo. Eso permitirá un mayor compromiso y entrega en y por la Iglesia. c) La formación bíblico doctrinal. Junto con una fuerte experiencia religiosa, nuestro fieles necesitan profundizar en el conocimiento de la palabra de Dios y los contenidos de la fe, ya que es la única manera de madurar su experiencia religiosa. d) El compromiso religioso de toda la comunidad. Ella sale al encuentro de los alejados se interesa por su situación, a fin de reencontrarlos con la Iglesia e invitarlos a volver a ella (Aparecida n° 226).⁶⁸²

Se destaca la importancia que ha cobrado la lectura y el estudio de la Biblia entre los católicos. Hasta el Vaticano II la Iglesia católica en Colombia no mostró mayor interés por promover entre sus fieles la lectura de la Biblia. Por su parte, la religiosidad católica popular juzgaba la lectura de la Biblia como una práctica peligrosa, que podría incluso desembocar en la locura. De hecho, uno de los imaginarios sociales por medio de los cuales se estigmatizó a los evangélicos, promulgaba que estos «habían enloquecido por su obsesión de leer la Biblia». La importancia de la lectura cotidiana de la Biblia entre los católicos fue uno de los cambios que trajo consigo el Concilio Vaticano II. Así lo señaló en 1978 el pastor Aristóbulo Porras, director para la época de la Sociedad Bíblica Colombiana.

⁶⁸² El documento completo se encuentra en el Anexo 48: Encuentro sobre pentecostalismo con expertos y obispos responsables de ecumenismo y diálogo interreligioso de América Latina y el Caribe CELAM (2010).

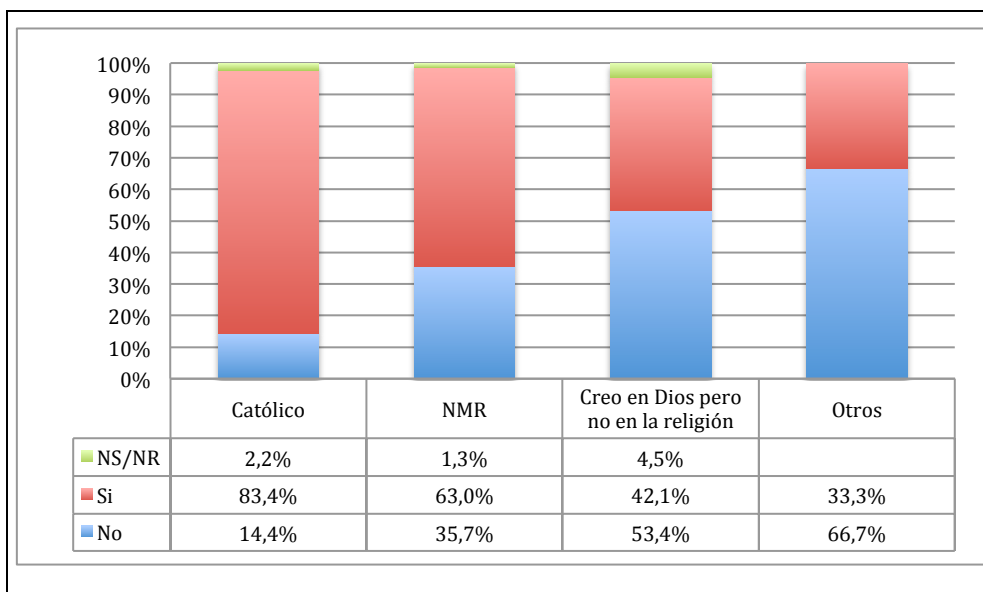
Imposible terminar esta reseña histórica sin poner de relieve la apertura y cooperación de la Iglesia católica colombiana en la divulgación de las Sagradas Escrituras a partir del Concilio Vaticano Segundo. [...] Alguien afirmó que la distribución del Nuevo Testamento en Versión Popular, especialmente, ha sido hecha en gran parte por sacerdotes católicos. El autor de estas líneas visitó en 1935 un pueblo cercano a Bogotá para ofrecer la Biblia en calidad de estudiante. Trabajó dos días y sólo pudo vender un Nuevo Testamento y un Evangelio según San Juan, por lo cual fue a la cárcel. Cuarenta años más tarde vio como el sacerdote párroco del pueblo en referencia, vino a las oficinas de la Sociedad Bíblica en Bogotá en solicitud de 4 mil evangelios; «sólo evangelios porque» —dijo— «las gentes necesitan saber de Jesús».⁶⁸³

Evangélicos y testigos de Jehová son expertos en el uso de la Biblia con fines proselitistas, por medio de ella refutan las doctrinas católicas. Por su parte, un porcentaje importante de católicos desconoce las doctrinas básicas del catolicismo, y aún conociéndolas, no puede sustentarlas por medio de la Biblia —por ejemplo, según nuestra encuesta, el 14.4% de los católicos no cree en la «Santísima Trinidad», ver: Tabla 72, y el 32.9 % dice creer en la «reencarnación», ver Tabla 25—. Esta situación ha llevado a los católicos a demandar de sus párrocos una mejor formación doctrinal, con el propósito de defender mejor su fe en las polémicas que surgen como producto del proselitismo de los NMR. Por ejemplo, en la región rural del Caquetá los esfuerzos de la Vicaría del Sur se han concentrado en brindar a los creyentes un mayor conocimiento de la Biblia.⁶⁸⁴

⁶⁸³ PORRAS, Aristobulo. *Reseña Histórica*. Sociedad Bíblica Colombiana: la Biblia en Colombia. 1978, pp. 3-4. Citado por: BUCANA, Juana. *La Iglesia evangélica en Colombia: una historia*. Bogotá: Buena Semilla, 1995. pp. 191-192.

⁶⁸⁴ URIBE, Graciela. *La experiencia de trabajo con la vicaría*. Entrevista a Clara Loaiza, religiosa de la Fraternidad Misionera Betlehemita. Morelia, Caquetá: 2003, Unpublished, p. 5.

Tabla 72. ¿Cree usted en la Santísima Trinidad? / distribución por religión



Así, la expansión de los NMR le ha permitido a los católicos populares «descubrir» la Biblia y hacer de su lectura una práctica más frecuente. Este constituye un ejemplo de como la pluralización religiosa ha modificado las prácticas de los católicos, modificando, al mismo tiempo, lo que significa «ser católico» en Colombia.

Otra expresión de la nueva evangelización la constituyen las estrategias que ha implementado la Iglesia católica para evangelizar a las comunidades indígenas después del Vaticano II. En el caso de los indígenas del Cauca, los nuevos responsables de la evangelización han sido sacerdotes de la corriente renovada, que han acudido a estrategias similares a las que utilizan los NMR. Los sacerdotes renovados han optado por la educación bilingüe, valorando los idiomas indígenas. Así, por ejemplo, inauguraron el primer seminario católico indígena en Colombia, proyecto para el cual se asesoraron de los misioneros protestantes.⁶⁸⁵ Además, tanto en los territorios indígenas, como en las zonas de colonización, las diócesis católicas han optado por acompañar los proyectos de evangelización con pequeños programas de desarrollo, tal y como lo hacen las misiones protestantes, este es el caso del Programa de Desarrollo y Paz del Magdalena Medio, por citar tan sólo un ejemplo.

⁶⁸⁵ GROS, Christian. *Políticas de la etnicidad: identidad, Estado y modernidad*. Bogotá: ICANH, 2000, pp. 160-162.

4.4.2 La revitalización de la vida comunitaria y de las asociaciones de laicos

La liberalización del mercado religioso ha permitido la depuración de las membresías católicas. En tanto la mayoría de católicos que migran hacia los NMR son católicos nominales, los sacerdotes católicos —obedeciendo nuevamente a estrategias de imitación de los NMR— incentivan un mayor compromiso religioso entre sus fieles y buscan la instauración de lazos comunitarios más fuertes en el seno de sus parroquias. Esta situación se traduce en una menor cantidad pero mayor calidad de las membresías católicas, y le permite a los sacerdotes y a las jerarquías eclesiásticas mantener cierto poder de movilización social sobre un sector de la población. Este poder de movilización social se pudo observar, por ejemplo, en las elecciones presidenciales de 1994 y 1998, cuando, tanto las jerarquías católicas, como muchos de los párrocos, llamaron a los fieles a apoyar al candidato más afín al catolicismo, a saber, a Andrés Pastrana candidato del Partido Conservador. Otro episodio donde la Iglesia católica demostró la vigencia de su capacidad de movilización social, lo constituyen las maniobras de las jerarquías para mantener vigente el Concordato entre el gobierno colombiano y la Santa Sede, pese a que éste contradice la igualdad que promete la Constitución de 1991 al conjunto de las confesiones religiosas.

En el seno del catolicismo, el proceso de recomposición religiosa ha significado la revitalización de los «nuevos movimientos eclesiales», que pueden considerarse también como asociaciones de laicos. En Colombia, se destacan entre otros: los Focolares, los Legionarios de Cristo, el Movimiento Neocatecumenal, las Comunidades del Arca y el *Opus Dei*. Como los NMR, estos movimientos se caracterizan por exigir un fuerte compromiso religioso, por su fidelidad a las jerarquías eclesiásticas, por la importancia que le otorgan a la conversión, y por ofrecer un fuerte sentido de pertenencia «a un grupo de elegidos». Desde la perspectiva weberiana, constituyen «sectas» en el seno del catolicismo.

Como los NMR, los nuevos movimientos eclesiales consideran que la clave del cambio social es la transformación que produce la conversión religiosa en los sujetos, por esta razón —a diferencia de las comunidades de base de la teología de la liberación— no priorizan la transformación de las estructuras sociales y políticas. Los nuevos movimientos eclesiales han sido señalados por las corrientes de izquierda —dentro y fuera de la Iglesia católica— como «punta de lanza del restauracionismo». Es decir, son considerados sectores conservadores e intransigentes que se oponen a los desarrollos del Vaticano II y que han obstaculizado el avance de la teología de la liberación. Estos

movimientos han contado con el apoyo de los pontificados de Juan Pablo II y Benedicto XVI.⁶⁸⁶ Al respecto, el teólogo de izquierda Pablo Richard comenta:

El papa Juan Pablo II concede al *Opus Dei*, a los Legionarios de Cristo y a otros movimientos similares un *liderazgo especial* dentro de la Iglesia a nivel mundial. No cabe duda de que estas organizaciones no asumen el Espíritu y la Teología del Vaticano II. El *Opus Dei* es como un anti-Medellín. Su opción preferencial es por las élites económicas y políticas del mundo rico. Su modelo de Iglesia es claramente de Cristiandad, articulado por la relación Iglesia-Poder.⁶⁸⁷

Podemos afirmar que cada una de los movimientos eclesiales tiene entre sus objetivos —si no manifiestos por lo menos latentes—⁶⁸⁸ frenar la deserción de fieles de la Iglesia católica y consolidar un mayor compromiso y lealtad religiosa en los católicos.⁶⁸⁹ Se desarrollan a continuación los casos del Camino Neocatecumenal y del *Opus Dei*.

4.4.2.1 *El Camino Neocatecumenal*

El Camino Neocatecumenal es una comunidad que busca restaurar el «catecumenado» —itinerario de formación en la fe para los bautizados— que mantuvo la Iglesia católica hasta el siglo III. Fue fundado en los años 1960 por los laicos españoles Francisco José Gómez de Argüello y Carmen Hernández. Actualmente, se ha extendido a todo el mundo. Tal y como lo hacen las comunidades pentecostales, el Camino Neocatecumenal evoca el modelo del cristianismo primitivo. Blázquez, autor que hace parte de este movimiento, define el itinerario neocatecumenal en seis etapas, que expresan un proceso de perfeccionamiento o crecimiento espiritual. Estas comienzan con catequesis para los iniciados y finalizan con la «renovación de las promesas del

⁶⁸⁶ MARZAL, Manuel. *Tierra encantada: tratado de sociología religiosa*. Madrid: Trotta, 2002, pp. 405; 469-471.

⁶⁸⁷ RICHARD, Pablo. 40 años de teología de la liberación en América Latina y el Caribe (1962–2002). Conferencia: 2003, Unpublished, p. 5.

⁶⁸⁸ Sobre la distinción entre funciones manifiestas y latentes ver: MERTON, Robert. *Teoría y Estructura Sociales*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992, pp. 92-160.

⁶⁸⁹ BASTIAN, Jean-Pierre. *La mutación religiosa en América Latina: para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997, pp. 204-205.

bautismo», donde los fieles que han perseverado hasta el final confirman frente al obispo su compromiso militante con la Iglesia y con la fe.⁶⁹⁰

Se pueden observar diversas afinidades entre el Camino Neocatecumenal y los NMR. Unos y otros condenan enfáticamente el pecado y predicán una marcada separación entre iglesia y mundo, esperan que sus fieles vivan una experiencia de conversión, incentivan la creación de fuertes lazos comunitarios y animan a sus fieles a constituirse en activistas religiosas, es decir, en «evangelizadores». Los seguidores del Camino Neocatecumenal usan métodos similares a los implementados por los testigos de Jehová: evangelizan «de dos en dos por las casas de la parroquia».⁶⁹¹ Por otro lado, el Camino Neocatecumenal no prioriza el desarrollo de obras sociales, ni la transformación de las estructuras socio-económicas, en este sentido encuentra afinidad con los NMR de la huelga social.

4.4.2.2 *El Opus Dei*

El *Opus Dei* ha gozado de una gran relevancia durante los pontificados de Juan Pablo II y Benedicto XVI, en 1982 fue elevado a la condición de prelatura personal, en 1992 fue beatificado su fundador José María Escrivá de Balaguer, quien finalmente fue canonización en 2002. Además, muchos de los miembros del *Opus Dei* han sido nominados como obispos.⁶⁹² Según el Anuario Pontificio de 2010, el *Opus Dei* cuenta con 1.996 sacerdotes y 85.568 laicos a nivel mundial, que suman en total de 87.564 miembros, de éstos el 55% son mujeres y cerca del 90% viven en Europa y América Latina.⁶⁹³

En Colombia, el *Opus Dei* se caracteriza por su poder económico que se expresa en una amplia infraestructura —que incluye varios colegios y una universidad—, así como por su influencia política gracias a que algunos de sus miembros se encuentran en los más

⁶⁹⁰ BLÁZQUEZ, Ricardo. *Las comunidades neocatecumenales. Discernimiento teológico*. Bilbao: Descleé de Brouwer, 1988, pp. 84. Citado por: MARZAL, Manuel. *Tierra encantada: tratado de sociología religiosa*. Madrid: Trotta, 2002, pp. 473.

⁶⁹¹ *Ibíd* (MARZAL, 2002) pp. 473-474.

⁶⁹² COMPAGNON, Olivier. «La crise du catholicisme latino-américain». *L'Ordinaire Latino-américain*, 2008, n° 210, p. 20.

⁶⁹³ Disponible en: <http://es.wikipedia.org/wiki/Opus_Dei> (1 de febrero de 2011).

altos cargos políticos del país. El *Opus Dei* gozó de especial protagonismo durante el gobierno de Álvaro Uribe (2002-2010), puesto que varios de los miembros del gabinete de Uribe pertenecen a esta comunidad.⁶⁹⁴

En la página web del *Opus Dei* se describen los requisitos y pasos necesarios para incorporarse a la comunidad. Se subraya que los interesados deben tener una «vocación sobrenatural», «un llamado de Dios a poner la vida entera a su servicio». Además, se señala que todos los miembros del *Opus Dei* deben mantener una estricta vida devocional, que incluye asistir cotidianamente a misa, «comulgar, recibir con frecuencia el sacramento de la penitencia, leer la Sagrada Escritura y otros textos espirituales, recitar el Rosario y dedicar un tiempo a la oración». Igualmente, deben asumir un compromiso proselitista, «la responsabilidad que todo cristiano tiene de difundir el mensaje de Cristo entre quienes les rodean».⁶⁹⁵

Los laicos que hacen parte del *Opus Dei* pueden ser numerarios o supernumerarios. Los numerarios son célibes, y «deben donar todos sus ingresos y estar dispuestos a trasladarse a diferentes ciudades» de acuerdo con las demandas de la comunidad. Aquellos que no tienen «la vocación» del celibato pueden ser supernumerarios, estos pueden casarse y tener hijos. Los supernumerarios «cuentan con la asesoría de un sacerdote, que los confiesa y guía en la educación de sus hijos y en su relación de pareja». Por lo general, las familias de los supernumerarios «son numerosas», ya que el *Opus Dei*, en coherencia con la posición oficial de la Iglesia católica, no acepta que sus miembros acudan a los métodos de contracepción.⁶⁹⁶

⁶⁹⁴ Entre los miembros del gabinete de Uribe que pertenecen al *Opus Dei* se destaca César Mauricio Velásquez, quien se desempeñó como secretario de prensa de la presidencia. Diversos medios de comunicación señalaron que también los ex ministros de transporte, Andrés Uriel Gallego; defensa, Marta Lucía Ramírez; y gobierno, Sabas Pretelt de la Vega; son miembros o simpatizan con el *Opus Dei*, sin embargo, esta información nunca fue confirmada. El Nuevo Herald (11 de noviembre de 2002). La red del Opus Dei en América Latina. Por: Gerardo Reyes [en línea]. Disponible en: <http://www.opuslibros.org/prensa/red_opus.htm> (27 de julio de 2010).

⁶⁹⁵ Disponible en: <<http://www.opusdei.org.co/art.php?p=14>> (5 de octubre de 2010).

⁶⁹⁶ Fuente: *Elespectador.com*. El Opus Dei en Colombia. Por: Mariana Suárez Rueda [en línea]. Disponible en: <<http://www.elespectador.com/node/40652/>> (27 de septiembre de 2008). Ver también: <<http://www.opusdei.es/art.php?p=18789>> (14 de mayo de 2011).

Se pueden observar diversas afinidades entre el *Opus Dei* y los NMR. Unos y otros exigen una intensa vida devocional, un profundo compromiso religioso —que se expresa también en compromiso económico—, una vida de «santidad» y una actitud de militancia, que se traduce en el llamado a «evangelizar». En el caso del *Opus Dei*, la actitud militante implica también promover algunas de las posturas más polémicas de la Iglesia católica, como su oposición al aborto, al uso de métodos anticonceptivos, a las relaciones sexuales prematrimoniales, al divorcio y a la legalización del matrimonio entre homosexuales.

Tabla 73. Algunas organizaciones del *Opus Dei* en Colombia

Tipos de Organización	Nombre	Ubicación
Universidades	Universidad de la Sabana	Bogotá
Colegios	Gimnasios de los Cerros Gimnasios Iragua	Bogotá
	Colegio Tacurrí (femenino) Colegio Juanambú (masculino)	Cali
	Gimnasio los Alcázares Gimnasio los Pinares	Medellín
Proyectos para empresarios	Instituto de Alta Dirección Empresarial	Chía: Cundinamarca
Clubes juveniles	Delta, Yari y Monte Verde	Bogotá
	Timonel	Medellín
	Quimbaya	Manizales
Proyectos sociales para obreros y empleados	Secretariado Social	Soacha, Bogotá
	Centro Deportivo «la Cantera»	Bogotá
	Brigadas de promoción social	Navarro: Cali Lomarena: Barranquilla
Proyectos sociales para campesinos y mujeres	Asociación para la Promoción Rural	Machetá: Cundinamarca
	Escuela Familiar Agropecuaria	Valle de Tenza
	Centro de Formación para la Mujer «la Casona»	Silvania: Cundinamarca La Ceja: Antioquia
Centros de formación para mujeres del servicio doméstico	Norte	Bogotá
	Cuest	Medellín
	Guicarí y el Alto	Barranquilla
	Piedralar	Manizales
	Sué	Cali

Fuente: El Espectador: El Opus Dei en Colombia. Por: Mariana Suárez Rueda [en línea]. Disponible en: <http://www.elespectador.com/node/40652/> (27 de septiembre de 2008).

4.4.3 El Movimiento Católico de Renovación Carismática

El Movimiento Católico de Renovación Carismática (MCRC) es un movimiento transnacional nacido en el seno de la Iglesia católica norteamericana en la década de 1960.⁶⁹⁷ Aunque inspirado en el pentecostalismo evangélico, el movimiento carismático católico nunca ha pretendido romper con la Iglesia católica, y tampoco desconoce las jerarquías eclesásticas. Más bien, busca revitalizar el catolicismo incentivando la manifestación de los dones del Espíritu Santo.⁶⁹⁸ En afinidad con el pentecostalismo evangélico, el MCRC promueve la glosolalia, la oferta de milagros —especialmente de curaciones—, la lucha contra los demonios, «el encuentro personal con Jesucristo», la apertura a las experiencias emotivas, la práctica cotidiana de la oración, la lectura de la Biblia, y el uso de la música como medio para alcanzar el éxtasis religioso. Para el padre Arboleda, en Medellín, el MCRC es «atractivo para las masas populares que no entienden el lenguaje de la teología moderna, ni la frialdad de los cultos dominicales».⁶⁹⁹

El MCRC recurre a las estrategias exitosas de los pentecostales, como por ejemplo: el uso de los medios masivos de comunicación, las grandes concentraciones masivas, los retiros espirituales, y los pequeños grupos de oración y adoctrinamiento. Estas estrategias permiten que en el seno del MCRC se generen mayores espacios de participación para los laicos, quienes intervienen en el ejercicio de los dones espirituales, la predicación, los testimonios y la evangelización —esta última busca

⁶⁹⁷ MARZAL, Manuel. *Tierra encantada: tratado de sociología religiosa*. Madrid: Trotta, 2002, p. 458. OSPINA, María Angélica y MESA, Carolina. *Poder y carisma: dos aproximaciones al panorama religioso urbano*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2006, pp. 47-49.

⁶⁹⁸ Disponible en: http://es.wikipedia.org/wiki/Renovaci3n_carism3tica_cat3lica (8 de octubre de 2009).

⁶⁹⁹ ARBOLEDA, Carlos. *Historia del pluralismo religioso en Colombia*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2002, pp. 78-80 [en línea]. Disponible sur: http://www.prolades.com/cra/regions/sam/col/historia_del_pluralismo.pdf (22 de octubre de 2009).

convertir al movimiento carismático a católicos nominales—. Asimismo, el MCRC promueve el fortalecimiento de los lazos comunitarios y el compromiso religioso de los católicos. Como los pentecostales evangélicos, los católicos carismáticos condenan las adicciones y buscan separarse del mundo. Sin embargo, a diferencia de los evangélicos, conservan la veneración a la Virgen María y al santoral católico, y reconocen la autoridad del Papa, diferencias que constituyen la frontera más importante entre el MCRC y el pentecostalismo evangélico.⁷⁰⁰

Como el pentecostalismo evangélico, el MCRC ubica su campo de acción en la conversión individual y no en el cambio de las estructuras sociales. En este sentido, por lo menos en sus inicios, una de sus funciones —latentes—⁷⁰¹ fue frenar la expansión de las comunidades de base de la teología de la liberación en América Latina, propósito para el cual gozó del apoyo de las jerarquías eclesiásticas durante el pontificado de Juan Pablo II.⁷⁰²

En el seno del MCRC se presentan constantes conflictos, producto de la tensiones entre las autoridades eclesiásticas y los sacerdotes que buscan legitimarse también por medio de la autoridad de tipo carismático. Estos últimos exploran las posibilidades de innovación en el seno del catolicismo. Recurren, por lo tanto, al marketing y al uso de los medios masivos de comunicación —tal y como lo hacen los tele-evangelistas pentecostales—, razón por la cual, se mantienen bajo la observación de las jerarquías eclesiásticas.⁷⁰³ Las mayores críticas de los sectores tradicionales de la Iglesia católica al movimiento de renovación carismática son su flexibilidad en aspectos litúrgicos y

⁷⁰⁰ BASTIAN, Jean-Pierre. *La mutación religiosa en América Latina: para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997, pp. 205-206.

MARZAL, 2002, op. cit. pp. 459, 494.

⁷⁰¹ Sobre la distinción entre funciones manifiestas y latentes ver: MERTON, Robert. *Teoría y Estructura Sociales*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992, pp. 92-160.

⁷⁰² BASTIAN, Jean-Pierre. «Les réponses de l’Eglise catholique à l’expansion du protestantisme en Amérique latine». *L’Ordinaire Latino-américain*, 2008, n° 210, p. 88.

⁷⁰³ MARZAL, 2002, op. cit. pp. 458-461.

doctrinales,⁷⁰⁴ y su inclinación a privilegiar la experiencia religiosa extática y emotiva sobre los aspectos racionales de la fe.

Según Bastian, el movimiento carismático católico amenaza la estabilidad de la Iglesia católica. Puesto que al privilegiar la autoridad de tipo carismático, cuestiona la autoridad legal-burocrática propia del sacerdote, del mismo modo que lo hace el movimiento pentecostal evangélico, pero desde el interior de la Iglesia católica. Los nuevos sacerdotes carismáticos gozan incluso de mayor reconocimiento y prestigio social que los jerarcas de la Iglesia católica. En Colombia, por ejemplo, el padre Alberto José Linero es una figura pública, que goza de una amplia visibilidad social por su presencia en los medios masivos de comunicación, y cuyo prestigio supera al de los obispos. La autoridad legal-burocrática del sacerdote católico se ve también cuestionada por el papel protagónico que tienen las mujeres en el MCRC. Tal y como ocurre en las comunidades evangélicas, las mujeres participan activamente en las comunidades católicas carismáticas, donde dirigen las reuniones y ejercen los dones espirituales. En conclusión, el MCRC es evidencia de como aún en el seno de la Iglesia católica la dominación de tipo legal-burocrática tiende a devaluarse, al mismo tiempo, que la dominación de tipo carismático se valoriza;⁷⁰⁵ fenómeno que constituye una de las características generales del campo religioso colombiano.

En Colombia, el MCRC estuvo liderado desde los años 1970 por el padre Rafael García Herreros (1909-1992), quien en busca de la experiencia pentecostal buscó el apoyo de pastores evangélicos, como Colin Crawford. Paradójicamente, el MCRC en lugar de frenar la migración de fieles de la Iglesia católica hacia el pentecostalismo evangélico, ha incentivado este proceso, en virtud de las múltiples afinidades entre estos dos movimientos religiosos. La Cruzada Estudiantil y Profesional de Colombia y la Misión Carismática Internacional aprovecharon al máximo estas afinidades, y encontraron entre los carismáticos católicos buena parte de sus primeros seguidores. Algo similar ocurrió en Montería y Sincelejo, a finales de los años 70 y principios de los 80, cuando cientos

⁷⁰⁴ MORENO, Cristina. *L'Église catholique face à la pluralisation religieuse en Colombie. XX – XXIe siècle*. Monografía de master 2: Historia. Institut des Hautes Etudes de l'Amérique Latine (IHEAL), 2011, pp. 115-117.

⁷⁰⁵ BASTIAN, 2008, op. cit. pp. 89-90.

de católicos carismáticos desertaron de sus parroquias para alimentar las congregaciones de la Asociación de Iglesias Evangélicas del Caribe.⁷⁰⁶

Entre los nuevos líderes del MCRC se destaca el padre Alberto José Linero —originario de Barranquilla—, predicador itinerante que retoma las prácticas retóricas de los pastores pentecostales por medio de las cuales logra atraer a grandes multitudes. Las predicaciones y consejos del padre Linero son difundidos por varias cadenas de radio y televisión, entre las que se cuentan: *Telecaribe*, *El Minuto de Dios* y *Caracol*. Tal y como lo hacen los pastores pentecostales, el padre Linero escribe libros de motivación que se han convertido en éxitos editoriales, entre éstos se destaca su colección *El man está vivo*.

El ascenso de sacerdotes carismáticos está modificando las formas de afiliación en el seno de la Iglesia católica, ya que el principio de organización territorial propio de las parroquias es cuestionado por la lealtad de los fieles hacia un determinado sacerdote carismático. Por esta razón, los párrocos se han visto forzados a introducir «innovaciones» dentro de sus misas, con miras a mantenerse competitivos frente al ascenso de los pastores pentecostales y de los sacerdotes carismáticos. Esto no significa que todas las parroquias católicas hayan adherido al movimiento de renovación carismática, sino que, dentro de los límites que imponen las recomendaciones del Vaticano, los sacerdotes incorporan en las misas prácticas que han demostrado su eficacia en las comunidades pentecostales, como las estrategias comunicativas que valoran lo emotivo, y una mayor importancia de la música y del baile dentro de la misa. Por ejemplo, en la parroquia Nuestra Señora del Carmen en Bogotá, la voz y el carisma del padre Jaime Palacios atraen a cientos de seguidores. El padre Gustavo Castaño, de la diócesis de Montería, celebra la misa con música costeña. El padre Daniel Rodríguez, de la parroquia Judas Tadeo, es ampliamente conocido en Ibagué por su talento como cantante. Hay, incluso, sacerdotes que celebran la misa a ritmo de rap, «y grupos católicos de rock, pop y tecno».⁷⁰⁷ Por otro lado, el padre Álvaro de Jesús Puerta celebra

⁷⁰⁶ RESTAN PADILLA, Ubaldo. *50 Años de la historia y misión AIEC*. Sincelejo: Gráficas Lealtad, 1995, pp. 107.

⁷⁰⁷ Eltiempo.com / archivo (28 de septiembre de 2003). Alabaré a mi Señor, Oh yeah!. Por Enrique Patiño [en línea]. Disponible en: <<http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-1004209>> (5 de agosto de 2010).

mensualmente «misas de sanación» en el municipio de Soracá, departamento de Boyacá, que atraen a miles de fieles provenientes de todos los rincones del país.⁷⁰⁸

Aunque el MCRC goza de mayor aceptación en los sectores urbanos, no es exclusivo de estos, por ejemplo, Uribe da cuenta de la presencia de comunidades carismáticas católicas en la región rural del Caquetá.⁷⁰⁹

4.4.4 La oferta católica en los medios masivos de comunicación

En los últimos años ha aumentado la presencia de la Iglesia católica en los medios masivos de comunicación. Esto evidencia su preocupación por hacerse más competitiva frente al avance de los NMR. En Bogotá, cualquier domingo en la mañana se puede participar de la transmisión por televisión de la misa dominical, a través de por lo menos seis canales en cualquiera de los operadores de televisión por cable. La oferta católica en la televisión colombiana incluye desde canales regionales, como *Tele Amiga* y *Cristovisión*, hasta la cadena católica internacional *EWTN —Eternal Word Television Network—*. A estos se suman los programas del padre *Chucho* por *RCN* —Jesús Hernán Orjuela— —que acaba de ser sustituido (2011) por el cantante pentecostal Moisés Angulo—,⁷¹⁰ y del padre Linero por *Caracol*, estas dos últimas son las cadenas de medios de comunicación más importantes de Colombia.

El canal católico *Cristovisión* nació por la iniciativa del padre Ramón Zambrano Echeverri, quien obtuvo rápidamente el apoyo económico del Vaticano —a través de la Comisión Pontificia para América Latina— y de importantes inversionistas colombianos. Según sus directivas, *Cristovisión* «beneficia» con su programación a 6.000 parroquias y a 86 jurisdicciones eclesásticas en todo el país. Su programación está compuesta por franjas especializadas para mujeres, niños y jóvenes. Además, tal y

⁷⁰⁸ Eltiempo.com. Una de cada cuatro iglesias en Colombia no es católica. Por: Dominique Rodríguez Dalvard y María Paulina Ortiz [en línea]. Disponible en: <http://www.eltiempo.com/vida-de-hoy/educacion/religion-en-colombia_9419104-4> (22 de mayo de 2011).

⁷⁰⁹ URIBE, Graciela. Religión y conflicto en el Caquetá: 2005, Unpublished, p. 11.

⁷¹⁰ Eltiempo.com. Moisés Angulo, la nueva apuesta 'religiosa' de RCN. Por: Claudia Pedraza [en línea]. Disponible en: <http://www.eltiempo.com/entretenimiento/tv/ARTICULO-WEB-NEW_NOTA_INTERIOR-8970582.html> (6 de marzo de 2011).

como lo hacen los canales de radio y televisión pentecostales, *Cristovisión* provee consejería telefónica por medio de un sacerdote disponible las 24 horas del día.⁷¹¹

Entre las cadenas radiales católicas se destacan: *Radio Mariana*, *Radio María* y la cadena carismática *El Minuto de Dios*. Esta última cuenta con emisoras en Bogotá, Barranquilla, Medellín y Cartagena. Tal y como lo hacen las emisoras pentecostales, las cadenas de radio católicas se proponen como objetivo primordial «la evangelización». La razón de ser de Radio María «es la Salvación de las almas, es decir, el anuncio de la conversión proponiendo de un modo nuevo la fe católica a través de la radio».⁷¹²

Diversos observadores consideran que buena parte de la acogida mundial que gozó el papa Juan Pablo II durante su pontificado obedeció a su capacidad de potenciar su carisma por medio de la televisión.⁷¹³ Este ejemplo ha sido seguido por muchos sacerdotes latinoamericanos, entre quienes se destaca el brasileño Marcelo Rossi. En Colombia, el más destacado sacerdote mediático del siglo XX fue el padre Rafael García Herreros, quien desde 1955 se hizo celebre por medio de su programa *El Minuto de Dios*.⁷¹⁴ En la actualidad, se destacan: el padre *Chucho* —Jesús Hernán Orjuela—, el padre Linero, y el padre Gabriel Londoño, este último transmite sus programas todos los domingos por el canal de televisión *Caracol*. Todos estos sacerdotes gozan de amplio prestigio e influencia social.

Por otro lado, las diferentes comunidades y organizaciones católicas son accesibles a través de la web. La internet le permite a los fieles acceder a las paginas del Vaticano y de otras organizaciones católicas a nivel mundial, constituyéndose en una de las ventajas que ofrece la globalización a los católicos. La internet ha sido también utilizada por los diferentes santuarios católicos para promocionar sus servicios y para recibir donaciones económicas. Entre los santuarios que utilizan la internet para promocionarse

⁷¹¹ Elespectador.com. El «cuarto canal» ya está al aire [en línea]. Disponible en:

<<http://www.elespectador.com/impreso/cultura/medios/articuloimpreso-el-cuarto-canal-ya-esta-al-aire>> (19 de julio de 2008).

⁷¹² Disponible en: <<http://www.radiomaria.es/>> (1 de agosto de 2010).

⁷¹³ Ver por ejemplo: GUIZZARDI, Gustavo. «Religion in the Television Era». *Social Compass*, 1989, n° 36 (3), pp. 337-353.

⁷¹⁴ OSPINA, María Angélica y MESA, Carolina. *Poder y carisma: dos aproximaciones al panorama religioso urbano*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2006, pp. 38-41, 50.

se encuentran: el santuario del Divino Niño Jesús (barrio 20 de Julio, Bogotá), la Virgen de Chiquinquirá (Boyacá) y el Señor de los Milagros de Buga (Valle del Cauca). Además, el Vaticano tiene su propio sitio web donde se pueden consultar las encíclicas y «navegar por la vida y obra de los santos de la Iglesia católica». Ciertos jerarcas de la Iglesia católica, como el cardenal colombiano Darío Castrillón y el secretario de la Conferencia Episcopal, monseñor Juan Vicente Córdoba, han manifestado su preocupación por lo que puede significar este fenómeno en términos de la «comercialización de la fe».⁷¹⁵ Por su parte, el Papa Benedicto XVI ha señalado recientemente que la «internet no puede sustituir el contacto directo entre las personas y que las nuevas tecnologías hay que ponerlas al servicio del bien de la persona y de la humanidad entera».⁷¹⁶ Así, al parecer, la Iglesia católica no tiene otra opción que apropiarse de las nuevas tecnologías para mantenerse competitiva en el nuevo escenario de la pluralización religiosa.

Tabla 74. Algunas de las páginas web católicas más consultadas en Colombia

Organización	Página web
Canal Cristovisión	http://www.cristovision.org/
Canal Teleamiga	http://www.teleamiga.com/
Conferencias Episcopal de Colombia	http://www.cec.org.co
EWTN: Eternal Word Television Network	http://www.ewtn.com/spanish/index.asp
Radio María	http://www.radiomaria.es
Radio Minuto de Dios	http://www.radiominutodedios.com/
Santa Sede	http://www.vatican.va/phome_sp.htm
Santuario de la Virgen de Chiquinquirá (Boyacá)	http://www.virgendetochiquinquirá.com/
Santuario del Divino Niño (Bogotá)	http://www.infantjesus.us/divino_sp.html
Santuario del Señor de los Milagros de Buga	http://www.milagrosodebuga.com/
Seminario Mayor de Bogotá	http://seminarioBogotá.org/

⁷¹⁵ Eltiempo.com. Dios está a un sólo un 'clic' gracias a los avances tecnológicos. Por: José Alberto Mojica [en línea]. Disponible en <http://www.eltiempo.com/vidadehoy/religion-online_6969447-1> (17 de enero de 2010).

⁷¹⁶ Semana.com. Benedicto XVI: riesgo de internet es que la opinión prevalega sobre la verdad [en línea]. Disponible en: <<http://www.semana.com/noticias-mundo/benedicto-xvi-riesgo-internet-opinion-prevalega-sobre-verdad/152564.aspx>> (28 de febrero de 2011).

4.4.5 La Iglesia católica y la agenda pública

Frente al proceso de recomposición de las fuerzas religiosas y políticas en una sociedad en vía de pluralización, la Iglesia católica ha buscado mantenerse en la agenda pública, participando en los grandes debates nacionales. Para este propósito se ha constituido en abanderada de la defensa de los derechos humanos y en actor de mediación en los procesos de paz.⁷¹⁷ Se destaca al respecto, el papel desempeñado por el padre Rafael García Herreros a inicios de los años 1990 en el proceso de negociación que permitió la entrega del capo del narcotráfico Pablo Escobar a la justicia colombiana.⁷¹⁸ Posteriormente, el arzobispo de Bogotá, monseñor Pedro Rubiano, se erigió como uno de los principales críticos del gobierno de Ernesto Samper (1994-1998), cuya campaña a la presidencia contó con la financiación de dineros provenientes del narcotráfico.⁷¹⁹

En años más recientes, se destaca el papel de la Iglesia católica como mediadora en la búsqueda de una salida negociada al conflicto armado con las guerrillas y los grupos paramilitares. Sin embargo, la gestión de la Iglesia católica no ha sido exitosa, en tanto no ha logrado concretar «acuerdos de cese al fuego, desarme, desmovilización y reinserción con las guerrillas de las FARC ni del ELN».⁷²⁰ Por otro lado, el proceso de desmovilización de los grupos paramilitares ha sido ampliamente cuestionado, especialmente por el surgimiento de bandas criminales emergentes integradas por antiguos paramilitares —designadas por los periodistas como «*bacrim*»—. Los problemas que ha tenido que afrontar la Iglesia católica en los procesos de negociación se originan, por un lado, en la escasa legitimidad que le reconocen los grupos armados

⁷¹⁷ DE ROUX, Rodolfo. «Les étapes de la laïcisation en Colombie». En: BASTIAN, Jean-Pierre (Dir.). *La modernité religieuse en perspective comparée*. París: Karthala, 2001, pp. 95-106.

⁷¹⁸ Eltiempo.com / archivo (11 de mayo de 1991). El padre García Herreros se entrevistó con Escobar [en línea]. Disponible en: <<http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-81260>> (2 de agosto de 2010).

⁷¹⁹ ARIAS, Ricardo. «La Iglesia católica colombiana durante el siglo XX». *Istor*, verano de 2009, n° 37, pp. 77-79.

⁷²⁰ RAMÍREZ, Laura Camila. *Iglesia católica: Acercamientos y diálogos de paz de la jerarquía eclesiástica con grupos armados al margen de la ley en Colombia (1994-2006)*. Tesis de maestría en estudios políticos, Universidad Nacional de Colombia, 2009, pp. 243-245.

ilegales y ciertos sectores de la opinión y, por el otro, en la falta de voluntad política de los actores involucrados en el conflicto.⁷²¹

Actuar como mediadora en el conflicto armado interno y constituirse en abanderada de la defensa de la vida y de los derechos humanos, le ha permitido a la Iglesia católica mantenerse en la agenda pública nacional y conservar la posibilidad de intervenir en los asuntos del Estado. Si bien sus logros al respecto pueden ser cuestionados, esta estrategia le ha servido para mantenerse en el imaginario social colombiano como la organización religiosa más importante del país, a pesar de estar sufriendo una deserción constante de fieles.⁷²²

La preocupación de la Iglesia católica por los desplazados y, en general, por las víctimas del conflicto armado, le ha implicado a las jerarquías asumir una actitud más crítica frente a la élite política y a los gobiernos de turno, especialmente en lo relacionado con los grandes problemas de la sociedad colombiana, como la pobreza, el conflicto armado interno y la corrupción.⁷²³ En 2011, el secretario general de la Conferencia Episcopal de Colombia, monseñor Juan Vicente Córdoba, se pronunció enfáticamente en referencia a diversos escándalos de corrupción que azotaban el país. Afirmó que parte del deber de la Iglesia católica era velar por el bien común, por lo cual, debía asumir la función de vigilar los recursos del Estado y denunciar todos los actos de corrupción, añadió: «hay dos tipos de política; la política partidista, en la que no intervenimos para no dividir al rebaño y la política del bien común en la que intervenimos para velar por que exista la justicia y la igualdad».⁷²⁴

⁷²¹ *Ibíd.* (RAMÍREZ, 2009) pp. 243-245.

⁷²² GONZÁLEZ, Fernán. «La Iglesia católica en la coyuntura de los noventa: ¿defensa o búsqueda de la paz?» En: LEAL, Francisco (Comp.). *En busca de la estabilidad perdida*. Bogotá: Tercer Mundo Editores – IEPRI – Colciencias, 1995, p. 247.

⁷²³ ARIAS, 2009, *op. cit.* pp. 77-79. RAMÍREZ, 2009, *op. cit.* pp. 8-9. Ver también: Semana.com. «La ley va a necesitar de una gran decisión del presidente»: entrevista a Francisco de Roux, provincial de la Compañía de Jesús en Colombia. Por María Jimena Duzán [en línea]. Disponible en: <<http://www.semana.com/nacion/ley-va-necesitar-gran-decision-del-presidente/157981-3.aspx>> (4 de junio de 2011).

⁷²⁴ Disponible en: <<http://www.caracol.com.co/nota.aspx?id=1458795>> (abril 22 de 2011).

Por otro lado, la Iglesia católica mantiene una importante influencia en los sectores rurales y en las pequeñas ciudades. Esto le permite a sacerdotes y obispos mediar con cierta legitimidad social a nivel regional en los conflictos entre los diferentes actores armados y la población civil. Ramírez señala múltiples casos en los que los sacerdotes católicos han desempeñado este tipo de función en municipios como: Bojayá, Vigía Fuerte, Jurado y Sabanalarga, en los departamentos de Choco y Antioquia. En estas regiones el sacerdote sigue siendo un «líder comunitario» cuya influencia puede competir e, incluso, cuestionar a las autoridades oficiales.⁷²⁵ Otro ejemplo al respecto, es la gestión del obispo de Montería, monseñor Julio Vidal, quien ha asumido el papel de mediador en los procesos de diálogo y negociación para la desmovilización de los grupos paramilitares y las bandas criminales emergentes en el departamento de Córdoba.⁷²⁶ Todas estas constituyen evidencias de cómo, hasta hoy, en muchas regiones del país la Iglesia católica sigue supliendo los vacíos que deja un Estado débil.

4.5 RECAPITULACIÓN: EMPODERAMIENTO DEL ACTOR INDIVIDUAL EN EL NUEVO ESCENARIO DE LA PLURALIZACIÓN RELIGIOSA

La secularización de la sociedad colombiana permitió la liberalización del mercado religioso. En esta nueva situación, todos los agentes en lucha —Iglesia católica y NMR— se ven obligados a atender las demandas de sus fieles y a producir resultados para mantener y acrecentar sus feligresías. Con este fin han acudido a las mismas técnicas que usan las empresas seculares que aspiran a mantenerse competitivas, es decir, a las estrategias del marketing.

Gracias a su flexibilidad, su fragmentación, su pluriformidad y sus formas de organización alrededor del liderazgo de tipo carismático, el pentecostalismo se ha constituido en el movimiento más eficiente para atender las demandas religiosas de los colombianos. Si bien, algunos productos pentecostales tienden a estandarizarse en virtud de su amplia demanda —por ejemplo, la musicalización del culto y la oferta de curaciones y prosperidad económica—, las diversas organizaciones pentecostales tienden a especializarse para atender mejor las demandas de algún segmento del

⁷²⁵ RAMÍREZ, 2009, op. cit. pp. 197-204.

⁷²⁶ Eltiempo.com. Obispo de Montería dice que el Estado no va a lograr controlar a los grupos emergentes [en línea]. Disponible en: <http://www.eltiempo.com/colombia/justicia/dialogo-con-bandas-emergentes_7170549-1> (10 de febrero de 2010).

mercado. Por lo tanto, una organización pentecostal no pretende responder a las demandas de la sociedad en general, sino a las de un determinado segmento social relativamente definido. Esto permite que las necesidades religiosas de una sociedad plural sean mejor atendidas por las diversas ofertas pentecostales que por la Iglesia católica, que mantiene hasta hoy la pretensión de ser una organización unificada, con posturas homogéneas y con un dogma y una liturgia estandarizados. En otras palabras, en el contexto de una sociedad fragmentada, la pluriformidad del pentecostalismo es mucho más funcional que la «unidad» del catolicismo.

La liberalización del mercado religioso ha implicado la consolidación de nuevas prácticas y de nuevos consumos religiosos. Especialmente, ha relativizado la fidelidad de los creyentes a una determinada confesión u organización religiosa. Tanto en el seno del catolicismo, como en cualquiera de los NMR, los fieles pueden hoy reconsiderar su filiación religiosa si no se sienten satisfechos. Esto no sólo implica la deserción de católicos hacia los NMR, sino también la peregrinación de fieles que visitan los diversos NMR buscando ofertas religiosas que se acomoden mejor a sus expectativas.

Así, la instauración de un mercado religioso de libre competencia ha estado acompañada por la valorización de las preferencias individuales sobre las tradiciones institucionales en los asuntos relacionados con la religión, fenómeno especialmente notorio en los sectores urbanos. En esta situación, el individuo, en tanto actor del campo religioso, se empodera, en la medida en que sus necesidades y expectativas deben ser consultadas en el proceso de adaptación de las ofertas religiosas a las demandas de los consumidores.

Una evidencia del proceso de subjetivación de las dinámicas de consumo de los bienes religiosos es el ascenso de «la conversión», en tanto prueba de una experiencia religiosa auténtica. Aún en el seno del catolicismo, abundan los conversos que han revitalizado su fe y han asumido un mayor compromiso religioso. Por consiguiente, en la sociedad colombiana se ha generalizado y ha ganado legitimidad la idea según la cual la religión es «algo que se elige» y no «algo que se hereda». Este cambio constituye una de las consecuencias culturales más importantes que ha acarreado el proceso de secularización, especialmente sí se considera que a lo largo de varios siglos y hasta mediados del siglo XX la identidad religiosa no hacía parte de los aspectos que obedecían al dominio de las preferencias individuales. Como ya se ha señalado, en

Colombia, nacer católico y ser católico correspondía simplemente a aceptar «el orden natural de las cosas», tal y como se acepta la familia, el sexo, o la nacionalidad.⁷²⁷

La valorización de las preferencias individuales en lo asuntos religiosos expresa una dimensión de la secularización en tanto individualización de los ciudadanos. Al mismo tiempo, da cuenta del debilitamiento de la institucionalidad católica —aún entre la población que se inscribe nominalmente en el catolicismo— puesto que implica la erosión relativa del poder de la Iglesia católica para controlar, orientar y regular la sociedad colombiana, y para reproducir trans-generacionalmente el catolicismo.

Sin embargo, y paradójicamente, la secularización de la sociedad colombiana en lugar de acarrear el declive de la religión, ha fomentado su revitalización. En un proceso que ha reactivado también al catolicismo, puesto que le ha exigido a la Iglesia católica prestar mayor atención a las necesidades de sus fieles y exigir de ellos un mayor compromiso religioso. El llamado de las jerarquías católicas a una «nueva evangelización», el auge de los movimientos eclesiales, de los grupos de oración y del movimiento católico de renovación carismática, son evidencias de este proceso. Estos movimientos promueven la conversión, exigen un mayor compromiso de sus fieles y asumen una actitud militante y expansionista.

Así, el proceso de pluralización religiosa ha acarreado cambios en las prácticas religiosas de los católicos, incluso, ha modificado lo que significa ser católico en Colombia. Ya que la identidad católica se asocia cada vez más con una decisión individual, es decir, con una experiencia de conversión y con el cambio en el estilo de vida que esta experiencia implica. Este fenómeno representa un cambio social importante en un país que sigue siendo aún mayoritariamente católico.

Otra evidencia del empoderamiento de los actores individuales, en el marco de la pluralización religiosa, se expresa en la creciente importancia del laicado. Los laicos no sólo influyen en las dinámicas del campo religioso en tanto todos los agentes en lucha deben escuchar y atender sus expectativas, sino que además, tanto los NMR, como los movimientos eclesiales católicos y el movimiento católico de renovación carismática, tienen como base de sus estrategias de crecimiento la activación del trabajo voluntario del laicado. Así, las empresas religiosas exitosas animan a los laicos a constituirse en

⁷²⁷ POULAT, Émile. *Église contre bourgeoisie*. Bruselas: Casterman, 1977, p. 112.

co-productores de los bienes religiosos que ellos mismos consumen y en «publicistas» de su oferta religiosa, por medio del proselitismo entre familiares y amigos.

La valorización del laicado es correlativa a la valorización de la autoridad religiosa de tipo carismático. El éxito de los líderes carismáticos emergentes y, particularmente, de los pastores pentecostales, se objetiva en las megaiglesias, que constituyen las organizaciones con la trayectoria de ascenso más importante en el campo religioso colombiano. Estas, en virtud de su éxito, estructuran las dinámicas del campo, en tanto constituyen las organizaciones religiosas a imitar.

El ascenso de líderes carismáticos emergentes no sólo cuestiona la autoridad de la Iglesia católica desde afuera, sino también lo hace desde su interior, en tanto se multiplican los sacerdotes que además de la autoridad legal-burocrática se posicionan en el campo religioso con base en su carisma. Estos ganan visibilidad valiéndose de los medios masivos de comunicación, tal y como lo hacen los tele-evangelistas. En la actualidad colombiana, los sacerdotes que se legitiman a través de un liderazgo carismático gozan de mayor reconocimiento y visibilidad social que los obispos y demás jerarcas de la Iglesia católica.

La valorización de la autoridad carismática ha abierto vías alternativas de inclusión y ascenso social para los sectores excluidos. La informalidad religiosa, en tanto alternativa de inserción económica, es liderada por empresarios religiosos independientes que tienen como único capital de base su carisma. Por lo tanto, en una sociedad caracterizada por la exclusión —con altas tasas de desempleo y subempleo— consolidar una empresa religiosa informal constituye una alternativa de inserción y ascenso social para los sectores excluidos. Si bien, son excepcionales los casos en que empresarios religiosos independientes logran consolidar grandes empresas religiosas, aquellos que lo logran pueden disfrutar de prestigio, reconocimiento social y de todas las ventajas que implica reconvertir el capital religioso en otras formas de capital. Así, los líderes carismáticos emergentes que ascienden en el campo religioso adquieren también riqueza, prestigio y poder político, tal y como lo veremos en el próximo capítulo.

5 PLURALIZACIÓN RELIGIOSA Y POLÍTICA ELECTORAL

El proceso de pluralización religiosa ha tenido repercusiones en el campo político colombiano, contribuyendo a modificar el estado de las fuerzas y permitiendo el ascenso de nuevos actores políticos y de nuevos grupos de presión. El presente capítulo aborda estas repercusiones, sus dinámicas y sus actores. Para este propósito se divide en cinco partes. La primera expone los resultados de nuestra indagación cuantitativa sobre las relaciones entre el proceso de pluralización religiosa y la identidad y las prácticas políticas de los colombianos.

La segunda estudia los factores que permitieron el ingreso de los pentecostales en el campo de la política electoral al final de los años 1980. Presta especial atención a la participación de los pentecostales en la Asamblea Nacional Constituyente encargada de redactar la Constitución de 1991, y a las repercusiones de la nueva Constitución en la modificación del estado de las fuerzas en el campo religioso.

La tercera parte explora la trayectoria de los pentecostales en la política electoral. Describe su participación en las elecciones parlamentarias, en las elecciones para autoridades regionales y en las elecciones presidenciales, desde la implementación de la Constitución de 1991 hasta 2010. Se concentra en desentramar las estrategias de reconversión de capital religioso en capital político que han implementado los líderes pentecostales emergentes, especialmente en la estrategia de crear nuevos partidos políticos confesionales con base en la autoridad que ejercen sobre multitudinarias feligresías.

El cuarto apartado analiza la agenda política de los pentecostales en el Congreso. Para lo cual se pregunta por sus motivaciones e intereses. Además, busca establecer si están o no aglutinados alrededor de un ideario o de un proyecto político. Por último, y a manera de conclusión, se aborda el problema de si la participación de los pentecostales en la política electoral se reduce a reproducir las lógicas clientelistas tradicionales de la política colombiana o, por el contrario, representa un nuevo espacio de organización y participación política para los sectores excluidos.

5.1 CIFRAS SOBRE CAMBIO RELIGIOSO Y POLÍTICA

Antes de entrar en la descripción cualitativa de las repercusiones políticas del proceso de pluralización religiosa es pertinente exponer algunos de los resultados de nuestra indagación cuantitativa. Sólo el 39.8% de los encuestados simpatiza o milita en algún partido político —ver: Tabla 75—. Esta cifra refleja la debilidad de los partidos políticos en Colombia y da cuenta de la erosión del poder de movilización social de los partidos tradicionales —Liberal y Conservador—. La debilidad de los partidos se traduce en un baja participación de los colombianos en la política electoral. La filiación o simpatía con un partido político no es homogénea, varía de acuerdo a la filiación religiosa. Por ejemplo, tal y como se puede observar en la Tabla 76, el 50% de los adventistas dice simpatizar o militar en algún partido político, frente al 11.8% de los testigos de Jehová, estos últimos se declaran «apolíticos».

Tabla 75. ¿Simpatiza o milita en algún partido político?

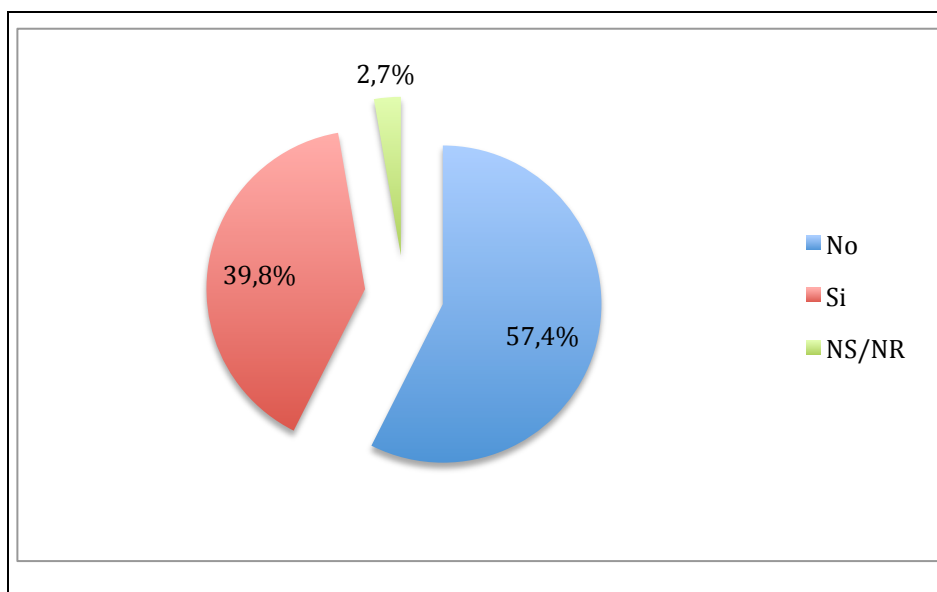
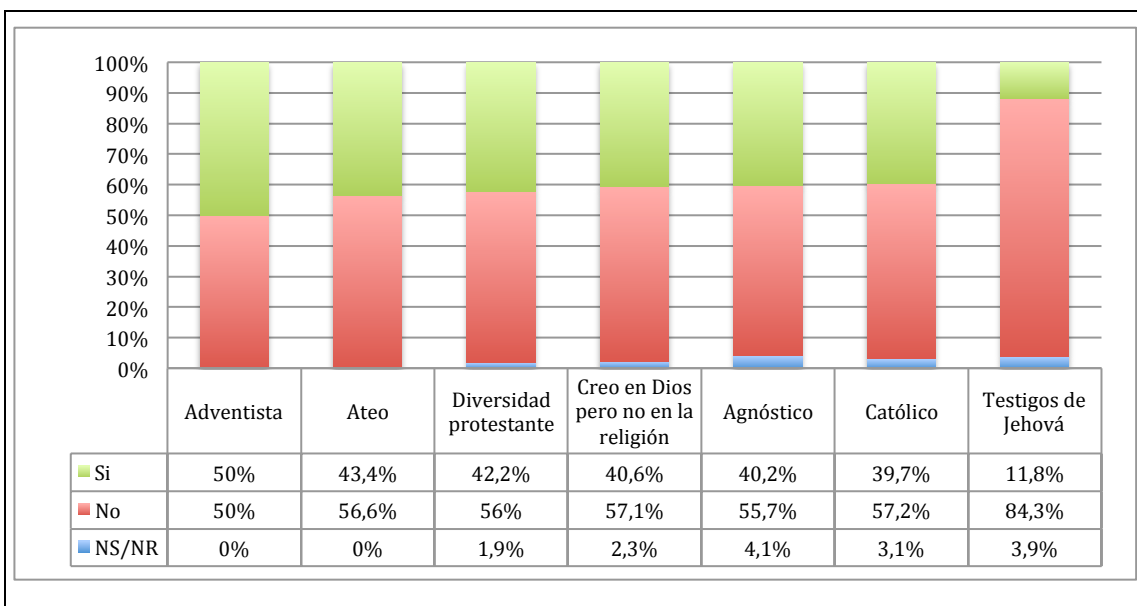
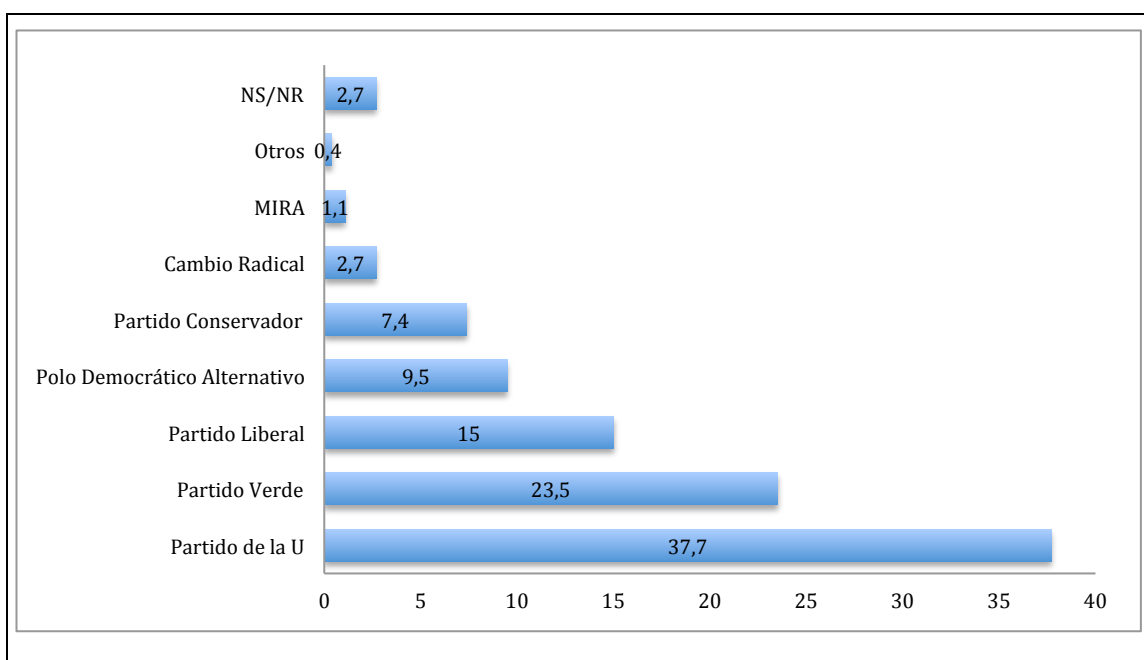


Tabla 76. ¿Simpatiza o milita en algún partido político? / distribución por filiación religiosa



A los encuestados que simpatizan o militan en algún partido político —39,8% del total de los encuestados— se les preguntó: ¿en cual? —ver: Tabla 77—. En tanto la encuesta fue aplicada en la coyuntura correspondiente a la campaña presidencial de 2010, las respuestas coinciden, *grosso modo*, con los resultados de estas elecciones. Los partidos con mayor número de simpatizantes o adeptos fueron: el Partido Social de Unidad Nacional —más conocido como Partido de la U— y el Partido Verde.

Tabla 77. ¿En cual partido político milita o simpatiza?

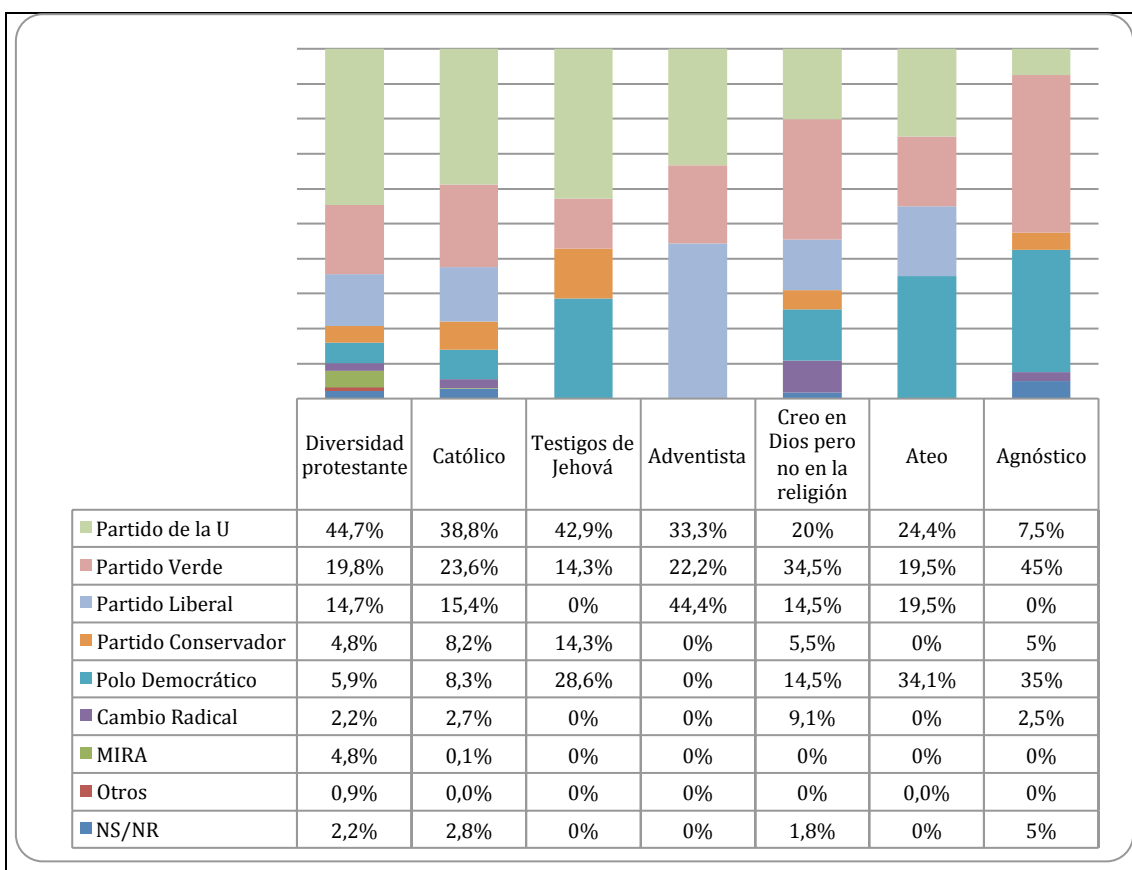


Si bien históricamente las jerarquías católicas se han mantenido más cerca del Partido Conservador, y los protestantes han simpatizado y militado en el Partido Liberal, al discriminar las respuestas de la encuesta por la filiación religiosa no se observan diferencias importantes entre las preferencias políticas de católicos y protestantes —ver: Tabla 78—. Sin embargo, se destaca la fuerza del «uribismo» —representada en el Partido de la U—⁷²⁸ entre las diferentes vertientes protestantes, especialmente en el seno del pentecostalismo, tal y como lo veremos más adelante. Es necesario insistir en que la encuesta refleja sobre todo la coyuntura política del 2010, que se caracterizó por la alta popularidad del presidente Álvaro Uribe, quien además respaldó a Juan Manuel Santos como candidato a las elecciones presidenciales.

Por otro lado, prácticamente todos los encuestados que dijeron simpatizar con MIRA —Movimiento Independiente de Renovación Absoluta— hacen parte de alguna de las vertientes protestantes. MIRA es un partido confesional de base pentecostal. Finalmente, entre ateos y agnósticos goza de significativa acogida el Polo Democrático Alternativo (PDA), principal partido de izquierda democrática en Colombia.

⁷²⁸ Uribismo: coalición política alrededor de la figura del presidente Álvaro Uribe (2002-2010). En las elecciones de 2010 el uribismo estuvo representado por el «Partido de la U». La «U» aunque corresponde a la palabra «Unidad» se identificó en el imaginario colombiano con «Uribe».

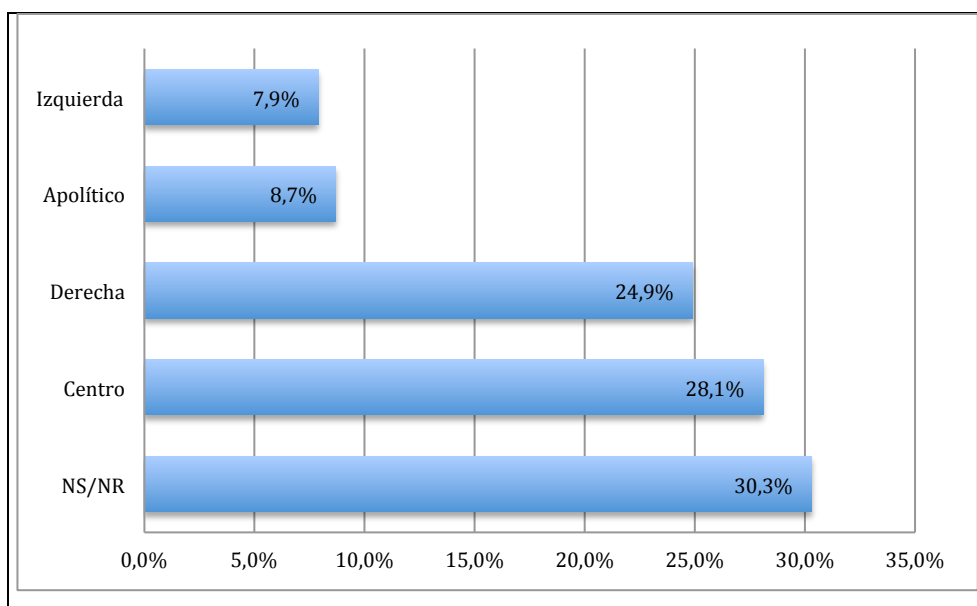
Tabla 78. ¿En cual partido político milita o simpatiza? / distribución por filiación religiosa



5.1.1 ¿Izquierda o derecha?

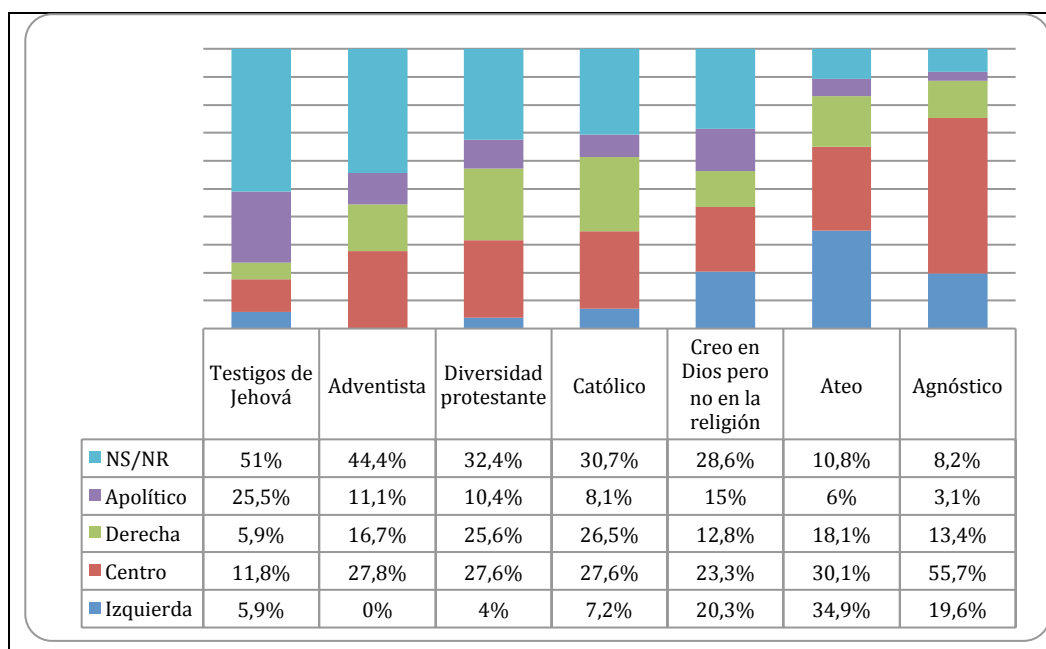
Frente a la pregunta «¿De acuerdo con su posición política usted se considera: de derecha, de izquierda o de centro?» —ver: Tabla 79— la mayoría de la población se ubica en el centro y a la derecha del espectro político, tal y como lo confirman los últimos resultados electorales. Llama la atención el alto porcentaje de encuestados que se ubica en la categoría «no sabe / no responde» (NS/NR) —30.3%—, fenómeno que da cuenta de la poca importancia que tiene la orientación política para buena parte de la población colombiana. Se destaca, asimismo, el alto porcentaje de ciudadanos que se definen como «apolíticos» —8.7%—, porcentaje que supera al de los simpatizantes o militantes de izquierda.

Tabla 79. ¿De acuerdo con su posición política usted se considera: de derecha, de izquierda o de centro?



El porcentaje más alto de apolíticos se encuentra entre los testigos de Jehová — 25.5%—, tendencia que confirma la preeminencia que mantiene la huelga social en este movimiento religioso —ver: Tabla 80—. La izquierda goza de mayor acogida entre ateos, agnósticos y entre quienes afirman «creer en Dios pero no en la religión». Si bien, independientemente de la filiación religiosa, la derecha es mayoritaria, es entre católicos y protestantes donde encuentra mayor respaldo. En el seno de todos los NMR — protestantes, adventistas y testigos de Jehová— la izquierda tiene una muy escasa acogida.

Tabla 80. ¿Usted se considera de: derecha, izquierda o centro? / distribución por filiación religiosa



Estas cifras confirman algunas de las tendencias que han señalado estudios recientes sobre el comportamiento político de los colombianos. En primer lugar, da cuenta de la crisis de los partidos políticos, crisis que se agudizó en las últimas décadas del siglo XX, en tanto, la monopolización del campo político por parte de los dos partidos tradicionales —Liberal y Conservador—, perpetuada por medio del Frente Nacional, estuvo acompañada por el desprestigio de la actividad política en general. En el imaginario colombiano, la política partidista se mantiene asociada a la corrupción. La crisis de los partidos políticos se refleja en la posición del 57.4% de los encuestados que no se identificaron con ningún partido —ver: Tabla 75—. La encuesta da cuenta, además, de la ampliación del espectro político, ya que la Constitución de 1991 permitió la entrada al campo político electoral de nuevos movimientos y partidos. Para los propósitos de la presente investigación, se destaca la entrada en escena de los partidos políticos de base confesional, como es el caso de MIRA.

5.1.2 Frecuencia de la participación electoral

Frente a la pregunta «¿Con que frecuencia vota en las elecciones?» más del 20% de los encuestados respondió que «nunca» o «casi nunca» —ver: Tabla 81—. Este dato es confirmado por el alto abstencionismo electoral que ha caracterizado la historia del país. Al discriminar esta información de acuerdo con la filiación religiosa no se observan

diferencias importantes entre católicos y protestantes —ver: Tabla 82—. Así, en la indagación cuantitativa, no hay evidencia para afirmar que la conversión al pentecostalismo esté incentivando prácticas democráticas, por lo menos en lo relacionado con el hábito de acudir a las urnas. En el caso de los demás NMR, el abstencionismo aumenta ostensiblemente. Por ejemplo, el 66.7% de los testigos de Jehová y el 38.9% de los adventistas dicen no participar «nunca» en las elecciones. Por otro lado, son los agnósticos quienes ostentan el porcentaje más alto de participación en las elecciones, fenómeno que parece estar relacionado con el mayor nivel de educación formal que tiene este sector de la población.

Tabla 81 ¿Con que frecuencia vota en las elecciones?

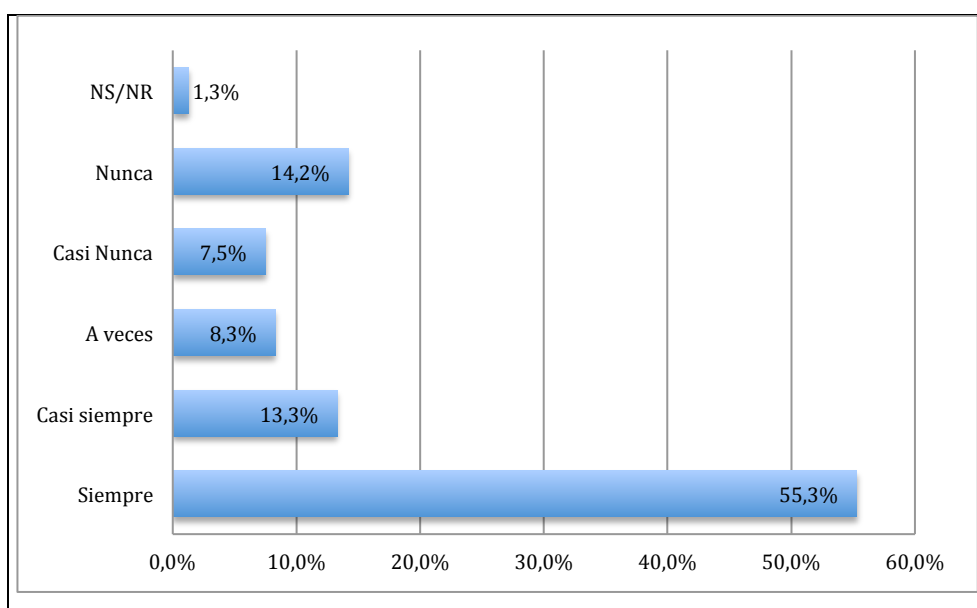
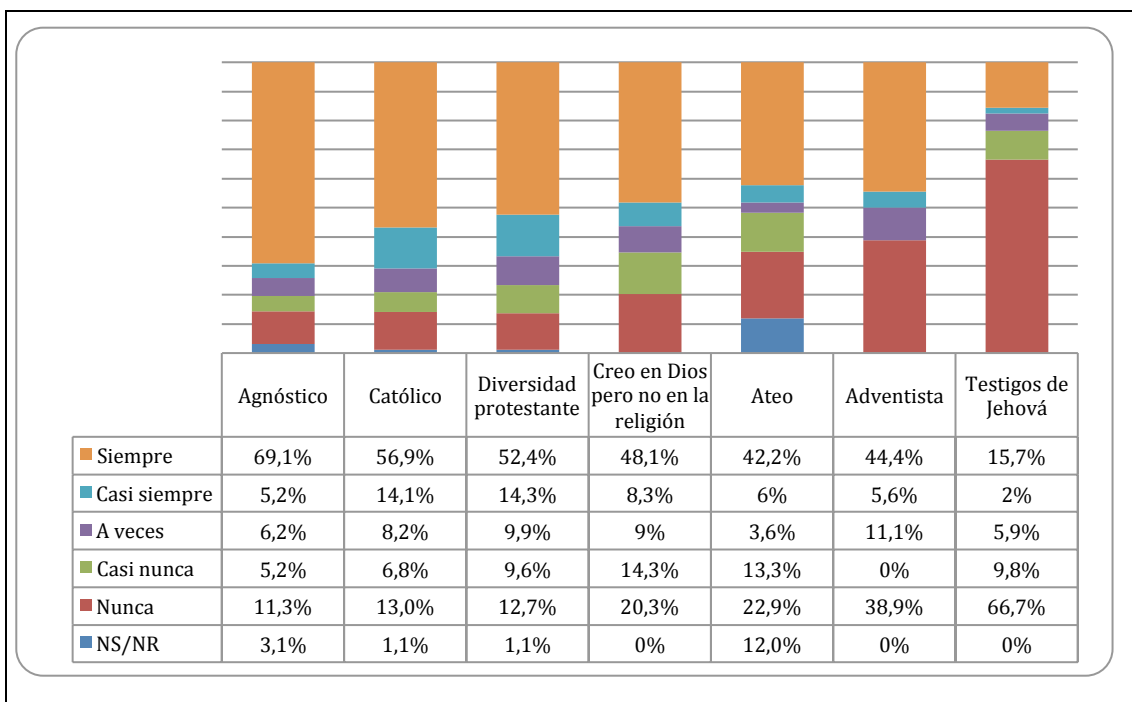


Tabla 82. ¿Con que frecuencia vota en las elecciones? / distribución por filiación religiosa



5.1.3 Influencia de los líderes religiosos sobre el voto

A quienes dijeron ser parte de un grupo religioso —el 27% del total de los encuestados—, se les preguntó: «¿En su grupo religioso le sugieren votar por algún candidato o partido político?» —ver: Tabla 83—; sólo el 5.9% respondió afirmativamente y sólo el 2.7% afirmó haber observado esta práctica ocasionalmente. Al discriminar esta información de acuerdo a la filiación religiosa —ver: Tabla 84—, se observa que es más frecuente entre adventistas y protestantes. Así, si bien el «voto cautivo» o «voto inducido» es una práctica que se observa entre pentecostales y adventistas, los datos no permiten afirmar que constituya una práctica generalizada. Por otro lado, ninguno de los testigos de Jehová ha observado jamás esta práctica en el seno de su organización, información que concuerda con la actitud «apolítica» de este movimiento religioso.

Tabla 83. ¿En su grupo religioso le sugieren votar por algún candidato o partido político?

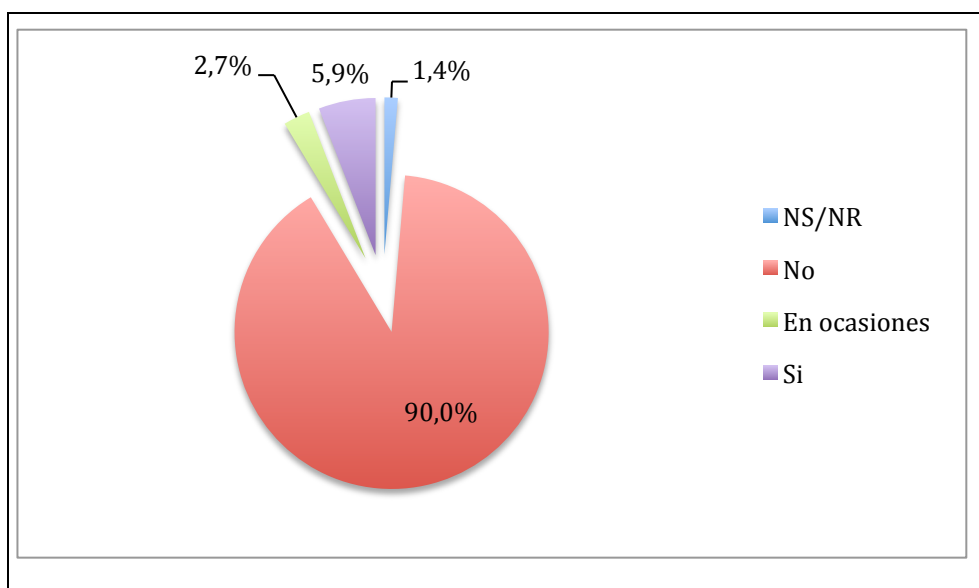
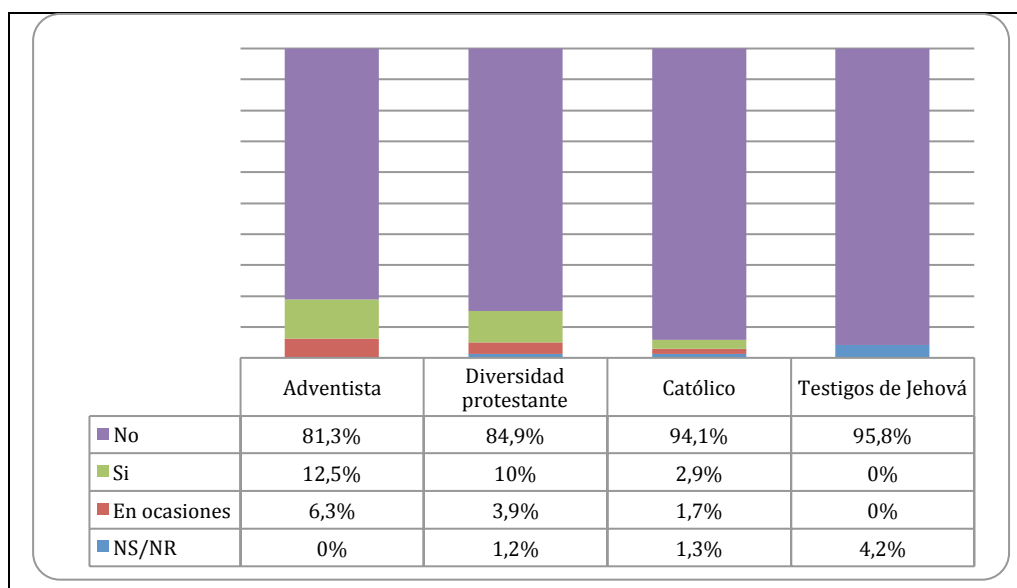


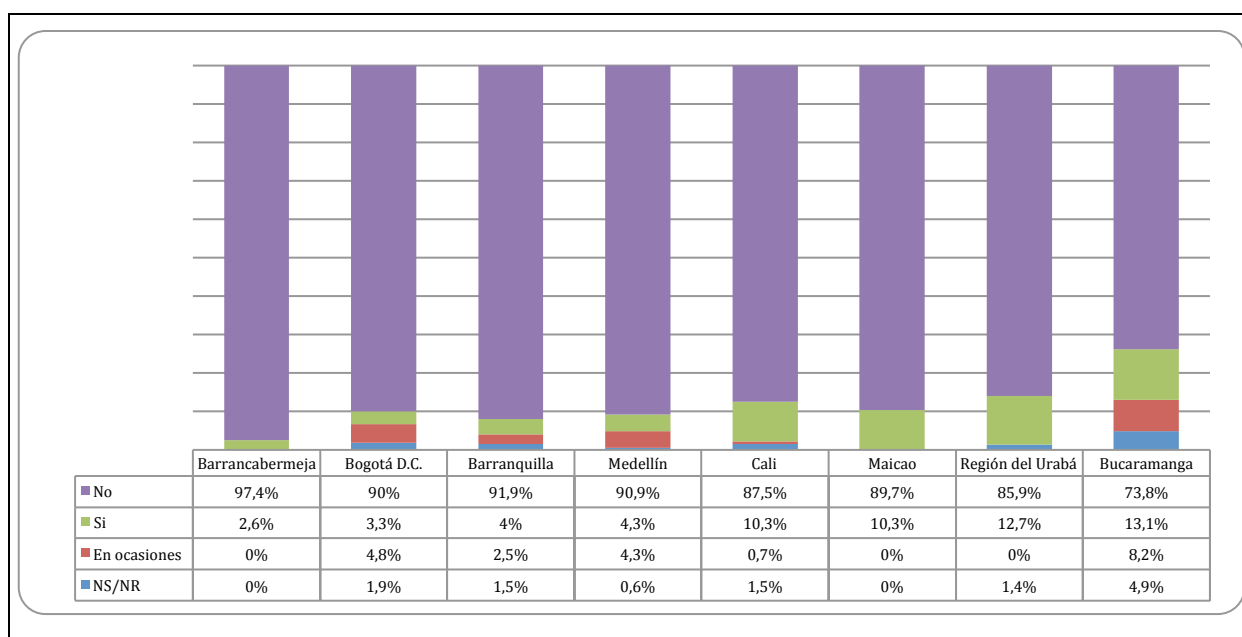
Tabla 84. ¿En su grupo religioso le sugieren votar por algún candidato o partido político? / distribución por filiación religiosa



Tal y como se puede observar en la Tabla 85, la práctica de pastores y líderes religiosos de inducir el voto de sus fieles aumenta: 1) en la regiones rurales, como la región del Urabá; 2) en las pequeñas ciudades, como Maicao; 3) y en las ciudades donde el pentecostalismo es más fuerte, como Cali, Maicao y Bucaramanga. La única excepción a estas tendencias la representa la ciudad de Barrancabermeja. Si bien esta ciudad cuenta con el porcentaje más alto de protestantes entre las ciudades encuestadas —

27%—, Barrancabermeja se mantiene hasta hoy bajo la amenaza de grupos armados al margen de la ley, especialmente de grupos paramilitares de derecha y de bandas criminales emergentes. Como ya se anotó, en las regiones donde subsisten este tipo de amenaza, los pastores pentecostales y líderes religiosos prefieren no intervenir en asuntos electorales por razones de seguridad, por lo cual generalmente se declaran «apolíticos».

Tabla 85. ¿En su grupo religioso le sugieren votar por algún candidato o partido político? / distribución por ciudad o región



El «voto cautivo» se observa con mayor frecuencia en los estratos socioeconómicos bajos y entre la población con menores niveles de educación formal —ver: Tabla 86 y Tabla 87—. De lo anterior se infiere que los líderes religiosos de tipo carismático que atienden los estratos socioeconómicos bajos intentan con mayor frecuencia inducir el voto de sus fieles. De acuerdo a las entrevistas realizadas, en los sectores sociales excluidos políticos profesionales o caciques electorales ofrecen prebendas y favores a los pastores a cambio de que estos induzcan el voto de sus fieles —estas prebendas van desde puestos en el aparato burocrático del Estado, hasta materiales de construcción para sus templos, o computadores personales—. Esta práctica clientelista se observa de forma generalizada en los estratos sociales excluidos en todo el país, es decir, no tiene como objetivo exclusivo las comunidades pentecostales.

Tabla 86. En su grupo religioso le sugieren votar por algún candidato o partido político? / distribución por estrato

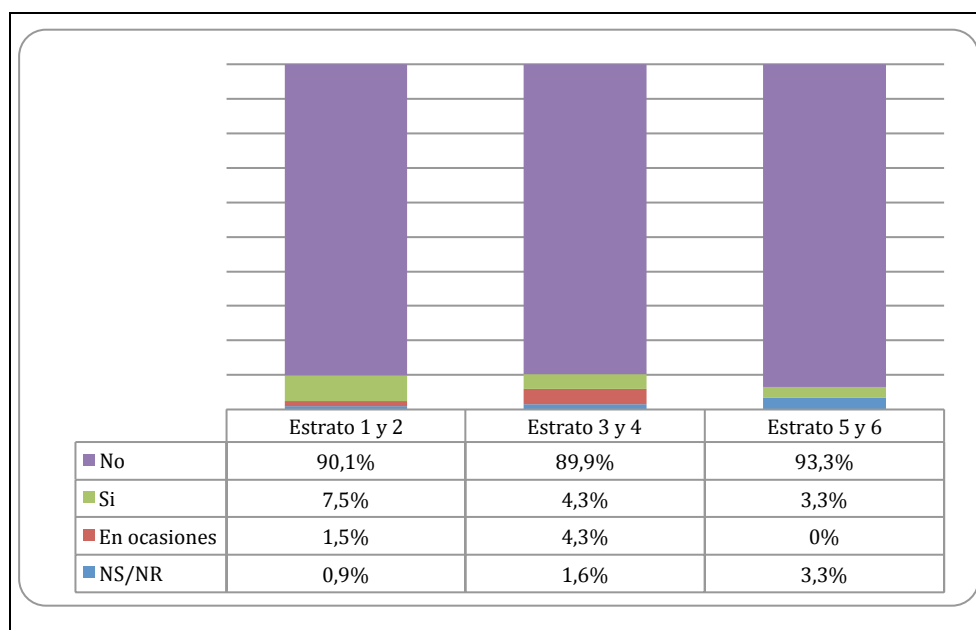


Tabla 87. ¿En su grupo religioso le sugieren votar por algún candidato o partido político? / distribución por nivel educativo



A quienes hacen parte de un grupo religioso se les pregunta: «de acuerdo a su percepción ¿Los miembros de su grupo religioso comparten las orientaciones políticas de su pastor o líder? » —ver: Tabla 88—. El 19.7% respondió que «todos» o «la mayoría» de los miembros de su grupo religioso comparten las orientaciones políticas

de su líder. Al discriminar esta información por la filiación religiosa —ver: Tabla 89—, se observa que la identificación de los fieles con las ideas políticas de sus pastores es más frecuente entre protestantes y adventistas. Así, el 31.3% de los adventistas y el 26.4% de los protestantes dijeron haber observado este tipo de identificación en el seno de sus grupos religiosos. Esto concuerda con la mayor frecuencia del voto inducido en estos movimientos religiosos. Sin embargo, este tipo de identificación no es exclusiva de los NMR, ya que el 14.3% de los católicos que mantienen membresía en una parroquia afirman que «todos» o «la mayoría» de sus pares se identifican con las posturas políticas del respectivo sacerdote —ver: Tabla 89—.

Tabla 88. ¿Los miembros de su grupo religioso comparten las orientaciones políticas de su pastor o líder?

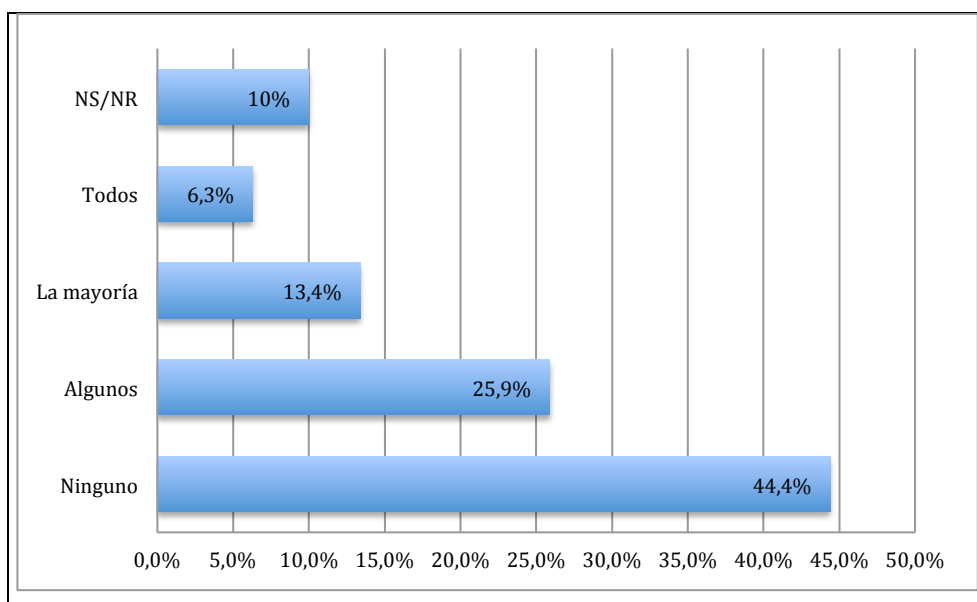
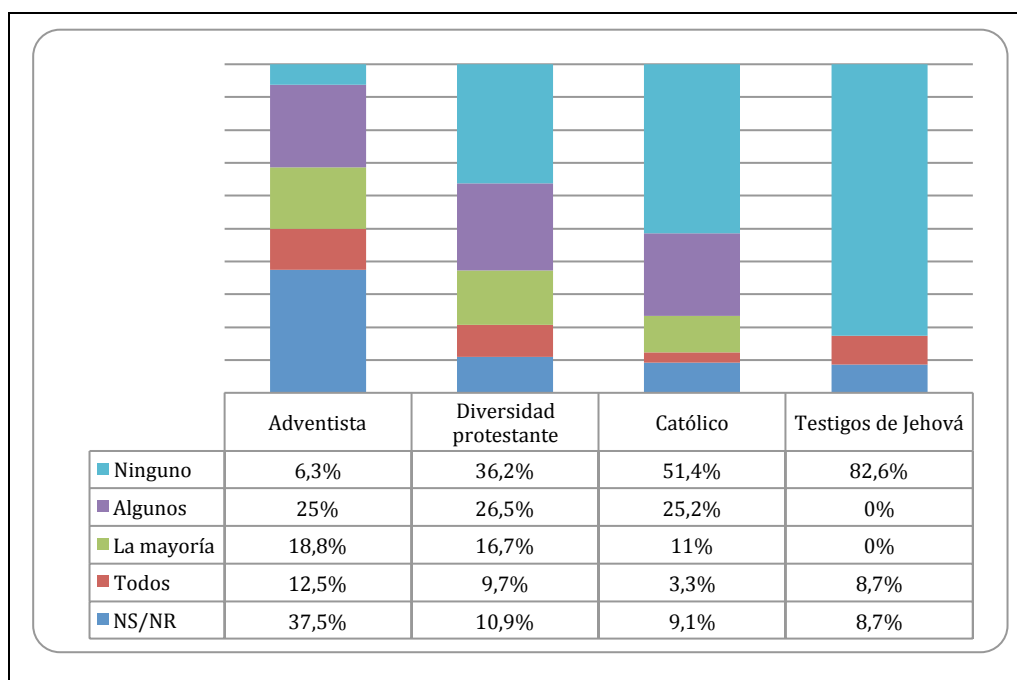


Tabla 89. ¿Los miembros de su grupo religioso comparten las orientaciones políticas de su pastor o líder? / distribución por filiación religiosa



5.2 EL INGRESO DE LOS PENTECOSTALES AL CAMPO POLÍTICO

Durante la mayor parte del siglo XX, el movimiento pentecostal colombiano no mostró mayor interés por participar en la política electoral, actitud que puede explicarse por diversos factores, entre los que se destacan: 1) el carácter dominante de la huelga social en el seno del pentecostalismo; 2) el anticomunismo del protestantismo colombiano, actitud que fue heredada por los pentecostales; 3) la escasa educación formal de la mayoría de los miembros de las comunidades pentecostales.

1) Como ya se ha señalado, las primeras comunidades pentecostales enfatizaron la salvación para la otra vida y la separación categórica entre iglesia y mundo. Para los pentecostales, la política se ubica en la esfera mundana y se asocia, además, con el engaño, la mentira y la corrupción. Por lo cual ha constituido siempre una potencial fuente de contaminación. En general, los primeros pentecostales se declararon apolíticos y defendieron la separación entre las esferas política y religiosa, aunque por motivos diferentes a los esgrimidos por el protestantismo histórico. Los protestantes históricos —en afinidad con los principios liberales— han promovido valores como el individualismo y la autonomía del sujeto, y han incentivado a sus fieles a participar en

las contiendas electorales.⁷²⁹ Además, en términos generales, han evitado hacer proselitismo político desde los pulpitos.

Por otra parte, las primeras comunidades pentecostales enfatizaron la inminencia «del fin de los tiempos» y «del retorno de Jesucristo», discurso funcional a la huelga social, ya que no se justifica invertir esfuerzos en transformar un sistema social a punto de colapsar. En tanto práctica generalizada, este discurso se mantuvo hasta por lo menos el final de la Guerra Fría. Sin embargo, el pentecostalismo rural y algunas organizaciones pentecostales multitudinarias, como el Movimiento Misionero Mundial y la Iglesia Pentecostal Unida de Colombia, mantienen hasta hoy este énfasis doctrinal.

Asimismo, los pentecostales consideran que todos los problemas, incluyendo los problemas sociales, pueden resolverse por medio de una «intervención divina» de tipo sobrenatural. Hasta hoy, una parte del movimiento pentecostal, particularmente las versiones más mágicas del pentecostalismo, creen que los problemas nacionales — como la violencia, la pobreza, la corrupción y el desempleo— son consecuencia de la intervención de demonios que «desde los aires» controlan el territorio colombiano. De acuerdo a esta creencia, la «acción política» de algunas comunidades pentecostales se basa en la «guerra espiritual»: ahuyentar o expulsar los demonios para así «liberar la nación».

Hasta principios de los años 1990, una dinámica religiosa dominada por la inminencia «del fin de los tiempos» y por la «guerra espiritual» le impidió al pentecostalismo constituirse en un movimiento político contestatario. Por el contrario, lo llevó a asumir una ética del quietismo y de la resignación, acompañada por la apatía respecto a los mecanismos de participación política. Por consiguiente, los pentecostales se autoexcluyeron del campo de la política electoral —«huelga social»—. Al mismo tiempo que confiaban en Dios, desconfiaban de la política.⁷³⁰

2) Los misioneros norteamericanos de las diversas vertientes protestantes predicaron una actitud anticomunista, especialmente condenaron el socialismo soviético en virtud

⁷²⁹ BASTIAN, Jean-Pierre. *La mutación religiosa en América Latina: para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997, pp. 156-157.

⁷³⁰ MEJÍA, Clara, ÁLVAREZ, José Roberto, et al. *Pentecostales: aproximación a su identidad en el área metropolitana de Medellín*, 2001. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2002, Unpublished. ARBOLEDA, Carlos. *Pentecostalismo en Medellín*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2003, Unpublished, pp. 33.

de su carácter ateo. Todas las organizaciones pentecostales, tanto las misiones extranjeras, como el pentecostalismo endógeno, heredaron esta actitud. Por lo cual empezaron a sospechar de toda oferta religiosa que enfatizara la «responsabilidad social», específicamente, rechazaron la teología de la liberación y los movimientos afines a ésta. Los evangélicos, en general, consideran que por medio de la conversión y el cambio que ésta acarrea en la conducta individual es posible una transformación social.⁷³¹ Luis Palau, el más importante predicador evangélico de habla hispana en la segunda mitad del siglo XX, lo expresó en los siguientes términos:

Algunos ofrecen servicios voluntarios, otros impulsan revoluciones marxistas. Pero la única forma de cambiar verdaderamente a una nación para bien es guiar a las masas populares a comprometer sus vidas con Jesucristo. [...] Si pudiéramos eliminar la infidelidad y la inmoralidad en América Latina, podríamos cortar la pobreza por la mitad en una generación. [...] Sí un hombre renuncia a la inmoralidad con las mujeres, renuncia a emborracharse y todo el desperdicio que va con esto, y deja de apostar, sólo allí estaría ahorrando gran cantidad de su salario. [...] La numerosa clase media emergente [en el protestantismo latinoamericano] fue convertida siendo pobre y a través de la industria, de la honestidad y la justicia, alcanzó el estilo de vida educado y razonable que se conoce como clase media. Pienso que ésta es la respuesta bíblica. [...] Considere los países en los que usted no necesita temer a la policía secreta, en donde se puede esperar justicia con base en la ley, en donde los militares están bajo la guía del pueblo y no oprimiéndolo, en donde se valora la educación, en donde la prensa es relativamente libre. Casi todas aquellas naciones han experimentado despertares espirituales que han alcanzado al nivel local de la sociedad.⁷³²

Moreno (2009) describe así la actitud de los evangélicos en los años 1970:

El optimismo evangelístico de unos y el pesimismo escatológico de otros [ante la inminencia del fin del mundo] se combinó en una actitud que consideraba casi inútil cualquier esfuerzo para reformar o cambiar la sociedad, y en un imperativo el evangelizarla para prepararse hasta la venida de Cristo.⁷³³

⁷³¹ MARTIN, David. *Pentecostalism: The World Their Parish*. Cornwall: Blackwell Publishing, 2002, p. 96.

⁷³² «Luis Palau: Evangelist to Three Worlds», *Christianity Today*, 20 de mayo de 1983. Luis Palau, «The Gospel's Social Impact», *Briefing* (Portland, Oregon: Cruzada Luis Palau), verano de 1984, pp. 14-16. Citado por: STOLL, David. *¿América Latina se vuelve protestante? Las políticas del crecimiento evangélico*. Quito: Abya-Yala, 1993, pp. 14-15.

⁷³³ MORENO, Pablo. «Panorama general sobre la acción social de las iglesias evangélicas en Colombia 1990 - 2005». En: MORENO, Pablo (Dir.). *La acción social de las iglesias evangélicas en Colombia*. Bogotá: CEDECOL, 2009, p. 23.

3) Por último, en tanto en sus inicios el pentecostalismo estuvo dedicado a alcanzar exclusivamente las clases populares y los sectores excluidos, la mayoría de sus líderes tenía una precaria formación académica. Esto se constituyó en un obstáculo para que en su seno se consolidasen iniciativas de organización política. En general, los pastores pentecostales se autoexcluyeron del campo político colombiano hasta finales de los años 1980.

A finales de los años 1980 y principios de los 90, el pentecostalismo emerge como una nueva fuerza política en Colombia ¿Cómo se puede explicar este cambio? Un primer factor a considerar es el crecimiento del pentecostalismo urbano, y especialmente de las versiones pentecostales que pretenden alcanzar los estratos sociales medios y los sectores profesionales. Según el Programa Latinoamericano de Estudios Sociorreligiosos (PROLADES), sólo hasta finales de los años 1980 y principios de los 1990, el porcentaje de protestantes en Colombia superó la barrera del 3% de la población.⁷³⁴ En otras palabras, sólo entonces el movimiento pentecostal comenzó a constituirse en un caudal electoral significativo.

Por otro lado, tal y como ya se ha señalado, las nuevas versiones pentecostales urbanas están orientadas hacia este mundo, no enfatizan la salvación para la otra vida, ni el retorno inminente de Jesucristo. Por el contrario, afirman que tanto la prosperidad económica como el poder político son aspiraciones legítimas de «los hijos de Dios». Por lo tanto, no condenan la política, sino que animan a los fieles a participar en ella como parte de su misión de «establecer el reino de Dios en la tierra». Esta nueva actitud de los pentecostales se puede expresar como el tránsito de «la huelga social» a la «teología de la prosperidad». Un ejemplo de esta nueva actitud se puede observar en la plataforma ideológica del partido político pentecostal PACTO —Partido Cristiano de Transformación y Orden—.

[...] como Pueblo de Dios, somos llamados a influenciar el mundo, a ejercer gobierno en todas las naciones. Somos llamados a ser pioneros e innovadores; a no ser contados entre la multitud, sino a diseñar e innovar. [...] Como herederos de Dios, estamos llamados a ser gobernantes y a poner nuestro conocimiento al servicio de Dios, para así afectar una sociedad que ve en los cristianos la respuesta a todas sus preguntas.⁷³⁵

⁷³⁴ Población protestante y porcentaje de protestantes estimados por PROLADES. Disponible en: <<http://www.prolades.com/cra/regions/sam/col/colombia.pdf>> (23 de enero de 2010).

⁷³⁵ Disponible en: <<http://www.pactionacion.org/teismo.html>> (1 de febrero de 2010).

Entre los principales promotores de este tipo de pentecostalismo en Colombia se destacan los esposos César Castellanos y Claudia Rodríguez de Castellanos, fundadores de la Misión Carismática Internacional (1983).⁷³⁶ Los esposos Castellanos han logrado convencer a sus seguidores de la necesidad de ingresar al campo político para «cristianizar la política», es decir, para «arrebatarse al diablo» el control del poder político.

La participación política de los pentecostales no ha tenido la intención de modificar las estructuras sociales. Los pentecostales siguen considerando que el cambio social es producto de la conversión masiva, y de la creciente participación de «convertidos genuinos» en los cargos de poder. En otras palabras, para los pentecostales las esperanzas de un mejor porvenir social se afianzan en la posibilidad de posicionar convertidos que gobiernen con base en sus convicciones evangélicas. Desde este punto de vista, los mejores gobernantes son aquellos que viven «según los principios de Dios y de la Biblia» —«que guardan el buen testimonio»— y que tienen como objetivo transformar la sociedad a partir de estos principios.⁷³⁷ Tal y como se puede observar en la plataforma ideológica del partido de base pentecostal MIRA —Movimiento Independiente de Renovación Absoluta—: «El miralismo se dirige a formar una realidad diferente a partir del cambio en el ser humano. La integridad, el buen ejemplo, y la permanente búsqueda de la dignidad humana y del bien común, marcan esta ideología llevada a la práctica».⁷³⁸

Este cambio de actitud de los pentecostales urbanos coincidió con la consolidación de megaciglesias que pueden actuar como fuerzas electorales disciplinadas bajo la dirección de un líder carismático. Los esposos Castellanos fueron los primeros en adquirir conciencia del capital político que representa la multitudinaria organización religiosa que dirigen. Con el propósito de reconvertir la fidelidad de sus seguidores en votos, crearon el Partido Nacional Cristiano (PNC) (1989-2006). Por medio de éste, Claudia

⁷³⁶ Ver el apartado: [4.1.1. Las megaciglesias en Colombia](#).

⁷³⁷ MURILLO, Erika. Política y religión: el caso del Movimiento Compromiso Cívico Cristiano por la Comunidad C4. Monografía en sociología, Universidad Nacional de Colombia, 2005, p. 38.

⁷³⁸ Disponible en:

<http://www.webmira.org/movimiento/index.php?option=com_content&view=article&id=752&Itemid=265> (27 de agosto de 2010).

Rodríguez de Castellanos se presentó como candidata al concejo de Bogotá en 1989 y a la presidencia de la República en 1990.

La aspiración de Rodríguez de Castellanos de llegar a la presidencia de la República tuvo lugar en la coyuntura propiciada por la desmovilización del grupo guerrillero M-19, desmovilización que se pactó bajo el compromiso de que el gobierno garantizara la participación del M-19 en las elecciones presidenciales. Esta excepción obligó al gobierno a flexibilizar los requisitos necesarios para las candidaturas presidenciales, dando lugar a una situación caracterizada por una gran cantidad de nuevos movimientos políticos. En tanto carecía de opción reales para llegar a la presidencia, la principal motivación de Rodríguez de Castellanos de presentarse a las elecciones presidenciales fue ampliar la visibilidad mediática de su organización religiosa, aprovechando para este propósito los espacios en los medios masivos de comunicación que el gobierno otorgó a cada uno de los candidatos presidenciales.

Como ya se ha observado, el pentecostalismo es un movimiento que se caracteriza por su constante fragmentación. Los líderes pentecostales emergentes compiten entre sí por monopolizar la autoridad religiosa sobre la mayor cantidad de adeptos. Si bien, para la época en que nace el PNC se consideraba viable la consolidación de un único partido político «evangélico», la rivalidad entre los líderes religiosos emergentes obstaculizó este proyecto. Los esposos Castellanos consideraban que todas las demás organizaciones evangélicas debían apoyar su movimiento, argumentaban que ellos lideraban la congregación pentecostal más grande del país y que habían sido pioneros en la iniciativa de incursionar al campo político electoral. De hecho, un sector de la población evangélica apoyó a Claudia Rodríguez de Castellanos en su aspiración a la presidencia de la República (1990), cuando obtuvo 33.645 votos,⁷³⁹ cifra que supera ampliamente la membresía que tenía en ese momento la Misión Carismática Internacional. Sin embargo, otros sectores evangélicos cuestionaban la autoridad de los Castellanos y su legitimidad para liderar un único partido político evangélico, consideraban que debía consolidarse un nuevo partido político de carácter «interdenominacional». Esta fue la iniciativa defendida por el Consejo Evangélico de Colombia (CEDECOL), que obtuvo eco en la coyuntura propiciada por la convocatoria a la Asamblea Nacional Constituyente de 1991.

⁷³⁹ CEPEDA VAN HOUTEN, Álvaro. *Clientelismo y fe: dinámicas políticas del pentecostalismo en Colombia*. Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2007, p. 167.

5.3 LA CONSTITUCIÓN DE 1991

Al mismo tiempo que se gestaba el proceso de pluralización religiosa, el país era testigo de la erosión del modelo político bipartidista. En las décadas de 1970 y 1980, este procesos se expresó en un amplio abstencionismo electoral, y en la creciente presión ejercida por los distintos grupos guerrilleros —FARC, ELN, EPL, PRT, M-19 y Quintín Lame—. Las nuevas fuerzas políticas luchaban por ampliar los espacios de participación en el poder. Este proceso desembocó en la convocatoria a una Asamblea Nacional Constituyente (1991) con el objetivo de redactar una nueva constitución.

Las minorías religiosas vieron en esta convocatoria una oportunidad para manifestar su inconformidad frente a la Constitución de 1886. Entre otras cosas reclamaban: el «derecho a la libertad religiosa y de cultos», la posibilidad de acceder a los privilegios que el Estado le otorga a la Iglesia católica, y la oportunidad para cambiar el estatus de «ciudadanos de segunda categoría» y gozar del mismo trato y de los mismos derechos que el Estado reconocía a los ciudadanos católicos. Por lo tanto, esta coyuntura dio pie a un evento inédito: la unidad de las minorías evangélicas para presentarse como un solo bloque a la Asamblea Nacional Constituyente. Este proceso fue liderado por CEDECOL, y contó con el apoyo de la totalidad del protestantismo colombiano, incluyendo: el protestantismo histórico, los adventistas, el movimiento pentecostal y el pentecostalismo unitario; que se organizaron alrededor del Movimiento Unión Cristiana (MUC) (1991). Así, la lucha por la libertad religiosa se constituyó en el único ideal capaz de imponerse sobre las disputas propias de los intereses personales de los líderes pentecostales, siendo —hasta hoy— la única iniciativa electoral exitosa concertada entre las minorías religiosas.

Al final, se acordó una coalición entre el Movimiento Unión Cristiana (MUC) y el Partido Nacional Cristiano (PNC) para participar con una lista unida en las votaciones programadas para elegir los miembros de la Asamblea Nacional Constituyente. Esta lista estuvo encabezada por el presbiteriano Jaime Ortiz Hurtado, profesor del Seminario Evangélico de Medellín, y por Arturo Mejía Borda, quien constituía la cuota política del PNC. Estos dos representantes fueron elegidos con 115.201 votos,⁷⁴⁰ cifra que hizo del MUC la «sorpresa» de estos comicios, puesto que hasta ese momento

⁷⁴⁰ HELMSDORF, Daniela. «Participación política evangélica en Colombia (1990-1994)». *Historia crítica*, 1996, n° 12, pp. 79-84.

ningún sector social había considerado que «los evangélicos» podrían constituirse en una fuerza política.

Sobre el debate alrededor de la libertad religiosa en el seno de la Asamblea Constituyente, Munévar —asesor jurídico y cofundador del MUC— comenta que la oposición a la libertad religiosa y de cultos provino, como era de esperarse, de los miembros del Partido Conservador liderados por el expresidente Misael Pastrana. A favor de la libertad religiosa se manifestaron, además de los representantes del MUC, los miembros la Alianza Democrática M-19, los liberales independientes e, incluso, los miembros del Movimiento de Salvación Nacional, movimiento liderado por el conservador Álvaro Gómez. El debate más álgido tuvo lugar alrededor de la conveniencia de incluir el nombre de Dios en el preámbulo de la nueva Constitución, iniciativa que tanto católicos como protestantes consideraban conveniente, sin embargo, a la que se oponían los representantes indígenas, argumentando que el Dios que invoca la Constitución es el Dios de los cristianos y que, por lo tanto, mantener el nombre de Dios en la Constitución implica una forma de discriminación a las creencias ancestrales y a las divinidades indígenas.⁷⁴¹

A diferencia de la Constitución de 1886, la Constitución de 1991 establece la libertad de conciencia y de culto, y la separación Iglesia-Estado. Por lo tanto, representa una actitud más moderna del Estado colombiano en asuntos religiosos.

Artículo 18. Se garantiza la libertad de conciencia. Nadie será molestado por razón de sus convicciones o creencias ni compelido a revelarlas ni obligado a actuar contra su conciencia.

Artículo 19. Se garantiza la libertad de cultos. Toda persona tiene derecho a profesar libremente su religión y a difundirla en forma individual o colectiva. Todas las confesiones religiosas e iglesias son igualmente libres ante la ley.⁷⁴²

La Asamblea Nacional Constituyente derogó el mandato del Congreso vigente. Por lo cual, el gobierno convocó a nuevas elecciones parlamentarias (1991). El MUC presentó los nombres de Viviane Morales para la Cámara de Representantes por Bogotá y de Fernando Mendoza para el Senado. Los dos resultaron electos con una votación de

⁷⁴¹ Entrevista a Jorge Munévar (27 de junio de 2007) abogado, cofundador del Partido Nacional Cristiano y del Movimiento Unión Cristiana. En: CEPEDA VAN HOUTEN, Álvaro. *Clientelismo y fe: dinámicas políticas del pentecostalismo en Colombia*. Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2007, pp. 246-248.

⁷⁴² Constitución Política de Colombia (1991) [en línea]. Disponible en: <<http://web.presidencia.gov.co/constitucion/index.pdf>> (23 de marzo de 2011).

17.581 y 67.882 votos respectivamente. Al mismo tiempo, se reactivó la actividad política de la familia Castellanos por medio del PNC. Claudia Rodríguez de Castellanos obtuvo una curul en el Senado con 27.296 votos y llegó a presidir la Comisión de Derechos Humanos.⁷⁴³

Para dar continuidad a lo logrado por medio de la Asamblea Constituyente, los líderes evangélicos confiaron a Viviane Morales la redacción y trámite de la Ley Estatutaria de Libertad Religiosa —Ley 133 de 1994—, que permitió que privilegios exclusivos de la Iglesia católica, como por ejemplo, la exención de impuestos que gozan los lugares de culto, fueran extendidos a las demás confesiones religiosas. Esta Ley permitió, además, la firma de convenios de derecho público entre el Estado y las confesiones religiosas reconocidas por éste. Estos convenios buscan regular la actividad religiosa en temas como: los efectos civiles de los matrimonios religiosos, la educación religiosa, y la asistencia religiosa en las diferentes instituciones del Estado por medio de capellanías o instituciones similares.⁷⁴⁴

Desde la entrada en vigencia de la Ley de Libertad Religiosa sólo se ha firmado un convenio de esta naturaleza: el «Convenio de Derecho Público Interno número 1 de 1997, entre el Estado colombiano y algunas Entidades Religiosas Cristianas no Católicas»; conocido popularmente como el «concordato evangélico» o el «concordatico», ya que todas las organizaciones religiosas firmantes pertenecen al movimiento evangélico —a excepción de la Iglesia Adventista del Séptimo Día— y la gran mayoría son pentecostales.⁷⁴⁵ Este Convenio fue suscrito en el período presidencial

⁷⁴³ Registraduría Nacional del Estado Civil. República de Colombia. Libros: Elecciones Congreso de la República 1991, Tomo 1, pp. 24-56. Citado por: CUERVO, Ivón Natalia. Participación política femenina en el Movimiento Unión Cristiana y el Partido Nacional Cristiano Colombia 1991 – 2005. Monografía en sociología, Universidad Nacional de Colombia, 2007, pp. 111.

⁷⁴⁴ MARTÍNEZ NIETO, Leydi. «De los límites a las restricciones ilegales del derecho a la libertad religiosa en Colombia: ¿una política de Estado no declarada?». En: GONZÁLEZ, Andrés (Comp.). *Diversidad y dinámicas del cristianismo en América Latina*. Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2007, p. 180.

⁷⁴⁵ Este convenio fue suscrito con las siguientes entidades cristianas no católicas: «Concilio de las Asambleas de Dios de Colombia, representada por el señor Efraín Sinisterra Valencia, a ésta pertenece la Iglesia Comunidad Cristiana Manantial de Vida Eterna; Iglesia Cruzada Cristiana, representada por el señor José Vicente Fique López; Iglesia Cristiana Cuadrangular, representada por el señor Rafael Gustavo Pérez López; Iglesia de Dios en Colombia, representada por el señor Héctor Manuel Martínez Villamil;

de Ernesto Samper, y favoreció a las entidades religiosas que lo firmaron con el reconocimiento de una serie de derechos que antes eran exclusivos de la Iglesia católica, como: el reconocimiento de los efectos civiles de sus ritos matrimoniales, la posibilidad de impartir su doctrina religiosa en establecimientos educativos del Estado, la posibilidad de contar con capellanes que atiendan «a los miembros de la Fuerza Pública y a las personas que ingresen a centros educativos, hospitalarios, asistenciales y carcelarios del Estado que la soliciten».⁷⁴⁶ Estos derechos le han sido negados a las minorías religiosas que no firmaron el citado convenio, entre éstas se encuentran los mormones y los testigos de Jehová.

Con la intención de quebrar el bipartidismo que había impedido la participación en el poder de otras fuerzas políticas, la Constitución de 1991 redujo los requisitos necesarios para la creación de partidos políticos. Los caciques electorales pronto se dieron cuenta que entre más listas presentaran en las elecciones parlamentarias menos votos se requerían para alcanzar una curul en el Congreso. La consecuencia obvia fue la «atomización» de los partidos políticos tradicionales, y la proliferación de agrupaciones políticas «independientes» que actuaban como «microempresas electorales». El Consejo Nacional Electoral llegó a reconocer personería jurídica a 75 partidos políticos.⁷⁴⁷ Esta situación favoreció la consolidación de nuevos partidos de base pentecostal. Entre estos se destacan: el Compromiso Cívico Cristiano por la Comunidad (C4), fundado en 1992 por iniciativa de la familia Chamorro, familia que lidera la Cruzada Estudiantil y

Casa sobre la Roca-Iglesia Cristiana Integral, representada por el señor Darío Silva Silva; Iglesia Pentecostal Unida de Colombia, representada por el señor Reynel Antonio Galvis Rueda; Denominación Misión Panamericana de Colombia, representada por el señor Carlos Julio Moreno; Iglesia de Dios Pentecostal Movimiento Internacional en Colombia, representada por el señor Álvaro Biojó; Iglesia Adventista del Séptimo Día de Colombia, representada por el señor Bernardo Rodríguez Triviño; Iglesia Wesleyana, representada por el señor Juan de la Cruz Piñeros; Iglesia Cristiana de Puente Largo, representada por el señor Rafael Josué Reyes Arévalo; Federación Consejo Evangélico de Colombia, Cedecol, representada por el señor Guillermo Triana.» Decreto 354 de 1998 Ministerio del Interior. Por el cual se aprueba el Convenio de Derecho Público Interno número 1 de 1997, entre el Estado colombiano y algunas Entidades Religiosas Cristianas no Católicas. Diario Oficial No 43.245, del 25 de febrero de 1998.

⁷⁴⁶ *Ibíd.* (Decreto 354 de 1998 Ministerio del Interior / 25 de febrero de 1998).

⁷⁴⁷ CEPEDA VAN HOUTEN, Álvaro. «Pentecostales reforma política y elecciones: análisis comparativo de las elecciones 2002-2006». En: GONZÁLEZ, Andrés (Comp.). *Diversidad y dinámicas del cristianismo en América Latina*. Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2007, pp. 207-208.

Profesional de Colombia; y el Movimiento Independiente de Renovación Absoluta (MIRA), fundado en 2002, por iniciativa de la familia Moreno Piraquive, que dirige la Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional. Así, todos los partidos de base pentecostal —a excepción del MUC— han girado en torno a un líder carismático que ha delegado el poder político en alguno de los miembros de su familia.

Frente a la iniciativa política de los evangélicos, los sectores católicos intransigentes reaccionaron organizando el movimiento Laicos por Colombia, movimiento liderado por Carlos Corsi Otalora, quien logró una curul en la Asamblea Nacional Constituyente y fue senador por tres periodos consecutivos (1991-2002). En 2002, Corsi Otalora no alcanzó la votación necesaria para conservar su curul, por lo cual Laicos por Colombia perdió su personería jurídica. Actualmente, Laicos por Colombia se define como «un movimiento socio-político que tiene el carisma de evangelizar la política».⁷⁴⁸ Si bien, este movimiento se inscribe en la clásica actitud intolerante del integrismo católico, tiene como principal bandera la defensa de la moral católica. Por lo tanto, en la práctica, más que oponerse a la gestión de los pentecostales en el Congreso, ha defendido una agenda política que mantiene múltiples afinidades con estos, en temas como la oposición a la legalización del aborto, de la eutanasia y del matrimonio entre homosexuales.⁷⁴⁹

Por otra parte, el episcopado en pleno rechazó categóricamente la sentencia dictada por la Corte Constitucional que declaraba inconstitucionales buena parte de los artículos del Concordato vigente entre el Estado colombiano y la Santa Sede.⁷⁵⁰ Gracias a la presión política de la Iglesia católica, el Concordato se mantuvo vigente, con la adición de algunas modificaciones menores.⁷⁵¹ De esta manera, la Iglesia católica logró conservar

⁷⁴⁸ Disponible en: <<http://www.laicosporcolombia.org/sobre-nosotros>> (28 de enero de 2011).

⁷⁴⁹ Disponible en: <<http://www.laicosporcolombia.org/component/content/article/11/31-carlos-corsi-otalora>> (28 de enero de 2011).

⁷⁵⁰ GONZÁLEZ, Fernán. *Poderes enfrentados. Iglesia y Estado en Colombia*. Bogotá: CINEP, 1997, p. 357.

⁷⁵¹ Acuerdo de 20 de noviembre de 1992 entre la Santa Sede y la República de Colombia, con el cual se introducen modificaciones al Concordato de 12 de julio de 1973 [en línea]. Disponible en: <<http://books.google.com/books?id=SKuZJ8QkA54C&pg=PA343&lpg=PA343&dq=concordato+en+colombia&source=bl&ots=E0jlxeVLFA&sig=A1jfZGFw4Pwp0K38FIXmji8xB7I&hl=es&ei=y0AsTbXKK>>

diversos privilegios frente a sus competidores en temas fundamentales del debate público, como por ejemplo, el adoctrinamiento católico a través de las clases de religión que se imparten en los colegios del Estado.

5.4 ¿QUE TAN PLURALISTA ES LA CONSTITUCIÓN DE 1991?

La participación política de los pentecostales no se propone como meta la completa separación entre los poderes político y religioso, ni cuestiona la alianza histórica entre la Iglesia católica y el poder político. Más bien, expresa la añoranza de ese poder. En otras palabras, la participación política de los pentecostales busca, por la vía electoral y por la vía de la presión política, acceder a los mismos privilegios que ha tenido históricamente la Iglesia católica. Un ejemplo al respecto es la Ley de Libertad Religiosa —Ley 133 de 1994—, cuya única intención es ampliar los privilegios de la Iglesia católica a los demás movimientos cristianos. En consecuencia, termina trasladando los mecanismos de discriminación hacia otras minorías religiosas. En su artículo quinto presenta una definición de religión que excluye la religiosidad popular, las religiones indígenas e, incluso, las prácticas mágicas tan comunes en el pentecostalismo.

Artículo 5. No se incluyen dentro del ámbito de aplicación de la presente Ley las actividades relacionadas con el estudio y experimentación de los fenómenos psíquicos o parapsicológicos; el satanismo, las prácticas mágicas o supersticiosas o espiritistas u otras análogas ajenas a la religión.⁷⁵²

En lo que respecta a las luchas por la laicidad, el debate más acalorado ha girado alrededor del carácter confesional católico que aún mantiene la clase de religión en los colegios del Estado. De acuerdo a la Ley 115 de 1994, la clase de religión es opcional para los estudiantes. Razón por la cual, los padres de familia pueden eximir a sus hijos de esta asignatura. Sin embargo, la mayoría de los estudiantes no conoce este derecho. Por el contrario, consideran que la clase de religión es obligatoria. Así como consideran

[OKM4gaX5qiECw&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=7&ved=0CD4Q6AEwBjgK#v=onepage&q=concordato%20en%20colombia&f=false](http://camara.ccb.org.co/documentos/3568_ley_133_1994.pdf) (11 de enero de 2011).

⁷⁵² Ley 133 de 1994. Por la cual se desarrolla el Derecho de Libertad Religiosa y de Cultos, reconocido en el Artículo 19 de la Constitución Política. Diario oficial. Año CXXX. N. 41369. 26 de mayo de 1994 [en línea]. Disponible en: <http://camara.ccb.org.co/documentos/3568_ley_133_1994.pdf> (4 de abril de 2011).

obligatorios los rituales católicos que se celebran aún en los establecimientos educativos del Estado —como misas y primeras comuniones—. Esta situación representa una forma de discriminación para los estudiantes ateos y para los miembros de confesiones religiosas diferentes a la católica que participan en este tipo de actividades para no exponerse a sanciones simbólicas. Entre las minorías religiosas que manifiestan con frecuencia haber sido víctimas de este tipo de discriminación se encuentran: los testigos de Jehová, los judío-mesiánicos, los mormones y los ateos.⁷⁵³

Por lo tanto, la Constitución de 1991 no significa, ni en términos legales, ni prácticos, la instauración de una situación pluralista en el sentido estricto de la palabra. Es decir, de una situación donde el Estado garantice los mismos derechos y privilegios a las diversas organizaciones religiosas. Tanto el Concordato con la Santa Sede, como el Convenio de Derecho Público Interno número 1 de 1997, evidencian la permanencia de mecanismos de regulación por parte del Estado sobre el campo religioso que favorecen a determinados actores y discriminan a otros. Así, la competencia en el campo religioso mantiene un carácter asimétrico que beneficia, sobre todo, a la Iglesia católica.

En conclusión, la participación de los evangélicos en la Asamblea Constituyente marca un nuevo momento en la definición de las políticas del Estado frente a los actores de tipo religioso, y expresa la modificación del estado de las luchas, tanto en el campo religioso, como en el campo político. Puesto que el movimiento pentecostal emerge como un nuevo agente de presión política frente al Estado, y los actores religiosos de tipo carismático optan por reorientar las luchas propias del campo religioso —dirigidas a la desmonopolización de los bienes de salvación— hacia el campo político,

⁷⁵³ CASTIBLANCO Liliana y GÓMEZ Laura. La clase de religión en Bogotá: un acercamiento cualitativo a las prácticas y dinámicas de la clase. Monografía en sociología, Universidad Nacional de Colombia, 2008. BELTRÁN, William Mauricio. «Actitudes y valoraciones de estudiantes y profesores alrededor de la clase de religión en los colegios de Bogotá». En: MAGENDZO, Abraham (Coor.). *Hacia una educación religiosa pluralista. Estudio diagnóstico de la educación religiosa en Chile y Colombia*. Santiago de Chile: ICER - Universidad Academia de Humanismo Cristiano - Gráfica LOM, 2008, pp. 133-177.

disponiéndolas hacia la desmonopolización de los privilegios que históricamente el Estado ha otorgado de manera exclusiva a la Iglesia católica.⁷⁵⁴

La participación de los «evangélicos» en la Asamblea Constituyente es juzgada por todos los sectores protestantes como positiva. No sólo por el cambio legal que representa la Constitución de 1991 en términos de libertad religiosa. Sino además, porque por primera vez los evangélicos dieron muestra de su capacidad de influir en el campo político electoral, hecho que les valió el reconocimiento de la opinión pública y de las demás fuerzas políticas del país. Desde entonces el voto evangélico se ha vuelto codiciado en todas las contiendas electorales. Inclusive en las elecciones presidenciales, donde los candidatos liberales, o cercanos al liberalismo, como Samper, Serpa, Uribe y Santos, han buscado el apoyo de los pentecostales. El voto más codiciado es el voto de las megaiglesias, no sólo por ser multitudinario, sino también por ser el más disciplinado, el más cercano a lo que podría llamarse «un voto cautivo». Esto se debe a que la participación política de las megaiglesias es orquestada por un líder carismático en capacidad de movilizar a sus fieles al servicio de sus intereses. Hoy, con contadas excepciones, los pastores de las megaiglesias constituyen una nueva especie de caciques electorales.

5.5 LOS PENTECOSTALES EN LAS CONTIENDAS ELECTORALES (1991-2010)

La unidad política de los pentecostales no sobrevivió más allá de la Constituyente. Finalizada ésta, se fragmentaron en diversos movimientos y partidos políticos. En una dinámica en la que el pentecostalismo reproduce en el campo político algunas de las características que le son propias, como su organización alrededor de líderes carismáticos y su constante fragmentación. En la actualidad, los más importantes líderes pentecostales no sólo compiten entre sí en el «mercado de las almas», sino también en

⁷⁵⁴ BELTRÁN, William Mauricio. «Hipótesis socio-históricas sobre el ascenso del movimiento pentecostal en Colombia». En: TEJEIRO, Clemencia (Ed.). *Pentecostalismo en Colombia. Prácticas religiosas, liderazgo y participación política*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2010, pp. 55-72.

el «mercado de los votos», situación que exagera las rivalidades en el seno del pentecostalismo.⁷⁵⁵

Como ya se ha señalado, la tendencia a reconvertir el capital religioso en capital político es más frecuente entre los líderes de las megagiglesias, como la Misión Carismática Internacional, el Centro Misionero Bethesda y Manantial de Vida Eterna. A estos se suman los líderes de las grandes organizaciones religiosas centralizadas multisedes, como la Cruzada Estudiantil y Profesional de Colombia y la Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional. A continuación se describe la participación de los pentecostales en las elecciones desde la entrada en vigencia de la Constitución de 1991.

5.5.1 Elecciones para autoridades regionales 1992

La tercera organización pentecostal que ingresó al campo de la política electoral fue la Cruzada Estudiantil y Profesional de Colombia (CEPC), por medio del movimiento Compromiso Cívico y Cristiano por la Comunidad (C4). Originalmente la CEPC se planteó como objetivo alcanzar a «la clase dirigente» con el mensaje evangélico. Ya en 1979 desarrollaba eventos para «predicar» y «repartir Biblias» en el Congreso, la Corte Suprema, el Consejo de Estado, y las Fuerzas Militares. Frente a las dificultades de atraer a sus filas a la élite política, la CEPC replanteó su estrategia, su nuevo objetivo consiste en llevar a «genuinos cristianos» a los cargos de poder. Así nace el Compromiso Cívico y Cristiano por la Comunidad (C4).

Compromiso: No podemos ser indiferentes a la crisis que vive nuestro país. No queremos ignorar, ni ser ignorados en el momento actual. Cívico: El rescate de los valores ciudadanos marca el progreso y el empuje de los pueblo. Cristiano: Nuestra plataforma ideológica tiene como fundamento los principios y las enseñanzas consagradas en la Biblia. Cristo es nuestro máximo exponente. Con la Comunidad: Es nuestro campo de acción, y nuestro principal polo de desarrollo.⁷⁵⁶

⁷⁵⁵ BELTRÁN, William Mauricio. «Hipótesis socio-históricas sobre el ascenso del movimiento pentecostal en Colombia». En: TEJEIRO, Clemencia (Ed.). *Pentecostalismo en Colombia. Prácticas religiosas, liderazgo y participación política*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2010, pp. 55-72.

⁷⁵⁶ Disponible en <http://www.colombia.com/especiales/elecciones_2006/partidos/07_c4.asp>

(30 de mayo de 2008).

El C4 estuvo liderado desde su nacimiento por el geofísico Jimmy Chamorro (1963),⁷⁵⁷ hijo de Néstor Chamorro, fundador de la CEPC. Al ser la CEPC una organización religiosa especializada en alcanzar a profesionales y a estudiantes universitarios, el C4 exhibió desde su nacimiento características que lo distinguieron de las demás organizaciones políticas pentecostales. Por ejemplo, se caracterizó durante su corta vida (1992-2006) por mantener un discurso político atractivo a sectores urbanos educados, y programas coherentes con sus principios religiosos.⁷⁵⁸

Así, tres partidos de base pentecostal se presentaron a las elecciones para autoridades territoriales de 1992: MUC, PNC y C4. MUC presentó candidatos a diputados en asambleas departamentales en 20 departamentos —Antioquia, Arauca, Atlántico, Boyacá, Caquetá, Casanare, Cauca, Cesar, Cundinamarca, Guajira, Guaviare, Huila, Meta, Norte de Santander, Putumayo, San Andrés, Sucre, Tolima, Valle del Cauca, Vaupés—, de estos 9 departamentos corresponden a regiones de frontera y colonización —los antes llamados Territorios Nacionales—. Logró la elección de dos diputados en los departamentos de Arauca y Vaupés, con 1.651 y 211 votos respectivamente, departamentos que se caracterizan por la presión que en ellos ejercen los grupos armados al margen de la ley, y por el alto abstencionismo en las urnas, superior al del promedio nacional.⁷⁵⁹ C4 presentó candidatos a diputados en ocho departamentos —Antioquia, Caldas, Caquetá, Meta, Risaralda, Santander, Tolima y Valle del Cauca—, logró un escaño en el departamento del Valle del Cauca con 10.456 votos. En este departamento nació la Cruzada Estudiantil y Profesional de Colombia (CEPC), y mantiene hasta hoy una amplia membresía. PNC postuló diputados en cinco departamentos —Atlántico, Cauca, Nariño, Norte de Santander, Sucre—, no alcanzó ningún escaño.⁷⁶⁰

Las elecciones para consejos municipales ofrecen mayores oportunidades a los pequeños movimientos políticos, en tanto requieren de menor cantidad de votos para lograr escaños. En los resultados de las elecciones para consejos municipales de 1992 se

⁷⁵⁷ Jimmy Chamorro es licenciado en geofísica del Christian Heritage College (San Diego, California, EE. UU.), con un master en geofísica de Texas A&M University - College Station (EE. UU.) (1989).

⁷⁵⁸ MURILLO, Erika. Política y religión: el caso del movimiento cívico, cristiano por la comunidad C4. Monografía en sociología, Universidad Nacional de Colombia, 2005, pp. 73-76.

⁷⁵⁹ *Ibíd.* (MURILLO, 2005) pp. 39-40.

⁷⁶⁰ *Ibíd.* (MURILLO, 2005) pp. 39-40.

puede observar el fuerte arraigo local del PNC en Bogotá, y del C4 en Cali. C4 presentó candidatos a concejales en 49 municipios, de los cuales 22 son capitales de departamento. Obtuvo en total 35.556 votos y la elección de 15 concejales, 10 de ellos en capitales de departamento, incluidas: Cali, Medellín y Bogotá, donde la CEPC concentra la mayor parte de su membresía.⁷⁶¹

PNC presentó 23 candidatos a concejos municipales, de los cuales sólo ocho resultaron electos. Se destaca la alta votación del PNC en Bogotá, con una lista encabezada por el pastor Colin Crawford que obtuvo 9.947 votos.⁷⁶² Crawford era para la época pastor de la Iglesia Cristiana Filadelfia, una exitosa organización pentecostal en Bogotá. Además, como ya se ha mencionado, la sede principal de la Misión Carismática Internacional funciona en Bogotá, por esta razón el PNC ha encontrado siempre en esta ciudad la mayor cantidad de electores.

En MUC se observa una tendencia diferente a la del C4 y a la del PNC. MUC presentó 121 candidatos a concejos municipales, de los cuales sólo 17 aspiraban a ser concejales en capitales de departamento. Logró 51 concejales electos, la mayoría con menos de mil votos. Sólo obtuvo curules en cuatro capitales de departamento: Mitú, Yopal, Arauca y Valledupar; todas éstas son regiones de frontera y colonización.⁷⁶³ No obtuvo escaños en ninguna de las principales ciudades del país. MUC era una organización de carácter interdenominacional y contaba con el apoyo de CEDECOL, esto le daba un alcance nacional, puesto que se extendía a todas las regiones del país donde había congregaciones evangélicas. Por esto gozó del apoyo de las comunidades evangélicas ubicadas en las pequeñas ciudades, en las zonas rurales, en regiones de colonización e, incluso, entre los indígenas. Por el contrario, el electorado del PNC y del C4 se concentraba en las grandes ciudades.

Si bien, MUC alcanzó 51 curules en los concejos municipales de todo el país, y C4 sólo 15, la votación total de ambos movimientos no es muy diferente. MUC obtuvo 36.911 votos, frente a 35.556 del C4, la diferencia radica en el carácter más rural del primero y más urbano del segundo. Según los datos que ofrece Murillo, en las elecciones de 1992,

⁷⁶¹ *Ibíd.* (MURILLO, 2005) p. 41.

⁷⁶² Registraduría Nacional del Estado Civil. República de Colombia. Libro: Elecciones Alcaldes, Concejales, Diputados, Ediles, 1992. Tomo 1.

⁷⁶³ MURILLO, 2005, *op. cit.* pp. 42-43.

20.982 bogotanos votaron por movimientos políticos de base pentecostal, estos correspondían al 3.6% del total de votos en la capital del país. A nivel nacional, los votos pentecostales ascendieron a 88.249, que correspondían al 1.3% del total.⁷⁶⁴

5.5.2 Elecciones parlamentarias 1994

El poder legislativo en Colombia es bicameral, está constituido por el Senado y la Cámara de Representantes. El Senado está compuesto por 102 senadores, 100 de ellos elegidos por circunscripción nacional —se puede votar por ellos en cualquier lugar del país— y dos elegidos por una circunscripción especial indígena. La Cámara de Representantes está conformada por 166 representantes elegidos por circunscripción departamental —solamente se puede votar por ellos en cada uno de los departamentos que aspiran a representar—. Tanto senadores como representantes a la Cámara son elegidos por un período de cuatro años y pueden ser reelectos.

MUC tuvo un nuevo capítulo exitoso en las elecciones parlamentarias de 1994, al obtener la octava votación más alta en las elecciones al Senado, con 58.857 votos. Fue nuevamente el presbiteriano Jaime Ortiz Hurtado quien encabezó la lista de este partido al Senado. Sin embargo, MUC no obtuvo el escaño al que aspiraba en la Cámara de Representantes por Bogotá, puesto que, como ya se ha mencionado, no era fuerte en la capital del país.

Todo lo contrario sucedió con el PNC, Claudia Rodríguez de Castellanos perdió su curul en el Senado a pesar de haber obtenido 21.325 votos. El número de electores que convocó disminuyó en más de 6.000 con respecto a las elecciones anteriores. Sin embargo, PNC obtuvo una curul a la Cámara de Representante por Bogotá con 14.840 votos, siendo Colin Crawford cabeza de lista.⁷⁶⁵ PNC obtuvo más del triple de la votación del MUC en las elecciones para la Cámara por Bogotá. Nuevamente, es evidente el poder del MUC en la circunscripción nacional y la capacidad de convocatoria del PNC en la ciudad de Bogotá.

⁷⁶⁴ Ibid. (MURILLO, 2005) pp. 45-46.

⁷⁶⁵ Registraduría Nacional del Estado Civil. República de Colombia. Libro: Elecciones Congreso de la República 1994, Tomo 1, pp. 39-60. Ver también: Anexo 49: Candidatos pentecostales en las elecciones parlamentarias 1991-2010.

En estas elecciones, Jimmy Chamorro, principal figura política del C4, llega por primera vez al Senado. Es elegido con 52.748 votos, cifra cercana a la obtenida por Jaime Ortiz Hurtado, y más del doble de los votos obtenidos por Claudia Rodríguez de Castellanos.⁷⁶⁶ De nuevo, fue en el departamento del Valle del Cauca donde el C4 obtuvo el mayor respaldo electoral. Sin desconocer la presencia del C4 en los concejos municipales y en las Asambleas Departamentales, la actividad política de este movimiento giró en torno a Jimmy Chamorro, quien, además de su carisma, cuenta con la autoridad religiosa que heredó de su padre Néstor Chamorro (1936-2003), fundador de la Cruzada Estudiantil y Profesional de Colombia.

Por su parte, Viviane Morales se retiró del MUC para crear su propio movimiento político Frente de Esperanza (FE), que aunque se autoproclamaba independiente estaba estrechamente ligado al Partido Liberal. Morales se presentó a las elecciones para la Cámara de Representantes por Bogotá y resultó electa con 11.447 votos.⁷⁶⁷

5.5.3 Elecciones para autoridades regionales 1997

PNC no participó en las elecciones regionales de 1997. Probablemente, porque en mayo de ese mismo año los esposos Castellanos sufrieron un atentado que casi les cuesta la vida —los móviles de este atentado no han sido nunca precisados, sin embargo, vale decir que para la época las megaiglesias eran extorsionadas por grupos armados ilegales, en razón de la gran cantidad de recursos económicos que movilizan—.

MUC presentó un candidato a la gobernación de Huila que obtuvo cerca de 4.000 votos, insuficientes para ser elegido, pero que muestran la fuerza del MUC en este departamento. Del mismo modo, C4 presentó un candidato a la gobernación de Sucre que obtuvo 3.149 votos, también insuficientes.⁷⁶⁸

⁷⁶⁶ *Ibíd.* (Registraduría Nacional del Estado Civil).

⁷⁶⁷ *Ibíd.* (Registraduría Nacional del Estado Civil).

⁷⁶⁸ Registraduría Nacional del Estado Civil. República de Colombia. Elecciones Alcaldes, Concejales, Diputados, Ediles, 1997 (disponible en cd-rom).

Por su parte, Silva Meche Bernabé, candidato del FE, alcanzó la gobernación del Vaupés con 2.609 votos.⁷⁶⁹ Además, FE logró cuatro escaños en la Asamblea de este departamento.⁷⁷⁰ C4 presentó candidatos a nueve Asambleas Departamentales —Valle del Cauca (8.885 votos), Tolima (5.830 votos), Antioquia (4.334 votos), Nariño (2.733 votos), Risaralda (2.181 votos), Cesar (1.372 votos), Quindío (1.106 votos), Sucre (668 votos) y Córdoba— si bien, ninguno de los candidatos resultó electo, se destaca el número considerable de votantes en cada uno de los departamentos. MUC presentó aspirantes a la mayoría de las Asambleas Departamentales del país, sin embargo, sólo tres de sus candidatos resultaron electos —Casanare (2.356 votos); Cauca (2.916 votos); y Caquetá (897 votos)—.⁷⁷¹

Por otro lado, C4 alcanzó la alcaldía de Maicao (Guajira) con 17.330 votos, cifra que confirma la fuerza del pentecostalismo en este municipio. MUC, si bien presentó candidatos a 14 alcaldías, sólo en dos municipios tuvo éxito —Unguía (1.237 votos) y Riosucio (1.214 votos)—, ambos en el departamento del Chocó —el Chocó es uno de los departamentos más pobres y aislados de Colombia—. Por su parte, FE no alcanzó ninguna alcaldía, sin embargo, tuvo una votación considerable —1.254 votos— en Mitú (Vaupés).⁷⁷²

En cuanto a los concejos municipales, FE presentó 59 candidatos a concejales en todo el país, de los cuales sólo 11 obtuvieron escaños —uno en Garagoa (Boyacá); dos en Mitú (Vaupés); dos en Taraira (Vaupés); cinco en Carepa (Antioquia); y uno en Tauramena (Casanare)— todos con escasa votación y en regiones rurales apartadas. C4 presentó 101 aspirantes a consejos municipales, de estos sólo siete alcanzaron escaños —Bogotá, Bucaramanga (capital de departamento de Santander), Ibagué (capital de departamento Tolima), Tocancipá (Cundinamarca), Iquira (Huila), Apartadó (Antioquia), Candelaria (Valle)—, nótese que dos de estos municipios son capitales de departamento. Tan sólo

⁷⁶⁹ El departamento del Vaupés se ubica en la Amazonía colombiana en la frontera con el Brasil, cuenta con una muy baja densidad de población, aproximadamente 28.000 habitantes, en su mayoría indígenas. Disponible en: <[http://es.wikipedia.org/wiki/Vaupés_\(Colombia\)](http://es.wikipedia.org/wiki/Vaupés_(Colombia))> (5 de abril de 2011).

⁷⁷⁰ Registraduría Nacional del Estado Civil. República de Colombia. Elecciones Alcaldes, Concejales, Diputados, Ediles, 1997 (disponible en cd-rom).

⁷⁷¹ *Ibíd.* (Registraduría Nacional del Estado Civil).

⁷⁷² *Ibíd.* (Registraduría Nacional del Estado Civil).

en Bogotá, el C4 alcanzó 8.837 votos, con una lista encabezada por Jaime Alonso Dueñas.⁷⁷³

MUC presentó 264 aspirantes a concejales municipales, de los cuales 65 resultaron electos.⁷⁷⁴ Si bien, MUC mantuvo su fuerza en los sectores rurales y en las zonas de colonización, alcanzó una curul al concejo de la ciudad de Bogotá, con una lista encabezada por Eduardo Cañas —pastor de la megaiglesia Manantial de Vida Eterna— que obtuvo 13.545 votos. Asimismo, MUC alcanzó escaños en los consejos municipales de cuatro capitales de departamento —Villavicencio (Meta), Cúcuta (Norte de Santander), Sincelejo (Sucre) y San José del Guaviare (Guaviare)— y en la ciudad de Barrancabermeja en el Magdalena Medio. Sumando solamente los votos de los concejales electos, MUC contó con más de 30.000 electores, cifra que evidencia el poder de movilización del voto evangélico que alcanzó.

El enraizamiento de los movimientos políticos pentecostales en las regiones les permite actuar como fuerzas de presión a favor de sus intereses, así como negociar con las instancias de poder local privilegios y prebendas.

⁷⁷³ *Ibíd.* (Registraduría Nacional del Estado Civil).

⁷⁷⁴ En los siguientes municipios MUC logró escaños al concejo: Bogotá D.C., Cúcuta (Norte de Santander), Villavicencio (Meta), Sincelejo (Sucre), San José del Guaviare (Guaviare), Barrancabermeja (Santander), El Zulia (Norte de Santander), Lérída (Tolima), La Gloria (Cesar), Coloso (Sucre), San Martín (Meta), Puerto Wilches (Santander), Necoclí (Antioquia), Vianí (Cundinamarca), Trinidad (Casanare), Nunchía (Casanare), Medina (Cundinamarca), Puerto Boyacá (Boyacá), Cerrito (Santander), Villanueva (Casanare), Pelaya (Cesar), Tame (Arauca), Paratebueno (Cundinamarca), Aguazul (Casanare), La Vega (Cundinamarca), Tello (Huila), Paz de Río (Boyacá), Dabeiba (Antioquia), Cáceres (Antioquia), Morales (Cauca), Cajamarca (Tolima), La Primavera (Vichada), Bojayá (Chocó), Bochalema (Norte de Santander), Ayapel (Córdoba), San Pablo (Boyacá), Puerto Asís (Putumayo), La Virginia (Risaralda), Unguía (Chocó), Ubaté (Cundinamarca), San Pablo (Bolívar), El Carmen (Santander), Manaure (Cesar), Armero (Tolima), Maní (Casanare), Saravena (Arauca), Girardot (Cundinamarca), Caucasia (Antioquia), Paz de Ariporo (Casanare), Peque (Antioquia), Planadas (Tolima), Páez (Cauca), Suaza (Huila), dos en Nechí (Antioquia), dos en La Macarena (Meta), dos en Arboletes (Antioquia), dos en El Carmen (Santander), cuatro en Puerto Rico (Caquetá). Registraduría Nacional del Estado Civil. República de Colombia. Elecciones Alcaldes, Concejales, Diputados, Ediles, 1997 (disponible en cd-rom).

5.5.4 Elecciones parlamentarias 1998

Desde 1997, MUC venía sufriendo tensiones internas por disputas entre los diferentes líderes evangélicos que aspiraban al poder. Esto desembocó en una crisis en el seno del partido que se reflejó en los resultados de las elecciones parlamentarias de 1998. Tanto Jaime Ortiz Hurtado, que encabezaba la lista del MUC al Senado, como Colin Crawford, que encabezaba la lista a la Cámara de Representantes por Bogotá, perdieron su curul —nótese el cambio de partido político de Colin Crawford, quien en las elecciones de 1994 fue elegido representante a la Cámara por el PNC—. Este fracaso electoral agudizó aún más la crisis interna en el partido.⁷⁷⁵

Para este período legislativo, PNC se presentó a la Cámara de Representantes por Bogotá con una lista encabezada por César Castellanos, pastor principal de la Misión Carismática Internacional. Castellanos alcanzó la curul con 32.987 votos. Sin embargo, cedió la curul al segundo nombre de su lista, Luis Enrique Salas, quien era también, para la época, pastor de la Misión Carismática Internacional.⁷⁷⁶ Por su parte, Claudia Rodríguez de Castellanos se presentó en la lista del Partido Liberal al Senado —el padre de Rodríguez de Castellanos, Luís Alfonso Rodríguez, fue miembro del Partido Liberal durante cuarenta años; Claudia Rodríguez de Castellanos conservó estas relaciones como parte de la herencia política familiar—. Por segunda ocasión consecutiva, Rodríguez de Castellanos fracasó en su intento de llegar al Congreso de la República, a pesar de tener una votación importante —33.854 votos—.

Jimmy Chamorro mantuvo su curul en el Senado por el C4, con 44.859 votos. Sin embargo, había perdido 7.889 votos con respecto a las elecciones anteriores. Su descenso más significativo se produjo en Bogotá —donde pasó de 9.342 a 5.683 votos— y en el Valle del Cauca —donde pasó de 10.933 a 7.999 votos—.⁷⁷⁷ Al parecer, la disminución del electorado del C4 está relacionada con un escándalo que estalló en el seno de la Cruzada Estudiantil y Profesional de Colombia en 1994, en torno a supuestas

⁷⁷⁵ MORENO, Pablo. «Panorama general sobre la acción social de las iglesias evangélicas en Colombia 1990 - 2005». En: MORENO, Pablo (Dir.). *La acción social de las iglesias evangélicas en Colombia*. Bogotá: CEDECOL, 2009, pp. 28-29.

⁷⁷⁶ Registraduría Nacional del Estado Civil. República de Colombia. Elecciones Congreso de la República 1998 (disponible en cd-rom). Ver también: Anexo 49: Candidatos pentecostales en las elecciones parlamentarias 1991-2010.

⁷⁷⁷ *Ibíd.* (Registraduría Nacional del Estado Civil).

faltas morales de Néstor Chamorro, fundador de la organización y padre de Jimmy Chamorro —quien fue acusado de ser padre de un hijo ilegítimo—, y con señalamientos respecto al notorio enriquecimiento de la familia Chamorro.⁷⁷⁸ Esta situación precipitó un cisma en la Cruzada Estudiantil y Profesional de Colombia, del cual nació CENFOL —Centros de Formación y Liderazgo Cristiano— bajo el liderazgo de Carlos Humberto Sierra y de aproximadamente otros 130 líderes que desertaron de la Cruzada Estudiantil y Profesional de Colombia. Actualmente, CENFOL constituye una exitosa organización pentecostal multinacional. Como ya se ha señalado, este tipo de cismas son frecuentes en el pentecostalismo, al ser un movimiento que funciona con base en la autoridad de tipo carismático.

Por su parte, Viviane Morales se presentó como candidata al Senado por medio de su movimiento político FE, obtuvo la curul con 41.608 votos. FE presentó como candidata a la Cámara de Representantes por Bogotá a otra mujer, Nelly Moreno, actriz de televisión ampliamente conocida en Colombia, quien recientemente se había convertido al pentecostalismo. Moreno alcanzó la curul con 29.610 votos.⁷⁷⁹

Viviane Morales (1962) se convirtió al pentecostalismo en su adolescencia, es abogada de la Universidad del Rosario (Bogotá) y se especializó en derecho administrativo en la Universidad de París II. En su trayectoria como congresista se destaca su gestión en la Ley de Acciones Populares, en la Ley de Cuotas —que se abordará más adelante— y en la —ya reseñada— Ley de Libertad Religiosa. Además, la Corte Constitucional falló favorablemente las tutelas que como congresista Morales interpuso sobre «la protección del derecho al debido proceso» y sobre «la inviolabilidad del voto y la opinión de un

⁷⁷⁸ Eltiempo.com / archivo (22 de mayo de 1994). Cruzada o negocio. Por: Iván Noguera y Ruby Marcela Pérez [en línea]. Disponible en: <<http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-133837>> (10 de agosto de 2010). Eltiempo.com / archivo (22 de mayo de 1994). No he tocado un solo peso: Néstor Chamorro [en línea]. Disponible en: <<http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-133802>> (10 de agosto de 2010).

⁷⁷⁹ Registraduría Nacional del Estado Civil. República de Colombia. Elecciones Congreso de la República 1998 (disponible en cd-rom). Ver también: Anexo 49: Candidatos pentecostales en las elecciones parlamentarias 1991-2010.

parlamentario».⁷⁸⁰ Morales fue copresidente del Partido Liberal entre 1999 y 2001. Actualmente (2011), es Fiscal General de la Nación, uno de los cargos más importante que ha ocupado mujer alguna en la historia de Colombia. Desde 1991, Viviane Morales gozó del apoyo evangélico en todas las disputas electorales a las que se presentó, respaldo que puede ser interpretado como un reconocimiento a su gestión en el Congreso. Sin embargo, después de las elecciones de 1998, los evangélicos le retiraron su apoyo en las urnas ¿la razón? En el año 2000, Morales se divorció de Luís Alfonso Gutiérrez —pastor de la Iglesia de Dios— y contrajo nuevas nupcias con el senador de izquierda Carlos Alonso Lucio. Esta decisión se inscribe en ruptura con la moral y el modelo de familia predicado por los evangélicos.

5.5.5 Elecciones para autoridades regionales 2000

En 2000, Claudia Rodríguez de Castellanos se presentó como candidata del PNC a la alcaldía de Bogotá. Obtuvo 175.856 votos, que aunque insuficientes, evidencian el poder de convocatoria que habían alcanzado los Castellanos entre los pentecostales bogotanos, poder que rebasaba las fronteras de la Misión Carismática Internacional. Esta cifra da cuenta, además, del crecimiento del voto evangélico en la ciudad. En 1989, Rodríguez de Castellanos aspiró a la presidencia de la República y obtuvo 33.645 votos, en el año 2000, obtuvo 175.856 votos tan sólo en la ciudad de Bogotá. Así, en once años el número de sus electores se había multiplicado por cinco, acudiendo a los cálculos más conservadores.

En este mismo año, entra en la escena electoral el Movimiento Independiente de Renovación Absoluta (MIRA), que tiene como base la Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional. Según María Luisa Piraquive de Moreno, fundadora y líder principal de esta organización religiosa, MIRA surge como respuesta a un llamado divino. Razón por la cual, la sigla «MIRA» tiene tanto una definición política: Movimiento Independiente de Renovación Absoluta; como una definición «espiritual»: Movimiento Imitador de la Rectitud del Altísimo. Según Piraquive de Moreno, MIRA debe constituirse en una herramienta para iluminar la política con el evangelio. Por lo cual, demanda de sus líderes la más alta virtud moral.

⁷⁸⁰ Eltiempo.com / archivo (15 de enero de 2006). Vivianne Morales regresa del «infierno». Por: Yamid Amat [en línea]. Disponible en: <<http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-1885069>> (11 de agosto de 2010).

La meta del Movimiento Político es que sus representantes sean personas honestas, organizadas, responsables, que miren siempre los intereses de la gente sin perseguir sus beneficios personales: lucro, enriquecimiento o ambición. Esto es lo que Dios reprueba: que una persona quiera participar en un gobierno o en la política sólo para su beneficio particular.⁷⁸¹

La orientación de MIRA es la que va orientada a lograr la renovación absoluta, la formación de un mundo diferente a partir de un cambio en el ser humano, en el que prevalezcan la difusión del buen ejemplo y la primacía del interés general.⁷⁸²

En los comicios regionales de 2000, fue elegido como concejal de Bogotá por MIRA Carlos Alberto Baena, abogado y pastor de Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional —20.700 votos—. En estos mismos comicios, MIRA obtiene logros electorales en los departamentos de Quindío y Risaralda, donde Bernardo Valencia Cardona y Martha Cecilia Álzate son elegidos como diputados departamentales. Estos departamentos hacen parte de la región cafetera del país —más conocida como el eje cafetero—, donde la Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional cuenta con una amplia membresía. MIRA alcanzó en total 53 curules entre Juntas Administradoras Locales, Concejos Municipales y Distritales, y Asambleas Departamentales, esto gracias a contar con más de 100.000 votantes a nivel nacional. Así, se constituyó en la sorpresa electoral de estos comicios.⁷⁸³

5.5.6 Elecciones parlamentarias 2002

En las elecciones parlamentarias de 2002, ni César Castellanos ni Claudia Rodríguez de Castellanos se presentaron como candidatos. Habían decidido radicarse en la ciudad de Miami Florida (EE. UU.), entre otras razones, por amenazas que pesaban sobre sus vidas. Allí trabajaban en la consolidación de una sede de la Misión Carismática Internacional.

⁷⁸¹ PIRAQUIVE, María Luisa. *Vivencias*. Bogotá: Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional, 2007, pp. 144-145. Citada por: REYES, Gina Marcela. «El don de profecía en la Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional». En: TEJEIRO, Clemencia (Ed.). *El pentecostalismo en Colombia. Prácticas religiosas, liderazgo y participación política*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2010, pp. 203-204.

⁷⁸² MIRA nuestro periódico. Movimiento político MIRA, 5 años de hacer realidad lo imposible. Junio de 2005, p. 10.

⁷⁸³ Disponible en: <http://www.colombia.com/especiales/elecciones_2006/partidos/04_mira.asp> (30 de mayo de 2008).

Luis Enrique Salas fue el candidato del PNC a la Cámara de Representantes por Bogotá, obtuvo 29.786 votos, que le permitieron conservar la curul que había heredado de César Castellanos. El pastor José María Villanueva encabezó la lista de este partido al Senado, fue elegido con 40.460 votos.⁷⁸⁴ La mayor parte del apoyo electoral de Villanueva provenía de la ciudad de Bogotá, donde, como ya se ha mencionado, funciona la sede principal de la Misión Carismática Internacional.

En estas elecciones, MUC fracasó nuevamente en su intento de retornar al Congreso. Ni el abogado Víctor Velázquez Reyes, candidato al Senado, ni Josué Forero, candidato a la Cámara de Representantes por Bogotá, contaban con el carisma y el reconocimiento entre los evangélicos que tuvieron los primeros candidatos del MUC —como, por ejemplo, Jaime Ortiz Hurtado o Viviane Morales—. Además, ninguno de los dos tuvo el respaldo de una megaiglesia, o de alguna de las grandes organizaciones pentecostales colombianas.

Por su parte, Jimmy Chamorro del C4 siguió aumentando su votación, y mantuvo su curul en el Senado con 65.294 votos. El aumento en el número de sus electores no sólo está asociado al crecimiento de la membresía de la Cruzada Estudiantil y Profesional de Colombia, sino también a la consolidación de su carrera política que empezó a ser reconocida por diversos sectores políticos y de opinión. Chamorro fue el gestor de la reforma constitucional que abrió las puertas para que la Corte Penal Internacional pudiera intervenir en Colombia. Denunció anomalías en entidades del Estado como CAPRECOM, TELECOM y FOREC.⁷⁸⁵ Además, impulsó la Ley de adhesión a la convención internacional contra las minas antipersona.⁷⁸⁶ Estos logros le otorgaron prestigio y favorecieron su capital político.

La principal figura de MIRA es la abogada Alexandra Moreno Piraquive (1969), hija de María Luisa Piraquive de Moreno, líder principal de la Iglesia de Dios Ministerial de

⁷⁸⁴ Disponible en: <<http://www.congresovisible.org/congresistas/perfil/jose-maria-villanueva-ramirez/1002/#tab=4>> (12 de agosto de 2010).

⁷⁸⁵ CAPRECOM: Caja de Previsión Social de Comunicaciones; TELECOM: Empresa de Telecomunicaciones de Colombia; FOREC: Fondo para la Reconstrucción y Desarrollo Social del Eje Cafetero.

⁷⁸⁶ Eltiempo.com / archivo (23 de febrero de 1998). Jimmy Chamorro [en línea]. Disponible en: <<http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-783011>> (12 de agosto de 2010).

Jesucristo Internacional —nótese como Alexandra Moreno Piraquive se ha esforzado por mantener vivó ante la opinión pública su segundo apellido «Piraquive» que corresponde a su apellido materno—. Para las elecciones parlamentarias de 2002, la lista de MIRA al Senado estuvo encabezada por Moreno Piraquive, quien obtuvo 81.061 votos, la más alta votación de una mujer en estos comicios.⁷⁸⁷ Moreno Piraquive superó en más de 15.000 los votos obtenidos por Jimmy Chamorro, y dobló la votación obtenida por la lista al Senado del PNC.⁷⁸⁸ MIRA se constituyó nuevamente en una sorpresa electoral, y demostró ser la principal fuerza política de base pentecostal en el país. Estas cifras dan cuenta, también, de la dimensión de la membresía de la Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional, y de la disciplina de sus fieles al momento de apoyar a sus líderes religiosos en las urnas. Para la Cámara de Representantes, MIRA presentó listas en siete departamentos —Cauca, Huila, Quindío, Risaralda, Santander, Valle del Cauca y Bogotá—, aunque no alcanzó ningún escaño, obtuvo más de 55.000 votos. Tal sólo en Bogotá, su candidato —Andrés Felipe Arbeláez— contó con el respaldo de más de 15.000 electores.⁷⁸⁹ Estas cifras son evidencia de la presencia a nivel nacional del MIRA, así como de su fuerza en la capital del país.

En estos comicios empieza a observarse con mayor frecuencia la presencia de candidatos pentecostales en las listas de partidos no confesionales. Esta práctica fue inaugurada por Viviane Morales y Claudia Rodríguez de Castellanos, quienes de manera paralela militaban en organizaciones políticas confesionales y en el Partido Liberal. Por ejemplo, el ingeniero Ricardo Arias alcanzó una curul en la Cámara de Representantes por el departamento del Quindío, haciendo parte de la lista del Partido

⁷⁸⁷ Cambio.com. Seis miembros de iglesias cristianas han llegado al Senado gracias a la «parapolítica» [en línea]. Disponible en: <http://www.cambio.com.co/paiscambio/politicacambio/831/ARTICULO-WEB-NOTA_INTERIOR_CAMBIO-5346131.html> (4 de junio de 2009).

⁷⁸⁸ Ver: Anexo 49: Candidatos pentecostales en las elecciones parlamentarias 1991-2010.

⁷⁸⁹ REYES, Gina Marcela. «Dinámicas de crecimiento y comportamiento electoral del Movimiento Independiente de Renovación Absoluta (MIRA)». En: TEJEIRO, Clemencia (Ed.). *El pentecostalismo en Colombia. Prácticas religiosas, liderazgo y participación política*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2010, pp. 289-319.

Liberal con 24.053 votos.⁷⁹⁰ Arias había sido ya concejal de la ciudad de Armenia y diputado a la Asamblea Departamental del Quindío.

5.5.7 Elecciones para autoridades regionales 2003

En el 2003, Carlos Alberto Baena volvió a encabezar la lista de MIRA al Concejo de Bogotá, obtuvo 24.277 votos.⁷⁹¹ En este segundo período la gestión de Baena empieza a ser reconocida por la opinión pública al ser elegido por varios años consecutivos como el «mejor concejal de la ciudad», según el programa «Bogotá como vamos». En estas elecciones, MIRA presentó más de 250 candidatos de elección popular en todo el territorio nacional. Alcanzó un escaño en las Asambleas Departamentales, 9 concejales y 74 ediles en todo el país.⁷⁹²

María Angélica Tovar llegó al Consejo de Bogotá como candidata del PNC con 10.584 votos.⁷⁹³ Tovar es líder de la Misión Carismática Internacional y hace parte del grupo más cercano a los esposos Castellanos en la estructura jerárquica del G12.⁷⁹⁴ Gustavo Alonso Páez obtuvo también una curul en el Consejo de Bogotá como candidato del MUC con 6.118 votos.⁷⁹⁵ Páez es pastor del Centro Cristiano de Alabanza Oasis, megaiglesia que funciona en la ciudad de Bogotá. Así, en el período 2003-2007, los pentecostales gozaron de tres escaños en el Consejo capitalino. Aunque MUC continuaba desdibujándose, tanto por las disputas por su liderazgo, como por la carencia

⁷⁹⁰ Registraduría Nacional del Estado Civil. República de Colombia. Elecciones Congreso de la República 2002 (disponible en cd-rom).

⁷⁹¹ Semana.com. La religión en la política [en línea]. Disponible en: <<http://www.semana.com/noticias-on-line/religion-politica/88321.aspx>> (3 de julio de 2005).

⁷⁹² Disponible en: <http://www.colombia.com/especiales/elecciones_2006/partidos/04_mira.asp> (30 de mayo de 2008).

⁷⁹³ Registraduría Nacional del Estado Civil. República de Colombia. Elecciones Alcaldes, Concejales, Diputados, Ediles, 2003 (disponible en cd-rom).

⁷⁹⁴ Sobre el G12 ver el apartado: [4.1.2.6](#) El caso de Misión Carismática Internacional.

⁷⁹⁵ Semana.com. La religión en la política [en línea]. Disponible en: <<http://www.semana.com/noticias-on-line/religion-politica/88321.aspx>> (3 de julio de 2005).

de una plataforma programática, en estas elecciones alcanzó 34 curules en diferentes consejos regionales del país.⁷⁹⁶

5.5.8 La reforma política de 2003

En 2003, el Congreso adelantó una reforma al sistema político con el objetivo de frenar la proliferación de partidos, y así promover partidos más sólidos. En esta reforma se destaca el aumento del «umbral» al 2% del total de votos —porcentaje mínimo de votos que debe obtener cada partido político para mantener su personería jurídica—. La reforma política entró en funcionamiento en las elecciones de 2006. Para ilustrar el cambio que ésta produjo, basta decir que en las elecciones parlamentarias de 2002 se presentaron 321 listas, y 66 partidos políticos,⁷⁹⁷ mientras que en las del año 2006, se presentaron 20 partidos, de los cuales sólo 16 lograron mantener su personería jurídica.⁷⁹⁸

Frente a esta reforma, era urgente que los pentecostales se unieran en un solo partido o movimiento político, propósito para el cual se celebraron múltiples reuniones que buscaban establecer un acuerdo entre las diversas fuerzas electorales de base pentecostal. En éstas participaron los esposos Castellanos —líderes del PNC—, Jimmy Chamorro —cabeza del C4— y otros líderes pentecostales, como Jorge Enrique Gómez y Víctor Velásquez Reyes, que representaban en ese momento los intereses del MUC. Los líderes del MIRA fueron excluidos de estas reuniones a causa de diferencias de tipo doctrinal con la Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional —esta organización es considerada herética, o de insana doctrina, por las demás organizaciones evangélicas—. Los acercamientos fracasaron, las rivalidades se impusieron sobre las ventajas estratégicas que podría acarrear la unidad política de los pentecostales. Además de la rivalidad entre sus líderes, propia de la fragmentación pentecostal, otro factor de división fue el «uribismo», ya que los líderes pentecostales se polarizaron entre los que aceptaban y los que rechazaban una coalición con las fuerzas

⁷⁹⁶ CEPEDA VAN HOUTEN, Álvaro. *Clientelismo y fe: dinámicas políticas del pentecostalismo en Colombia*. Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2007, p. 165.

⁷⁹⁷ CEPEDA VAN HOUTEN, Álvaro. «Pentecostales reforma política y elecciones: análisis comparativo de las elecciones 2002-2006». En: GONZÁLEZ, Andrés (Comp.). *Diversidad y dinámicas del cristianismo en América Latina*. Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2007, p. 204.

⁷⁹⁸ Disponible en: <http://es.wikipedia.org/wiki/Movimiento_MIRA> (13 de noviembre de 2009).

políticas leales al gobierno de Álvaro Uribe. El sector pentecostal más fiel al uribismo estaba encabezado por los esposos Castellanos, quienes invitaron a las demás fuerzas pentecostales a unirse a la coalición de gobierno. Por el contrario, Chamorro se constituyó en el abanderado de la construcción de una fuerza política «cristiana de centro» independiente del uribismo, iniciativa que no prosperó, puesto que la inmensa mayoría de pastores evangélicos se identificaban con el uribismo. Según Chamorro, el mismo Uribe contribuyó a minar las posibilidades de unidad entre las fuerzas políticas evangélicas, puesto que se dedicó a hacer negociaciones políticas de forma independiente con cada uno de los caciques y líderes políticos pentecostales. Chamorro precisó: «Él los ha llamado a todos a Palacio y los ha invitado a formar parte de las listas que lo apoyan». El mismo Chamorro recibió «atractivas propuestas» para participar en la coalición de gobierno, ofertas que rechazó.⁷⁹⁹

5.5.9 Elecciones parlamentarias 2006

En las elecciones parlamentarias de 2006, y frente a la reforma política de 2003, los líderes del MUC decidieron integrarse a las listas de Colombia Viva —partido que estuvo en el centro del escándalo de la «parapolítica»: caciques políticos en alianza con grupos paramilitares alcanzaron escaños en el Congreso con la coacción de las armas y la financiación del narcotráfico—. ⁸⁰⁰ Si bien, la lista al Senado de Colombia Viva se conformó «con voto preferente» —el elector puede elegir el candidato de su predilección dentro de la lista que ofrece el partido—, ninguno de los pastores pentecostales resultó electo, ni siquiera Jorge Enrique Gómez, quien tuvo 31.961 votos.⁸⁰¹

Por su parte, los esposos Castellanos decidieron unirse a Cambio Radical, partido dirigido por el entonces senador y actualmente (2011) ministro de gobierno, Germán Vargas Lleras. Para la época, Cambio Radical hacía parte de la coalición de gobierno, es

⁷⁹⁹ Eltiempo.com / archivo (28 de agosto 2005). Cristianos: ¿divide y reinarás? [en línea]. Disponible en: <<http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-1754648>> (13 de agosto de 2010).

⁸⁰⁰ Semana.com. Pastor de ovejas descarriadas. Por: Cristina Vélez [en línea]. Disponible en: <http://www.semana.com/wf_InfoArticulo.aspx?idArt=92858> (27 de febrero de 2006).

⁸⁰¹ Cambio.com. Seis miembros de iglesias cristianas han llegado al Senado gracias a la «parapolítica» [en línea]. Disponible en: <http://www.cambio.com.co/paiscambio/politicacambio/831/ARTICULO-WEB-NOTA_INTERIOR_CAMBIO-5346131.htm> (4 de junio de 2009).

decir del «uribismo» —que buscaba la reelección del presidente Álvaro Uribe—. Por lo tanto, el PNC desapareció como partido político independiente. A partir de este momento es preferible hablar de la fuerza electoral de la Misión Carismática Internacional que desde entonces ha militado en el uribismo. Claudia Rodríguez de Castellanos mantuvo su curul en el Senado con 57.871 votos.⁸⁰²

Por su parte, Jimmy Chamorro y los líderes del movimiento C4 decidieron mantenerse independientes. Chamorro encabezó la lista cerrada del C4 al Senado —en las listas cerradas los electores sólo pueden votar por el partido político y no pueden elegir al candidato de sus preferencia dentro de las listas que éste ofrece—, obtuvo la votación más alta de su historia política: 86.609 votos —cifra que supera en más de 28.000 votos a la obtenida por Claudia Rodríguez de Castellanos—. ⁸⁰³ Sin embargo, C4 no alcanzó el número de votos que demanda el umbral electoral, y en razón de las condiciones impuestas por la reforma política de 2003, perdió su personería jurídica, y Chamorro perdió su curul en el Senado. Así, en 2006 el C4 fue despojado de su estatus de partido político.

Sin embargo, la gestión de Chamorro en el Senado durante tres períodos consecutivos (1994-2006) fue reconocida por diversos sectores sociales. Su presencia fue frecuente en los medios masivos de comunicación, donde su lenguaje se caracterizó por evitar referencias de tipo confesional o proselitista a favor de su organización religiosa. Su prestigio como político le valió diversas ofertas provenientes de los grandes jefes electorales del país. Durante el período previo a la campaña para las elecciones parlamentarias de 2006, Juan Manuel Santos —hoy presidente de la República y por entonces presidente del Partido de la U— le propuso a Chamorro ser parte de la lista de este partido al Senado. Ya los Castellanos le habían hecho una invitación similar a integrar la lista de Cambio Radical.⁸⁰⁴ Sí Chamorro hubiese aceptado alguna de estas «invitaciones» con seguridad habría conservado su curul. Sin embargo, las rechazó por

⁸⁰² CEPEDA VAN HOUTEN, Álvaro. «Pentecostales reforma política y elecciones: análisis comparativo de las elecciones 2002-2006». En: GONZÁLEZ, Andrés (Comp.). *Diversidad y dinámicas del cristianismo en América Latina*. Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2007, p. 212.

⁸⁰³ CEPEDA VAN HOUTEN, Álvaro. *Clientelismo y fe: dinámicas políticas del pentecostalismo en Colombia*. Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2007, p. 166.

⁸⁰⁴ Eltiempo.com / archivo (17 de noviembre de 2005). En la campaña dicen que... [en línea]. Disponible en: <<http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-1829002>> (12 de agosto de 2010).

diferencias «de fondo» con el uribismo. Chamorro se caracterizó por posturas claras de rechazo a la izquierda y a la derecha armada, posición que ratificó por medio de su gestión para que la Corte Penal Internacional interviniera en el conflicto armado colombiano. Según sus propias palabras, buscaba construir un movimiento político de centro «social, constructivo, independiente».⁸⁰⁵ Hasta los últimos días de su gestión en el Senado, Chamorro logró mantener ante la membresía de la Cruzada Estudiantil y Profesional de Colombia la imagen de «cristiano íntegro», que no se dejó contaminar por la «corrupción y el oportunismo político». Esto le sirvió como argumento para demostrarle a sus fieles que «un cristiano» —es decir, un pentecostal— puede hacer política sin traicionar sus principios.⁸⁰⁶

Aunque los grandes jefes electorales del país tentaron a las cabezas del MIRA con múltiples ofertas, MIRA —tal y como lo hizo C4— se mantuvo leal a su principio de independencia, y no hizo alianzas con ningún otro partido político. MIRA se presentó a las elecciones parlamentarias con listas cerradas, la lista al Senado estaba encabezada por Alexandra Moreno Piraquive. De nuevo MIRA fue la sorpresa electoral con 237.512 votos, cifra tres veces superior a la que había obtenido en los comicios del 2002.⁸⁰⁷ Esta votación le otorgó a MIRA dos escaños en el Senado, uno para Alexandra Moreno Piraquive y el otro para su primo Manuel Antonio Virgüez Piraquive. Para la Cámara de Representantes, MIRA presentó listas en 31 departamentos, aunque sólo alcanzó un escaño en la ciudad de Bogotá con la abogada Gloria Stella Díaz, quien obtuvo 52.713 votos.⁸⁰⁸

Las cifras electorales del 2006 indican la expansión de MIRA a nivel nacional, incluso en regiones donde la Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional no tiene una

⁸⁰⁵ Cristianos le apuestan a caminar por el centro. *El Tiempo* (9 de agosto de 2005). Citado por: MURILLO, Erika. Política y religión: el caso del movimiento cívico, cristiano por la comunidad C4. Monografía en sociología, Universidad Nacional de Colombia, 2005, pp. 68-69.

⁸⁰⁶ *Ibid.* (MURILLO, 2005) pp. 70-72.

⁸⁰⁷ REYES, Gina Marcela. «Dinámicas de crecimiento y comportamiento electoral del Movimiento Independiente de Renovación Absoluta (MIRA)». En: TEJEIRO, Clemencia (Ed.). *El pentecostalismo en Colombia. Prácticas religiosas, liderazgo y participación política*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2010, pp. 289-319. Ver también: Anexo 49: Candidatos pentecostales en las elecciones parlamentarias 1991-2010.

⁸⁰⁸ *Ibid.* (REYES, 2010) pp. 289-319.

presencia importante. Esto significa que el electorado del MIRA ya no se limita exclusivamente a la membresía de esta organización religiosa. Con la intención de enfrentar el reto que le significaba la reforma política, MIRA abrió sedes en regiones aisladas del país, como Chocó, Guaviare, Putumayo y Vichada; e incrementó allí sus actividades proselitistas y sus programas sociales.⁸⁰⁹ Estas regiones se caracterizan por altos índices de pobreza y por la débil presencia del Estado.

En conclusión, para enfrentar la reforma política de 2003, la mayoría de pastores pentecostales que mantenían pretensiones electorales se presentaron a las elecciones en las listas de partidos «uribistas» —todos con voto preferente— que contaban con sólidas maquinarias electorales, como el Partido de la U, Cambio Radical, Colombia Viva y Convergencia Ciudadana. Entre los pastores que optaron por esta estrategia se destacan: Claudia Rodríguez de Castellanos, Jorge Enrique Gómez, Ricardo Arias, Edgar Espíndola, Jorge Trujillo, Víctor Velásquez Reyes, Charles Shultz y Jacobo Faustino Gómez. A excepción de Rodríguez de Castellanos, ninguno de los pastores mencionados resultó electo. Sin embargo, tal y como veremos a continuación, la coyuntura política terminó favoreciéndolos. Dos movimientos políticos pentecostales representan la excepción a la tendencia de los pastores pentecostales de buscar curules a través del voto preferente en partidos ya establecidos, puesto que intentaron mantenerse con vida en tanto movimientos políticos independientes, estos son: el C4, que fracasó en el intento, y MIRA que fue el único partido de base pentecostal que sobrevivió a la reforma política de 2003.

5.5.10 El paramilitarismo y la política pentecostal

Aprovechando la debilidad de los partidos políticos y la fragilidad de los mecanismos de regulación del sistema político colombiano, los grupos armados ilegales empezaron a ejercer coacción sobre los caciques electorales regionales, o simplemente se aliaron con ellos para conformar «partidos políticos». Este fenómeno fue conocido en Colombia como el «escándalo de la parapolítica», y permeó a todos los partidos políticos, a excepción de MIRA y de la Alianza Social Indígena. Más de cien congresistas, tanto de la Cámara de Representantes, como del Senado, fueron vinculados a procesos

⁸⁰⁹ *Ibíd.* (REYES, 2010) pp. 289-319.

judiciales, acusados de tener acuerdos con grupos paramilitares.⁸¹⁰ A causa de estos procesos un importante número de parlamentarios fueron despojados de sus investiduras. Las curules de la Cámara y el Senado que iban quedando disponibles fueron adjudicadas a los candidatos que habían obtenido la siguiente cifra de votos después de la de los congresistas que quedaban suspendidos, de acuerdo a las listas presentadas por los partidos en los comicios de 2006. Este mecanismo favoreció a muchos candidatos cuya votación había sido insuficiente para alcanzar una curul. Además, dio paso al fenómeno denominado por los medios de comunicación «el carrusel de la parapolítica», puesto que algunos de los congresistas que asumían las curules eran al poco tiempo despojados de sus investiduras al ser también vinculados a procesos judiciales por supuestas relaciones con el paramilitarismo. El «carrusel de la parapolítica» favoreció a siete candidatos evangélicos que por esta vía llegaron al Senado.

Tabla 90. Candidatos evangélicos que llegaron al Senado gracias al «carrusel de la parapolítica»

Candidato	Cargo anterior	Partido Político	Número de votos
Jorge Enrique Gómez	Pastor del Centro Misionero Bethesda.	Colombia Viva	31.961
Ricardo Arias	Exconcejal de la ciudad de Armenia, exdiputado a la Asamblea Departamental del Quindío, exrepresentante a la Cámara por el departamento del Quindío	Partido de la U	27.315
Edgar Espíndola	Evangelista de la Iglesia Pentecostal Unida de Colombia y exalcalde del municipio de Sogamoso (Boyacá).	Convergencia Ciudadana	24.036
Jorge Trujillo	Pastor del Centro Cristiano Monte de Sión (Bogotá). Contó con el apoyo de su suegro Satirio Dos Santos, pastor de la megaiglesia	Convergencia Ciudadana	11.300

⁸¹⁰ Eltiempo.com. Una marea ética llega a la campaña presidencial. Por: León Valencia [en línea].

Disponible en: <http://www.eltiempo.com/opinion/columnistas/lenvalencia/una-marea-etica-llega-a-la-campana-presidencial_7545269-1> (7 de marzo de 2010).

	Centro Cristiano Internacional (Cúcuta).		
Víctor Velásquez Reyes	Abogado, expresidente del MUC.	Colombia Viva	9.283
Charles Shultz	Pastor y evangelista de la Iglesia Cristiana Peniel (Barranquilla).	Partido de la U	8.346
Jacobo Faustino Gómez	Pastor de la Iglesia Adventista del Séptimo Día.	Convergencia Ciudadana	3.480
Fuentes: Semana.com. Bancada de Dios [en línea]. Disponible en: < http://www.semana.com/noticias-nacion/bancada-dios/129257.aspx > (26 de septiembre de 2009). Cambio.com. Seis miembros de iglesias cristianas han llegado al Senado gracias a la «parapolítica» [en línea]. Disponible en: < http://www.cambio.com.co/paiscambio/politicacambio/831/ARTICULO-WEB-NOTA_INTERIOR_CAMBIO-5346131.html > (4 de junio de 2009).			

Como se puede observar en la tabla anterior, algunos de los candidatos evangélicos llegaron al Senado con menos de 10.000 votos, algunos —como Jacobo Faustino Gómez— con menos de 4.000. Entretanto, otros candidatos con un número mucho mayor de votos no pudieron acceder a una curul —este fue el caso de Jimmy Chamorro que perdió su curul a pesar de haber obtenido 86.609 votos—. Esta situación puso en cuestión la legitimidad de la mayoría de los senadores «evangélicos», así como la de todos los parlamentarios que llegaron al Congreso gracias al «carrusel de la parapolítica».

Estos siete senadores evangélicos beneficiados por el «carrusel de la parapolítica», sumados a los dos senadores del MIRA y a Claudia Rodríguez de Castellanos, representaban el 10% del Senado. En la Cámara de Representantes por lo menos cuatro candidatos pentecostales se vieron favorecidos por el «carrusel de la parapolítica», a saber: 1) Luis Enrique Salas, Partido de la U —22.608 votos—; 2) Luis Felipe Barrios, Cambio Radical —24.795 votos—; 3) Rubén Darío Salazar, Convergencia Ciudadana —13.797 votos—; 4) Alberto Gordon May, Partido Liberal —3.535 votos—. ⁸¹¹ Así, durante los años 2009-2010, los congresistas evangélicos se constituyeron en una fuerza

⁸¹¹ Cambio.com. Seis miembros de iglesias cristianas han llegado al Senado gracias a la «parapolítica» [en línea]. Disponible en: <http://www.cambio.com.co/paiscambio/politicacambio/831/ARTICULO-WEB-NOTA_INTERIOR_CAMBIO-5346131.html> (4 de junio de 2009).

potencial en el Congreso. Sin embargo, no es posible hablar de este grupo como un bloque unido o «una bancada». Si bien todos los congresistas evangélicos mantienen afinidades en virtud de sus convicciones religiosas, especialmente en temas morales, su relación en el campo político se ha caracterizado por la rivalidad más que por la cooperación.

Sumando los votos de los candidatos pentecostales que accedieron a una curul en el Senado directamente, con los votos de los candidatos pentecostales que lograron una curul gracias al carrusel de la parapolítica —incluyendo los votos del adventista Jacobo Faustino Gómez—, se obtiene la cifra de 497.668 votos.⁸¹² Teniendo en cuenta que el número total de votos para Senado en 2006 fue de 11.053.313, se concluye que el voto pentecostal representaba cerca del 5% del total del electorado nacional.

El «escándalo de la parapolítica» exigió una nueva reforma política que incorporó la llamada «silla vacía». Según esta norma, los miembros de las corporaciones públicas no tendrán suplentes si son vinculados a procesos legales por delitos como: pertenencia, promoción o financiación a grupos armados ilegales, narcotráfico, o delitos de lesa humanidad.⁸¹³ En este nuevo escenario, los pastores pentecostales se vieron forzados a abandonar los partidos más cuestionados por la «parapolítica» —como Colombia Viva y Colombia Democrática— para emigrar hacia otros que tienen menos cuestionamientos legales y ofrecen mejores expectativas de éxito de acuerdo a sus cálculos electorales. En las elecciones parlamentarias de 2010, el Partido de la U —partido del uribismo y del hoy presidente Juan Manuel Santos (2010-2014)— fue el más beneficiado por este fenómeno, puesto que atrajo a sus filas a algunos de los más importantes caciques electorales de base pentecostal, como es el caso de la familia Castellanos y de Jorge Enrique Gómez.⁸¹⁴ La práctica de cambiar de partido político en relación con la coyuntura es frecuente entre los políticos colombianos y se conoce vulgarmente como «transfuguismo».

⁸¹² Ver: Anexo 49: Candidatos pentecostales en las elecciones parlamentarias 1991-2010.

⁸¹³ Disponible en: <http://www.elabedul.net/Articulos/Reformas/reforma_politica_-_primera.php> (6 de abril de 2011).

⁸¹⁴ Elnuevosiglo.com. Cuota cristiana buscará crecer en el Congreso 2010-2014 [en línea]. Disponible en: <<http://www.elnuevosiglo.com.co/noticia.php>> (26 de diciembre de 2009).

5.5.11 Elecciones para autoridades regionales 2007

En las elecciones regionales de 2007, Carlos Alberto Baena fue precandidato a la Alcaldía de Bogotá por MIRA, esto con la intención de medir la fuerza electoral del MIRA en la capital. En este mismo año, Baena encabezó la lista cerrada de MIRA al Concejo de Bogotá. Logró su reelección con 85.450 votos, cifra que le permitió al MIRA acceder a una segunda curul que recayó en Humberto Quijano.⁸¹⁵ MIRA logró además la alcaldía de Calarcá —segundo municipio del departamento del Quindío— con Carlos Enrique López; y la elección de diputados a Asambleas Departamentales en: Quindío —Martha Liliana Agudelo—, Risaralda —Martha C. Álzate— y Valle del Cauca —Guillermina Bravo—; nótese el protagonismo que tienen las mujeres en este movimiento político. Estos resultados electorales evidencian la fortaleza de la Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional en la región cafetera y el Valle del Cauca, así como la simpatía que ha ganado MIRA en estas regiones en virtud de sus proyectos sociales. Además, MIRA logró la elección de 35 concejales y de 265 comuneros y ediles para las Juntas Administradoras Locales.⁸¹⁶

Tabla 91. Concejales de MIRA 2007-2011

Departamento	Municipio	Número de
Arauca	Tame	1
Caldas	Chinchiná	1
	Manizales	1
Caquetá	El Paujil	1
	Florencia	1
	Puerto Rico	1
	San Vicente del Caguán	1
Cauca	Popayán	2
	Santander de Quilichao	1
	Sotará	1
	Timbío	1
Chocó	Itsmina	1

⁸¹⁵ Registraduría Nacional del Estado Civil. República de Colombia. Elecciones Alcaldes, Concejales, Diputados, Ediles, 2007 (disponible en cd-rom).

⁸¹⁶ Disponible en: <http://es.wikipedia.org/wiki/Movimiento_MIRA> (13 de noviembre de 2009).

	Quibdó	1
Cundinamarca	Fusagasugá	1
	Silvania	1
	Sopó	1
Distrito Capital	Bogotá	2
Huila	Campoalegre	1
Quindío	Armenia	1
	Calarcá	4
	La Tebaida	1
	Montenegro	1
Risaralda	La Virginia	1
	Pereira	1
	Dosquebradas	1
Santander	Jesús María	1
Tolima	Ibagué	1
Valle del Cauca	Buenaventura	1
	Cartago	1
	Sevilla	1
Total		35
Fuente: < http://es.wikipedia.org/wiki/Movimiento_MIRA#2010 - 2011 > (2 de octubre de 2011).		

En estas mismas elecciones, Clara Sandoval —11.325 votos— y María Angélica Tovar —9.680 votos— son electas al Consejo de Bogotá como candidatas de la Misión Carismática Internacional inscritas en la lista de Cambio Radical.⁸¹⁷ Además, la Misión Carismática Internacional alcanzó 49 cargos de elección popular en las diferentes regiones del país.⁸¹⁸ Gustavo Alonso Páez se presentó como candidato al Consejo capitalino como cabeza de lista de un nuevo movimiento político pentecostal que el mismo lideraba, el Partido Cristiano de Transformación y Orden (PACTO). Fue

⁸¹⁷ Registraduría Nacional del Estado Civil. República de Colombia. Elecciones Alcaldes, Concejales, Diputados, Ediles, 2007 (disponible en cd-rom).

⁸¹⁸ Disponible en: <http://www.mci12.com.co/index.php?option=com_content&task=view&id=62&Itemid=81> (3 de febrero de 2010).

reelegido concejal con 15.088 votos.⁸¹⁹ Por último, el pentecostal Carlos Contreras es elegido alcalde de la ciudad de Barrancabermeja en representación del Movimiento Alianza Social Indígena. Contreras contó con el respaldo de 23.967 electores, que equivalen al 30.3% del total de votantes.⁸²⁰ Como se señaló en el apartado dedicado a la sociografía de la pluralización religiosa, Barrancabermeja es una de las ciudades con mas alto porcentaje de pentecostales en el país —27%—. ⁸²¹

5.5.12 Elecciones parlamentarias 2010

En las elecciones parlamentarias de 2010 MIRA continuó aumentando el número de sus electores. Se presentó al Senado con una lista cerrada encabezada por Alexandra Moreno Piraquive que obtuvo 324.051 votos, cifra que le permitió acceder a tres curules. A los nombres de Alexandra Moreno Piraquive y Manuel Antonio Virgüez como senadores del MIRA, se suma ahora el pastor Carlos Alberto Baena. Este último, como ya se ha señalado, hizo una carrera destacada en el Consejo de Bogotá (2001-2009).

La Misión Carismática Internacional siguió demostrando ser una fuerza política disciplinada. En esta ocasión, aunque continuaron en las filas del uribismo, los Rodríguez de Castellanos se trasladaron de Cambio Radical al Partido de la U. Claudia Rodríguez de Castellanos no aspiró al Senado, cediéndole su lugar a la pastora Claudia Wilches. A la Cámara de Representantes por Bogotá se presentó el pastor Luis Felipe Barrios. Tanto Wilches —44.015 votos— como Barrios obtuvieron sus respectivas curules gracias a la maquinaria política de la Misión Carismática Internacional, pero

⁸¹⁹ Registraduría Nacional del Estado Civil. República de Colombia. Elecciones Alcaldes, Concejales, Diputados, Ediles, 2007 (disponible en cd-rom).

⁸²⁰ Valorescristianos.net. Ahora Barrancabermeja cuenta con alcalde cristiano [en línea]. Disponible en: <<http://www.valorescristianos.net/modules.php?name=News&file=article&sid=193>> (27 de agosto de 2009). Ver también: <<http://www.barrancabermejavirtual.com/historia15.html>> (8 de noviembre de 2010).

⁸²¹ Ver: Tabla 58. Filiación religiosa / distribución por ciudad o región.

hacían parte de las listas del Partido de la U. Barrios perdió su curul.⁸²² La Procuraduría le abrió un proceso por cambiarse de manera no reglamentaria de partido político — «transfuguismo»— de Cambio Radical al Partido de la U. La curul de Barrios fue asumida por el también pastor pentecostal Luis Enrique Salas. Posteriormente (2011) Salas también perdió su curul, el Consejo de Estado determinó su muerte política porque exigía el diezmo y «obligaba» a trabajar en su iglesia a los miembros de su Unidad Legislativa.⁸²³

Una gran cantidad de pastores pentecostales hicieron parte de las listas de los partidos «uribistas» al Congreso. Entre ellos se encuentran, los que aspiraban a conservar su curul en el Senado, como Jorge Enrique Gómez, Ricardo Arias, Charles Schultz y Víctor Velásquez Reyes; todos ellos hicieron parte de la lista del Partido de la U —ver: Tabla 92—. Edgar Espíndola y Jorge Trujillo aspiraron al Senado por la lista del Partido de Integración Nacional (PIN), partido político altamente cuestionado por presuntos vínculos con grupos paramilitares. Jesús Bernal Amorocho buscó una curul al Senado haciendo parte de la lista del Polo Democrático Alternativo. Entre todos ellos, sólo Espíndola, líder de la Iglesia Pentecostal Unida de Colombia, logró mantener su curul.

Tabla 92. Algunos de los candidatos pentecostales al Senado (2010)

Candidato	Partido	Número de votos
Edgar Espíndola	Partido de Integración Nacional (PIN)	42.157
Jorge Enrique Gómez	Partido de la U	24.691
Víctor Velásquez Reyes	Partido de la U	20.918
Jorge Trujillo	Partido de Integración Nacional (PIN)	20.691
Ricardo Arias	Partido de la U	20.026

⁸²² Valorescristianos.net. Destituído pastor cristiano de la Cámara de Representantes [en línea].

Disponible en:

<http://www.valorescristianos.net/site/index.php?option=com_content&view=article&id=132:destituído-pastor-cristiano-de-la-cámara-de-representantes&catid=37:noticia-diaria-frontal> (5 de agosto de 2010).

⁸²³ Elespectador.com. Pérdida de investidura a congresista que pedía dinero para comunidad religiosa [en línea]. Disponible en: <<http://www.elespectador.com/noticias/judicial/articulo-300737-perdida-de-investidura-congresista-le-pedia-dinero-feligreses-de>> (20 de septiembre de 2011).

Charles Schultz	Partido de la U	16.865
Jesús Bernal Amorocho	Polo Democrático Alternativo	13.181

Fuentes: Valorescristianos.net. Así es la representación de los cristianos en el nuevo Congreso Colombiano [en línea]. Disponible en:
http://www.valorescristianos.net/site/index.php?option=com_content&view=article&id=71%3Aasi-esta-la-representacion-de-los-cristianos-en-el-nuevo-congreso-colombiano&catid=38%3Anoticia-diaria-archivada&Itemid=63 (26 de abril de 2010).

El pastor Gustavo Alonso Páez, que venía de ser concejal de Bogotá (2003-2009), intentó sin éxito consolidar PACTO. Hizo una intensa actividad proselitista entre las congregaciones pentecostales y, según sus cuentas, contaba con el apoyo de cerca de 200 pastores pentecostales y sus respectivos fieles.⁸²⁴ Obtuvo 57.981 votos, muy por debajo del número necesarios para alcanzar el umbral.⁸²⁵ El total de votos a favor de candidatos y movimientos pentecostales en el Senado ascendió a más de 540.000. Es decir, se mantuvo alrededor del 5% del electorado nacional.⁸²⁶ Por lo tanto, si bien el pentecostalismo mantiene ritmos sostenidos de crecimiento, el voto pentecostal parece estar estancado.

El fracaso de la gran mayoría de los candidatos pentecostales en estas elecciones plantea diversos interrogantes. Por un lado, pone en cuestión la capacidad de los pastores pentecostales para transformar la fidelidad de sus multitudinarias congregaciones en votos. Por otro lado, es un posible indicio de «la fatiga» de las membresías

⁸²⁴ Elespectador.com. Los pastores de Dios en la política [en línea]. Disponible en:
<http://www.elespectador.com/impreso/politica/articuloimpreso189279-los-pastores-de-dios-politica>
(22 de febrero de 2010). Valorescristianos.net. En la recta final. Por: Gonzalo Guzmán [en línea].
Disponible en: <http://www.valorescristianos.net/modules.php?name=News&file=article&sid=151> (26 de junio de 2009).

⁸²⁵ Valorescristianos.net. Así es la representación de los cristianos en el nuevo Congreso Colombiano [en línea]. Disponible en:
http://www.valorescristianos.net/site/index.php?option=com_content&view=article&id=71%3Aasi-esta-la-representacion-de-los-cristianos-en-el-nuevo-congreso-colombiano&catid=38%3Anoticia-diaria-archivada&Itemid=63 (26 de abril de 2010).

⁸²⁶ Ver: Anexo 49: Candidatos pentecostales en las elecciones parlamentarias 1991-2010.

pentecostales, cansadas de ver a sus líderes religiosos fungir de caciques electorales sin demostrar mayores resultados en el campo político.

Ahora bien, sí hubiese prosperado alguna iniciativa para conformar listas unificadas de candidatos pentecostales a la Cámara y al Senado, un número mayor de pentecostales hubiesen llegado al Congreso. En la actualidad, a diferencia de la situación previa a la reforma política de 2003, la fragmentación pentecostal es disfuncional al crecimiento de la presencia pentecostal en el Congreso. Sin embargo, y a pesar de ser conscientes de esta situación, los líderes pentecostales ven poco probable que prospere alguna iniciativa de unidad. Como ya se ha señalado, la participación de los pentecostales en el campo político en lugar de mitigar las rivalidades entre el liderazgo evangélico las ha exacerbado.

Por otro lado, los resultados de estas elecciones evidencian la consolidación de dos fuerzas políticas de base pentecostal: por un lado, MIRA único partido de base pentecostal que sobrevivió a la reforma política de 2003; por el otro, la maquinaria política de la Misión Carismática Internacional (MCI), que los esposos Castellanos han logrado canalizar en las últimas elecciones a través del uribismo, en esta ocasión a través del Partido de la U. Estas dos fuerzas, aunque mantienen múltiples afinidades, se inscriben en dos corrientes políticas diferentes. La maquinaria política de la MCI se mantiene aliada a los sectores tradicionales del poder político. MIRA, si bien no se inscribe en la oposición, reivindica un proyecto político independiente, tal y como lo ha demostrado en múltiples ocasiones.

Por último, un nuevo fenómeno se observó en estos últimos comicios, la conversión al movimiento evangélico de políticos que cuentan ya con una reconocida trayectoria y un capital político acumulado. Entre estos se encuentran: los senadores Juan Mario Laserna del Partido Conservador —54.383 votos— y Jorge Eduardo Gechem Turbay del Partido de la U —46.447 votos—; así como el ministro de defensa Rodrigo Rivera (2010-2011).⁸²⁷ Es difícil establecer que porcentaje del caudal electoral de estos personajes

⁸²⁷ Valorescristianos.net. Editorial: un fenómeno llamado... Edgar Espíndola [en línea]. Disponible en: <http://www.valorescristianos.net/site/index.php?option=com_content&view=article&id=87:editorial-un-fenomeno-llamado-edgar-espindola-&catid=42:125> (6 de marzo de 2010). Valorescristianos.net. La Iglesia cristiana en Colombia tiene un buen ministro de defensa [en línea]. Disponible en: <http://www.valorescristianos.net/site/index.php?option=com_content&task=view&id=133> (5 de agosto de 2010).

proviene del pentecostalismo, y sí su conversión se reduce a una estrategia para atraer el voto pentecostal. Sin embargo, este fenómeno evidencia que el pentecostalismo no es un movimiento exclusivo de las clases populares y que empieza a permear — «tímidamente»— la élite política del país.

5.6 LOS PENTECOSTALES EN LAS ELECCIONES PRESIDENCIALES

Pese a su rápido crecimiento el movimiento pentecostal no cuenta aún con la fuerza suficiente para impulsar un candidato propio —con opciones reales— a la presidencia de la República, menos aun sí se tiene en cuenta su profunda fragmentación. Sin embargo, en los comicios presidenciales las congregaciones pentecostales se han constituido en una fuente codiciable de votos, especialmente las megaiglesias y las organizaciones religiosas centralizadas multisedes, en razón de su disciplina y de su obediencia a un líder carismático.

Si bien, en un principio, los pentecostales apoyaron a los candidatos liberales a la presidencia (1994, 1998). Actualmente, como consecuencia de la crisis de los partidos tradicionales, es difícil establecer generalidades. Es posible afirmar, no obstante, que los evangélicos se ubican a la derecha del espectro político, y en la coyuntura actual se identifican mayoritariamente con el uribismo (2002-2010). Ahora bien, es plausible mantener la tesis de la continuidad del apoyo de los pentecostales al liberalismo, si se considera el origen liberal de los presidentes Uribe y Santos, sin embargo, se trata de un liberalismo volcado a la derecha.

En las elecciones presidenciales de 1994 —las primeras después de la Constitución de 1991—, los evangélicos en bloque apoyaron a Ernesto Samper, candidato del Partido Liberal, que se enfrentaba a Andrés Pastrana, candidato del Partido Conservador. La devoción católica de Pastrana, permitió que en el seno de las congregaciones pentecostales prosperara el «rumor» que en un posible gobierno de Pastrana todas las garantías que ofrece la Constitución de 1991 a las minorías religiosas serían derogadas. Esta campaña «negra» en contra de Pastrana permitió que el voto pentecostal se volcara unánime hacia Samper. Entre los líderes pentecostales que promocionaron la candidatura de Samper en las congregaciones evangélicas se destacan lo entonces congresistas: Claudia Rodríguez de Castellanos, Colin Crawford, Fernando Mendoza, Jaime Ortiz Hurtado y Viviane Morales. Los parlamentarios evangélicos continuaron apoyando a Samper durante su gobierno (1994-1998), especialmente frente a la

coyuntura del «proceso 8000». Samper fue acusado ante la Cámara de Representantes de estar informado sobre los dineros del narcotráfico que habían ingresado a su campaña electoral. Tanto Colin Crawford, como Viviane Morales, intervinieron en la Cámara de Representantes a favor de Samper. Absuelto Samper por esta instancia, la Corte Suprema de Justicia inició una investigación a los 109 congresistas que votaron a favor de su absolución (1998). Viviane Morales interpuso una acción de tutela ante la Corte Constitucional reclamando el derecho al debido proceso, la inviolabilidad del voto y de la opinión de un parlamentario, su tutela fue aceptada, hecho que mereció un amplio cubrimiento en los medios masivos de comunicación.⁸²⁸

Samper buscó la manera de «recompensar» a los evangélicos por su apoyo. Durante su campaña presidencial (1994) nombró a Claudia Rodríguez de Castellanos como integrante de la Comisión de Renovación del Partido Liberal.⁸²⁹ Ya en la presidencia (1994-1998), firmó el Convenio de Derecho Público Interno número 1 de 1997, que ya se ha reseñado. Además, nombró al pastor pentecostal Marco Fidel Ramírez como director de la recién creada Oficina de Asuntos Religiosos del Ministerio del Interior. Durante el gobierno de Samper se tramitaron con agilidad las personerías jurídicas de todas las nuevas organizaciones religiosas que así lo solicitaron, fenómeno que contrastó con las trabas legales que el gobierno siguiente, es decir el de Andrés Pastrana (1998-2002), interpuso a las organizaciones religiosas que iniciaron este trámite.

En las elecciones presidenciales de 1998, el candidato del Partido Liberal fue Horacio Serpa, heredero político de Samper. Serpa hizo proselitismo en las megai Iglesias pentecostales. Participó en multitudinarias reuniones del Centro Misionero Bethesda y de la Misión Carismática Internacional, y recibió «la bendición» de los esposos Castellanos y del pastor Jorge Enrique Gómez. César Castellanos llegó, incluso, a profetizar que «Serpa sería el próximo presidente de la República». Sin embargo, las posibilidades de diálogo que abrieron las FARC a un posible gobierno de Pastrana, terminaron inclinando la balanza electoral a favor de este último. Desde la

⁸²⁸ Eltiempo.com / archivo (3 de octubre de 1998). Corte revisará tutela de V. Morales [en línea].

Disponible en: <<http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-771307>> (19 de agosto de 2010).

⁸²⁹ CUERVO, Ivón Natalia. «Trayectorias y agendas de mujeres pentecostales en la política. Los casos del Movimiento Unión Cristiana y del Partido Nacional Cristiano Colombia (1991 – 2005)». En: TEJEIRO, Clemencia (Ed.). *El pentecostalismo en Colombia. Prácticas religiosas, liderazgo y participación política*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2010, pp. 229-259.

implementación de la Constitución de 1991, ésta es la única ocasión en que el candidato presidencial respaldado por los pentecostales es derrotado en las urnas.

En las siguientes elecciones presidenciales (2002), Álvaro Uribe se presentó como candidato independiente de una coalición multipartidista que dividió a los liberales. Encontró su mayor rival en Horacio Serpa candidato oficial del Partido Liberal. En esta ocasión, los esposos Castellanos apoyaron a Uribe, y se mantuvieron fieles a él durante sus dos períodos presidenciales. Tanto el Partido Nacional Cristiano como la maquinaria electoral de la Misión Carismática Internacional participaron en la coalición de gobierno (2002-2010). Los Castellanos apoyaron a Uribe en la campaña por el referendo que éste promovió en el año 2003 —referendo que tenía como intención promover una reforma política y que fracasó en las urnas—. Asimismo, lo apoyaron en la campaña política para su reelección en el año 2006.

Durante su gobierno, Uribe participó varias veces en la convención internacional que organiza anualmente la Misión Carismática Internacional.⁸³⁰ El discurso que pronunció en la convención de 2004 se hizo celebre, y circuló ampliamente en los medios masivos de comunicación. En éste, Uribe agradece públicamente a los Castellanos y a los miembros de la Misión Carismática Internacional su apoyo en las urnas.

Vengo esta noche a dar gracias a ustedes por múltiples razones. Tengo una gratitud personal: me compromete infinitamente. Ustedes creyeron en el programa que le propuse a Colombia, en el compromiso con Colombia. Ustedes han sido unos compañeros de todas las horas. No tengo manera de decirles «muchas gracias», pero su generosidad conmigo ha sido infinita. No tengo manera de compensar esa generosidad. La única manera es pidiéndole a Dios que me ayude para no fallarle en materia grave a Colombia [...].⁸³¹

En este mismo discurso, Uribe hace alusión a una conversación que ha sostenido previamente con Claudia Rodríguez de Castellanos sobre su posible nombramiento como embajadora. En octubre de 2004, Claudia Rodríguez de Castellanos fue designada embajadora de Colombia en Brasil, cargo al que renunció ocho meses después. La gestión de Rodríguez de Castellanos en esta embajada fue altamente cuestionada, tanto

⁸³⁰ *Elespectador.com*. Explosivo coctel. Por: María Elvira Bonilla [en línea]. Disponible en: <<http://www.elespectador.com/columna169861-explosivo-coctel>> (1 de noviembre de 2009).

⁸³¹ Palabras del presidente Álvaro Uribe Vélez durante la convención de la Misión Carismática Internacional. Bogotá, 29 de enero de 2004 [en línea]. Disponible en: <<http://www.foroekklesia.com/showthread.php?t=11829>> (19 de agosto de 2010).

por el gobierno del Brasil, como por los medios de comunicación. Según estos, la embajadora no tenía tiempo de atender los asuntos diplomáticos por estar ocupada en los proyectos de expansión internacional de su organización religiosa.⁸³²

Durante su segundo período presidencial, y ante la posibilidad de tramitar un referendo que diera vía libre a un tercer mandato, Uribe continuó haciendo proselitismo en las congregaciones pentecostales. Llegó, incluso, a entregar un multimillonario inmueble —que le había sido expropiado al narcotraficante Pacho Herrera— para que fuese administrado por la megaiglesia Misión Carismática al Mundo (Cali), organización liderada por Jorge Villavicencio. La entrega de este inmueble tuvo lugar en el marco de un evento organizado por el congresista Roy Barreras —para la época, representante a la Cámara por el Valle del Cauca, hoy senador del Partido de la U (2010-2014)— en el que participaron cerca de 300 pastores evangélicos y el entonces gobernador del Valle Juan Carlos Abadía.⁸³³ Por su participación en la adjudicación de este inmueble el senador Roy Barreras está siendo investigado actualmente (2011) por el Consejo de Estado y la Corte Suprema de Justicia, acusado de tráfico de influencias.⁸³⁴

Otra organización pentecostal que le brindó público apoyo al presidente Uribe fue el Centro Misionero Bethesda. Su pastor, Jorge Enrique Gómez, ha manifestado reiteradamente su admiración por Uribe, y en las últimas elecciones parlamentarias (2006 y 2010) su nombre hizo parte de las listas al Senado de partidos «uribistas» — Colombia Viva y el Partido de la U, respectivamente—. Por su parte, Uribe no sólo visitaba el Centro Misionero Bethesda en temporada electoral, sino también se comunicaba frecuentemente vía telefónica con Gómez y con sus fieles, por medio del sistema de amplificación de sonido de las instalaciones del Centro Misionero Bethesda

⁸³² Eltiempo.com / archivo (28 de agosto de 2005). «Descachés» de la diplomacia [en línea]. Disponible en: <<http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-1754744>> (19 de agosto de 2010).

⁸³³ Elespectador.com. Los pastores del presidente. Búsqueda de votos o un acto de justicia con una congregación religiosa? Por: Norbey Quevedo H. y Hugo García S. [en línea]. Disponible en: <<http://www.elespectador.com/alvaro-uribe/articulo168504-los-pastores-del-presidente>> (24 de octubre de 2009).

⁸³⁴ Elespectador.com. Los dilemas judiciales del senador Roy Barreras. Por: Norbey Quevedo H. [en línea]. Disponible en: <<http://www.elespectador.com/impreso/temadeldia/articulo-296672-los-dilemas-judiciales-del-senador-roy-barreras>>(3 de septiembre de 2011).

en Bogotá.⁸³⁵ En el 2003, esta megaiglesia recibió la adjudicación de un canal público de televisión que opera en la ciudad de Bogotá —*CMB televisión*—. Sin embargo, ha sido difícil establecer si la adjudicación de este canal corresponde —simplemente— a una prebenda política por el apoyo de Gómez al gobierno de Uribe.

Uribe gozó del apoyo de los pentecostales durante sus dos períodos presidenciales. Según los datos de nuestra encuesta, la simpatía de los pentecostales por Uribe no sólo se mantuvo hasta los últimos días de su gobierno sino además se tradujo en apoyo electoral para el candidato del uribismo a las elecciones presidenciales de 2010: Juan Manuel Santos —el 44.7% de los evangélicos dijo simpatizar o militar en el Partido de la U, ver: Tabla 78—. Esta simpatía por Uribe no sólo se explica por las excelentes relaciones que éste mantuvo con los pastores de las megaiglesias, también está asociada con el estilo de gobierno de Uribe, que puede definirse como autoritario y patriarcal, afín en muchos aspectos al estilo de los pastores pentecostales. Además, Uribe manifestó públicamente sus afinidades con el pentecostalismo en temas de moral sexual —en una de las convenciones de la Misión Carismática Internacional afirmó: «ese ‘gustito’ hay que dejarlo para el matrimonio»; refiriéndose a las relaciones sexuales, afirmación que despertó una amplia polémica nacional—. ⁸³⁶

La gran mayoría de los fieles y de los pastores pentecostales consultados afirmaron sentirse cómodos con el gobierno de Uribe, a pesar de los escándalos que lo sacudieron, como por ejemplo: 1) el escándalo de los «falsos positivos» —ejecuciones extrajudiciales ejecutadas por miembros de las fuerzas militares que fueron disfrazadas como bajas de guerrilleros en combate—; 2) o «el escándalo de las chuzadas» —interceptaciones ilegales a los teléfonos de periodistas, congresistas y magistrados de la Corte Suprema de Justicia, realizadas por el Departamento Administrativo de Seguridad (DAS), órgano de inteligencia bajo el control del ejecutivo—. Sobre estos hechos, ninguno de los pastores de las megaiglesias se pronunció para demandar responsabilidad política por parte del gobierno. Como ya se ha mencionado, los congresistas pentecostales, exceptuando Chamorro del C4 y los miembros del MIRA,

⁸³⁵ Eltiempo.com / archivo (28 de agosto 2005). Cristianos: ¿divide y reinarás? [en línea]. Disponible en: <<http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-1754648>> (19 de agosto de 2010).

⁸³⁶ Desdeabajo.info. ¿Para cuándo el «gustico»? Editorial (19 de marzo de 2005) [en línea]. Disponible en: <<http://www.desdeabajo.info/index.php/ediciones/122-edicion-99/249-para-cuando-el-gustico-editorial.html>> (20 de agosto de 2010).

hicieron parte de la coalición de gobierno durante la administración de Uribe (2002-2010).

En las últimas elecciones presidenciales (2010), los pentecostales en bloque apoyaron al candidato del uribismo: Juan Manuel Santos, del Partido de la U, quien tuvo como principal adversario a Antanas Mockus, candidato del Partido Verde. Como su antecesor, Santos visitó algunas de las megaiglesias pentecostales durante su campaña, participando en celebraciones religiosas multitudinarias de la Misión Carismática Internacional (Bogotá) y del Centro Mundial de Avivamiento (Bogotá). Además, se reunió con algunos de los más importantes líderes evangélicos del país como: Eduardo Gómez, Héctor Pardo, Darío Silva Silva, Eduardo Cañas y Jorge Enrique Gómez; quienes anunciaron públicamente su apoyo a Santos en su aspiración a la presidencia.⁸³⁷ Según el representante a la Cámara y pastor Luis Felipe Salas, Santos contó con el apoyo de más de «800 iglesias evangélicas» tan sólo en la ciudad de Bogotá.⁸³⁸

En conclusión, en virtud de su crecimiento el voto pentecostal se ha hecho potencialmente decisivo en las elecciones presidenciales y, por lo tanto, altamente codiciable. Así, todo aspirante a la silla presidencial debe plantearse el problema de ¿cómo atraer el voto pentecostal?

5.7 MECANISMOS PARA RECONVERTIR EL CAPITAL RELIGIOSO EN CAPITAL POLÍTICO

Tal y como lo señala García-Ruiz, los pastores pentecostales tienen todas las ventajas para reconvertir su capital religioso en capital político: 1) son especialistas en el manejo de las masas; 2) son especialistas en la implementación de proyectos y el uso de logística; 3) son especialistas en recaudar dinero —además suelen usar los multimillonarios recursos económicos de sus organizaciones religiosas para financiar sus campañas políticas—; 4) son especialistas en el «arte del discurso» —oratoria y

⁸³⁷ Valorescristianos.net. Juan Manuel Santos se compromete con la Iglesia cristiana [en línea].

Disponible en:

<http://www.valorescristianos.net/site/index.php?option=com_content&view=article&id=130:juan-manuel-santos-se-compromete-con-la-iglesia-cristiana&catid=38:noticia-diaria-archivada> (10 de agosto de 2010).

⁸³⁸ Disponible en: <<http://www.lasillavacia.com/historia/13714?page=33>> (8 de noviembre de 2010).

retórica— cualidad fundamental tanto en el campo religioso como en el político; 5) son especialistas en el uso de los medios masivos de comunicación.⁸³⁹ A continuación se describen de forma más detalla algunos de estos mecanismos de reconversión del capital religioso en capital político.

5.7.1 Las organizaciones pentecostales como maquinarias políticas

En época electoral, los pastores pentecostales que tienen aspiraciones políticas activan estrategias que tienen como objetivo «orientar» o «cautivar» el voto de sus fieles. Al mismo tiempo, reciben ofertas por parte de caciques electorales tradicionales o de políticos profesionales interesados en «negociar» el respaldo en las urnas de las congregaciones pentecostales a cambio de «favores» o «prebendas». Los pastores de las megaiglesias son objeto de este tipo de ofertas con mayor frecuencia, en virtud del alto número de votos que pueden canalizar.

Después de haber obtenido una curul para el Consejo de Bogotá (2003-2009), el pastor del Centro Cristiano de Alabanza Oasis, Gustavo Alonso Páez, fue interrogado acerca de las motivaciones que lo llevaron a lanzarse a la contienda electoral. Su respuesta da una idea de la actividad clientelista que tiene lugar en el seno de las congregaciones pentecostales:

A nosotros nos hacía falta alguien que velara por nuestros intereses. En tiempos de campaña, nos visitaban a la iglesia decenas de políticos y nos prometían muchas cosas. Votábamos entonces por el que más nos convenía. Pero una vez electo, se olvidaba de nosotros. Por eso decidí lanzarme como candidato para finalmente conseguir la representación.⁸⁴⁰

Como ya es claro, algunos de los líderes pentecostales más sobresalientes han logrado reconvertir su capital religioso en capital político. Se destacan al respecto: 1) los esposos Castellanos, pastores de la Misión Carismática Internacional; 2) la familia Moreno Piraquive, con el apoyo del carisma religioso de María Luisa Piraquive, líder principal de la Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional; 3) Jimmy Chamorro, hijo de Néstor Chamorro, fundador de la Cruzada Estudiantil y Profesional de Colombia. Otros pastores de megaiglesias pentecostales han participado con menor

⁸³⁹ Conferencia de Jesús GARCÍA-RUIZ titulada: «Lo religioso, actor globalizado y globalizador». Universidad Nacional de Colombia, Sede Bogotá, 3 de marzo de 2010.

⁸⁴⁰ Semana.com. La religión en la política [en línea]. Disponible en: <<http://www.semana.com/noticias-on-line/religion-politica/88321.aspx>> (3 de julio de 2005).

éxito en esta dinámica, como por ejemplo: Jorge Enrique Gómez, pastor del Centro Misionero Bethesda; Colin Crawford, pastor de la Iglesia Cristiana Filadelfia —ya fallecido—; Eduardo Cañas, pastor de Manantial de Vida Eterna; y Gustavo Alonso Páez, pastor del Centro Cristiano de Alabanza Oasis. Todos ellos se caracterizan por tener una amplia influencia sobre sus fieles y por gozar de una amplia visibilidad a través de los medios masivos de comunicación. Aunque no siempre han logrado éxito en las urnas, es evidente que su participación en la política responde a un elaborado cálculo que tiene como capital político de base el voto de sus fieles.

Pero además de constituir el capital político originario de los pastores pentecostales, las feligresías de las megaiglesias actúan también como maquinarias políticas al servicio de estos. Es decir, los fieles participan en el proselitismo político y, en general, se ponen al servicio de los intereses políticos de sus pastores, bajo la convicción de que ésta constituye una forma de servicio a Dios. Siguiendo las redes familiares y los contactos personales, tal y como ocurre en los procesos de proselitismo religioso, los fieles de las megaiglesias hacen propaganda política entre parientes y amigos.

En el caso de la Misión Carismática Internacional (MCI), durante las campañas políticas, las sofisticadas técnicas de «iglecrecimiento» del modelo G12 se transforman en eficientes maquinarias al servicio de la «reproducción» de los votos. Las predicaciones y las celebraciones religiosas hacen clara alusión al deber de los fieles de apoyar al candidato —o candidatos— de la organización religiosa, y de buscar electores entre sus contactos personales. Asimismo, los medios masivos de comunicación de que dispone la organización se ponen al servicio del proselitismo político.⁸⁴¹

De manera similar funcionó el C4, gracias al trabajo voluntario de los fieles de la Cruzada Estudiantil y Profesional de Colombia (CEPC). Estos no sólo votaban por los candidatos del C4, sino también participaban en el proselitismo político, y en las actividades de sensibilización y movilización ciudadana organizadas por el movimiento político. Tanto las estructuras de la CEPC, como las del C4, están centralizadas alrededor de la autoridad religiosas de la familia Chamorro y, especialmente, en torno al carisma de Jimmy Chamorro. El carácter centralizado de la organización religiosa

⁸⁴¹ CUERVO, Ivón Natalia. Participación política femenina en el Movimiento Unión Cristiana y el Partido Nacional Cristiano Colombia 1991 – 2005. Monografía en sociología, Universidad Nacional de Colombia, 2007, p. 71.

sumado a la disciplina de los miembros de la CEPC explican en buena medida los resultados electorales del C4.⁸⁴²

Sin embargo, MIRA es la organización política de base pentecostal que mayor éxito ha tenido en involucrar a su base religiosa —los fieles de la Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional (IDMJI)— en el proselitismo político. Por ejemplo, MIRA organiza a los fieles de la IDMJI como voluntarios en actividades sociales que acarrearán dividendos electorales, actividades como: brigadas de salud, programas de alfabetización, cursos de inglés, o formación técnica en diversas artes y oficios. Los fieles de la IDMJI pueden también trabajar como voluntarios en los diferentes departamentos de MIRA —publicaciones, juventudes, mujeres, centro editorial, y Centro de Estudios Políticos y Sociales (CEPS), entre otros— y en la «distribución y venta» del periódico *MIRA*.⁸⁴³ Después de cinco años de actividades (2000-2005), MIRA evaluaba así su función social:

Hoy MIRA cuenta con una infraestructura institucional para atender a todos los sectores poblacionales: procurando generar fuentes de empleo e ingresos a través de la Autogestión. MIRA ha capacitado de manera constante a través de los más de cien cursos de manualidades, artes y oficios a 135.000 personas en toda Colombia. Con beneficio para toda la familia, el departamento de Mujeres, Niñez y Familia ha educado en diferentes talleres, a más de 35.000 personas. El departamento de Adulto Mayor, por su parte, ha beneficiado a cerca de 37.500 personas mayores de 60 años con talleres de salud, cultura, manualidades, alfabetización y esparcimiento y 12.000 jóvenes contribuyen a la labor social y política del Movimiento dentro de las actividades y programas de juventudes MIRA. Finalmente, 63.000 personas han encontrado beneficios en más de 110 municipios del país con los servicios asistenciales, de apoyo diagnóstico y terapéutico, odontología, y prevención y promoción de la salud.⁸⁴⁴

Los proyectos sociales que implementan las organizaciones religiosas que buscan cautivar votantes se orientan a los sectores más vulnerables de la población, tienen lugar, por lo tanto, en los barrios marginados, entre los desplazados e, incluso, entre emigrantes en el extranjero. Como se mencionó en el capítulo anterior, las

⁸⁴² MURILLO, Erika. Política y religión: el caso del Movimiento Cívico Cristiano por la Comunidad C4. Monografía en sociología, Universidad Nacional de Colombia, 2005, pp. 73-77.

⁸⁴³ REYES, Gina Marcela. «El don de profecía en la Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional». En: TEJEIRO, Clemencia (Ed.). *El pentecostalismo en Colombia. Prácticas religiosas, liderazgo y participación política*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2010, pp. 183-212.

⁸⁴⁴ MIRA nuestro periódico. Movimiento Político MIRA, 5 años de hacer realidad lo imposible (junio de 2005). p. 10.

organizaciones pentecostales colombianas más exitosas en el extranjero son la Cruzada Estudiantil y Profesional de Colombia y la Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional, ambas constituyen hoy empresas religiosas multinacionales. Para captar el voto de los emigrantes estas organizaciones ofrecen una amplia gama de servicios sociales y ponen a su disposición sus redes de solidaridad. Los beneficiados por estos servicios expresan su gratitud por medio del voto. Esto explica el éxito del C4 y de MIRA en la tarea de conquistar el voto de los emigrantes.

Por otro lado, los líderes de MIRA intentan —o por lo menos mantienen la apariencia— de estar involucrando a los fieles de la organización religiosa en los procesos decisorios del partido. Si bien, la familia Moreno Piraquive mantiene el control del MIRA, en las bases se han implementado mecanismos que involucran un sector de la membresía de la Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional. Por ejemplo, gracias a la gestión de Carlos Alberto Baena en el Consejo de Bogotá, se aprobó el Acuerdo 033 de 2001 que establece «los Consejos Locales y Distrital de Juventud, organismos consultivos y asesores de la administración en temas referentes a la juventud». En las elecciones de 2006, MIRA obtuvo 34 curules en los Consejos de Juventud de Bogotá, constituyéndose en el movimiento político con mayor número de representantes en este ente consultivo. MIRA ha venido promoviendo esta misma iniciativa en cada entidad territorial.⁸⁴⁵ Para este propósito, creó el Centro de Estudios Políticos y Sociales (CEPS), en el cual se forman jóvenes «miraístas» que inician su carrera política participando en los Consejos Locales de Juventud. Por medio de estos espacios, MIRA promueve la participación política entre los jóvenes, sector de la población descuidado por los otros partidos políticos. En las elecciones de 2010, MIRA implementó el «curso-concurso» para elegir a sus representantes en las elecciones parlamentarias. Por medio de este mecanismo, aunque las cabezas de lista tanto de Cámara como de Senado están reservadas a los líderes tradicionales del MIRA, los demás integrantes son elegidos entre los estudiantes más destacado en las escuelas de gobierno del MIRA (CEPS).⁸⁴⁶ Por último, MIRA ha logrado mantener su «buen nombre», no sólo por la disciplina y gestión de sus

⁸⁴⁵ Disponible en: <http://www.colombia.com/especiales/elecciones_2006/partidos/04_mira.asp> (30 de mayo de 2008).

⁸⁴⁶ ORTEGA, Bibiana. Aproximaciones a la comprensión de las dinámicas entre política y religión en el caso de la Iglesia de Dios Ministerial y el Movimiento Político MIRA. Tesis de maestría en sociología, Universidad Nacional de Colombia, 2010, p. 105.

representantes en el Congreso y en cada uno de los entes de gobierno regionales. Sino también, porque sus representantes no han sido tocados —hasta el momento— por ninguno de los escándalos que han afectado los demás partidos políticos —como por ejemplo, el escándalo de la «parapolítica», o alguno de los escándalos de corrupción tan frecuentes en Colombia—. Estos elementos ayudan a explicar por qué la Iglesia Ministerial de Jesucristo Internacional, pese a no ser el nuevo movimiento religioso más multitudinario del país, es la organización pentecostal más efectiva a la hora de reconvertir su capital religioso en capital político.

Para finalizar, en los períodos electorales la infraestructura de las organizaciones pentecostales se pone al servicio de la campaña política. Se destaca, en este sentido, el papel que desempeñan los medios masivos de comunicación. Tal y como se anotó en el capítulo anterior,⁸⁴⁷ los esposos Castellanos cuentan con programas en la radio y la televisión colombiana; Jimmy Chamorro con la cadena de emisoras *Colmundo Radio*; Jorge Enrique Gómez con su canal regional de televisión —*CMB televisión*— y con la cadena radial *Autentica*; y MIRA con su propio periódico —*MIRA el periódico de la gente*—. Además todas las organizaciones religiosas que participan de las contiendas electorales promueven sus candidatos por medio de sus páginas web. Al ser los líderes pentecostales personajes mediáticos, su popularidad constituye otro capital rentable en el campo político. Un ejemplo al respecto es la candidatura de la actriz conversa al pentecostalismo Nelly Moreno, quien llegó a la Cámara de Representantes en 1998 gracias al voto pentecostal y a su popularidad en la televisión.

5.7.2 Problemas éticos alrededor de la participación de los evangélicos en la política electoral

Como ya se ha señalado, el proselitismo político desde los pulpitos pentecostales no obedece a un fenómeno generalizado. Por el contrario, es reducido el porcentaje de pastores pentecostales que actúan como caciques electorales.

A finales de los años 1980 y principios de los 90, tuvo lugar en el seno del pentecostalismo un amplio debate en torno a la conveniencia y legitimidad de participar en el campo político electoral, debate animado por la tradicional condena a la actividad

⁸⁴⁷ Ver: Tabla 66. Algunas estaciones de radio al servicio de organizaciones pentecostales; y Tabla 67. Algunos programas pentecostales en la televisión colombiana.

política que había predicado el pentecostalismo. Se discutió, especialmente, si era legítimo que los pastores se presentasen como candidatos a cargos de elección popular usando como base electoral sus congregaciones. Hoy, la mayoría de los líderes pentecostales entrevistados considera que los pastores deben dedicarse a su vocación, y dejar en manos de los laicos las iniciativas de tipo político. Además, un sector del pentecostalismo, especialmente el pentecostalismo étnico y rural, sigue considerando la esfera política como «corrupta», y como una potencial fuente de «contaminación». Razón por la cual, prefieren no involucrarse en el proselitismo político, a pesar de la tentación que puedan representar las ofertas clientelistas. Por otro lado, los pastores del protestantismo histórico, si bien consideran su deber motivar a sus fieles a participar en las jornadas electorales, califican como una «falta ética» usar los pulpitos y aprovechar la influencia que tienen sobre sus fieles para hacer proselitismo político. Sin embargo, independientemente de las conclusiones que han arrojado estas discusiones, buena parte de los líderes pentecostales más importantes del país, especialmente los pastores de las megagiglesias, han terminado probando suerte en el campo de la política electoral. ¿La razón? Todos los beneficios en términos de riqueza, prestigio y poder, asociados al ingreso en el campo político.

5.8 LA AGENDA POLÍTICA DE LOS PENTECOSTALES

Si nos atenemos a su gestión en el Congreso, la agenda política de los candidatos pentecostales puede agruparse en cuatro grandes temas: 1) Desmonopolizar los privilegios y derechos que históricamente le ha otorgado el Estado a la Iglesia católica, de tal manera que estos les sean reconocidos a las congregaciones evangélicas. 2) Legislar con base y en defensa de los «valores evangélicos», particularmente favorecer los «valores tradicionales» y «la familia nuclear». 3) Plantear políticas que favorezcan a las mujeres, esto en razón de que buena parte del liderazgo político pentecostal ha recaído en manos de mujeres. 4) Purificar o «cristianizar» la política. Se desarrollan a continuación cada uno de estos puntos.

5.8.1 La participación política de los pentecostales como mecanismo de acceso al mismo estatus de la Iglesia católica

Desde su intervención en la Asamblea Nacional Constituyente (1991), la principal motivación que han invocado los pentecostales para participar en política es reclamar

los derechos que les corresponden en tanto minoría religiosa. Esto implica, desmonopolizar los privilegios que el Estado ha otorgado históricamente a la Iglesia católica. En este sentido, además de los logros objetivados en la Constitución de 1991, se destacan la Ley Estatutaria de Libertad Religiosa —Ley 133 de 1994— y el Convenio de Derecho Público Interno Número 1 de 1997, ya reseñados.

En esta línea se ubican, además de Jaime Ortiz Hurtado y de Viviane Morales, la gestión de congresistas pentecostales como Charles Schultz y Edgar Espíndola. Schultz registra entre sus logros la creación del Comité Interreligioso Consultivo en el Ministerio del Interior, que tiene como objetivo «vigilar la eficacia en los trámites en materia de libertad e igualdad religiosa, conciencia y culto». Este Comité constituye una nueva instancia de presión de las minorías religiosas y, particularmente, de los pentecostales para «conseguir prebendas tributarias, apoyo a procesos educativos, escolares, y un mayor acceso a recursos presupuestales y a bienes del Estado».⁸⁴⁸ Por su parte, Espíndola presentó un proyecto de ley que no prosperó, que buscaba oficializar la celebración en Colombia del día de la Biblia.⁸⁴⁹ Esta propuesta podría interpretarse como la respuesta evangélica a la tradición católica de consagrar el país al Sagrado Corazón de Jesús —ceremonia que tuvo un carácter oficial de 1902 a 1994—.

Un capítulo reciente en la lucha de las comunidades pentecostales por la «libertad religiosa» ha tenido lugar en torno a la implementación del Plan de Ordenamiento Territorial (POT) en la ciudad de Bogotá, particularmente en torno al Plan Maestro de Equipamiento de Culto. Este plan busca regular la ubicación y los requerimientos arquitectónicos de los edificios donde se celebran reuniones religiosas. Entre las adecuaciones arquitectónicas que exige se encuentran: refuerzos estructurales, aislamiento de sonido, sistemas de ventilación, salidas de emergencia. Estos requisitos se oponen a las lógicas informales de expansión que siguen las comunidades pentecostales que, hasta hoy, nacen y funcionan en todo tipo de edificaciones. Sólo las organizaciones pentecostales consolidadas pueden acceder a edificios aptos para acoger

⁸⁴⁸ Elespectador.com. Explosivo coctel. Por: María Elvira Bonilla [en línea]. Disponible en: <http://www.elespectador.com/columna169861-explosivo-coctel> (1 de noviembre de 2009).

⁸⁴⁹ Valorescristianos.net. Los cristianos se quieren «tomar» el Congreso Por: Karina Bolívar [en línea]. Disponible en: http://www.valorescristianos.net/site/index.php?option=com_content&task=view&id=57&Itemid=62 (7 de marzo de 2010).

de forma segura a sus fieles. Este tipo de regulación ha sido señalada por los «evangélicos» como una forma de «persecución» a sus actividades religiosas. De ahí, que una de las tareas encomendadas a los representantes pentecostales en el Consejo de Bogotá es la de oponerse a la implementación del Plan Maestro de Equipamiento de Culto.⁸⁵⁰

5.8.2 La participación política de los pentecostales como estrategia para defender los «valores evangélicos»

La participación política de los pentecostales constituye también un mecanismo de presión para defender los «valores evangélicos». Los pentecostales en el Congreso han presentado oposición a las iniciativas de ley que buscan despenalizar el aborto y reconocer los derechos de las parejas homosexuales —derechos patrimoniales, de seguridad social y de adopción de niños, entre otros—. Los pentecostales consideran que estas iniciativas atentan contra la moral tradicional y contra el modelo de familia «instituido por Dios».

En esta agenda moralizante se inscribe, por ejemplo, la gestión de Víctor Velásquez Reyes, quien en 2009, como reacción al fallo de la Corte Constitucional que reconoce derechos patrimoniales a las parejas homosexuales, hizo un llamado a la Iglesia católica a unir fuerzas con los evangélicos y convocar un referendo con el propósito de «tumbar» la decisión de la Corte, ya que en su opinión ésta «atenta contra la moral del país».⁸⁵¹ Esta propuesta encontró eco en el episcopado. Además, en 2010, Velásquez Reyes «logró archivar el artículo de la reforma política que permitía incentivos económicos para los partidos y movimientos políticos» que promovieran los derechos de la población LGBT (lesbianas, gays, bisexuales y transgeneristas).⁸⁵²

⁸⁵⁰ PACTO. Boletín de prensa 050. Gran foro «impacto social positivo de las comunidades religiosas en Bogotá» [en línea]. Disponible en: <<http://www.pactonacion.org/pdf/impacto.pdf>> (1 de febrero de 2010).

⁸⁵¹ Elespectador.com. Piden la nulidad de los derechos otorgados a los gays [en línea]. Disponible en: <<http://www.elespectador.com/noticias/judicial/articulo113016-piden-nulidad-de-los-derechos-otorgados-los-gays>> (29 de enero de 2009).

⁸⁵² Valorescristianos.net. Los cristianos se quieren «tomar» el Congreso. Por: Karina Bolívar [en línea]. Disponible en:

En 2008, Ricardo Arias enarboló como principal bandera de su gestión en el Senado un proyecto de ley —que no prosperó— que tenía como intención crear el «Ministerio de Familia» «con el objetivo de mejorar y establecer el sistema nacional de protección, emprendimiento y formación integral de la familia»⁸⁵³. MIRA se inscribe en esta misma línea, en el artículo seis de sus estatutos señala: «El Movimiento Político MIRA protege como célula fundamental de la sociedad a la familia; protege, además, el matrimonio como el vínculo entre un hombre y una mujer».⁸⁵⁴ En 2010, Claudia Rodríguez de Castellanos, propuso legislar a favor de la «adopción desde el vientre» «como una alternativa para evitar el aborto» y «favorecer la vida humana en etapa fetal y embrionaria».⁸⁵⁵

Por último, en 2010, Velázquez Reyes —tal y como lo había hecho antes Claudia Rodríguez de Castellanos— presentó sin éxito un proyecto de ley encaminado a «reglamentar el uso, venta y consumo de bebidas embriagantes», éste:

[...] prohíbe la ubicación de negocios que expenden bebidas embriagantes a una distancia de un kilómetro (en grandes ciudades) de iglesias, centros hospitalarios, lugares de culto, centros educativos, recreativos, deportivos; asimismo, prohíbe el patrocinio de eventos deportivos por empresas que promuevan el consumo de bebidas embriagantes y se establece la muerte profesional del conductor ya sea particular o de servicio público que sea descubierto consumiendo bebidas alcohólicas y conduciendo.⁸⁵⁶

<http://www.valorescristianos.net/site/index.php?option=com_content&task=view&id=57&Itemid=62>

(7 de marzo de 2010).

⁸⁵³ Valorescristianos.net. El voto no se pide... el voto se merece [en línea]. Disponible en:

<<http://www.valorescristianos.net/modules.php?name=News&file=article&sid=202>> (28 agosto de 2009).

⁸⁵⁴ Disponible en:

<http://www.webmira.org/movimiento/index.php?option=com_content&view=article&id=760&Itemid=278> (27 de agosto de 2010).

⁸⁵⁵ Disponible en:

<<http://www.colombia.com/actualidad/autonoticias/especiales/2010/01/29/DetalleNoticia37526.asp>> (8 de abril de 2011).

⁸⁵⁶ Valorescristianos.net. Los cristianos se quieren «tomar» el Congreso. Por: Karina Bolívar [en línea].

Disponible en:

<http://www.valorescristianos.net/site/index.php?option=com_content&task=view&id=57&Itemid=62>

(7 de marzo de 2010).

La agenda moralizante de los evangélicos encuentra afinidad con los sectores católicos intransigentes. En 2010, Laicos por Colombia presentó una candidata al Senado, Gladys Buitrago de Amaya, en la lista del Partido Conservador, que tenía como misión revocar la sentencia de la Corte Constitucional (2006) que despenalizó el aborto en algunos casos especiales —en caso de violación, de malformación del feto, y cuando el embarazo es de alto riesgo—. Aunque esta candidata no logró una curul, otros sectores conservadores se expresaron a favor de esta iniciativa, incluyendo los precandidatos a la presidencia de la República por el Partido Conservador (2010): Noemí Sanín, Andrés Felipe Arias y José Galat.⁸⁵⁷

La afinidad entre evangélicos y católicos intransigentes en temas morales se puede observar con claridad en la intención de las jerarquías católicas de integrar una «coalición de credos para impulsar un proyecto modificador de la Constitución para prohibir el aborto en todas sus formas». Este proyecto de reforma constitucional está acompañado por cinco millones de firmas de católicos y evangélicos que lo respaldan.⁸⁵⁸ Cuenta, además, con el apoyo del presidente del Partido Conservador, José Darío Salazar, y de los congresistas pentecostales Édgar Espíndola y Luis Enrique Salas. En marzo de 2011, monseñor Juan Vicente Córdoba precisó que el acto legislativo busca modificar el artículo 11 de la Constitución que señala: «[...] la vida de todo colombiano es inviolable, no habrá pena de muerte», y agregarle: «la vida es inviolable desde la concepción hasta la muerte».⁸⁵⁹

Del mismo modo, durante la semana santa de 2011, la Conferencia Episcopal Colombiana (CEC), en cabeza de su presidente, monseñor Rubén Salazar, emprendió

⁸⁵⁷ Disponible en:

<http://www.123people.es/ext/fm?ti=person%20finder&search_term=gladys%20buitrago&search_count=ES&st=person%20finder&target_url=http%3A%2F%2Fllamaporlavida.blogspot.com%2F2010%2F03%2Ffelecciones-en-colombia-los-candidatos.html> (8 de abril de 2011).

⁸⁵⁸ *Elespectador.com*. Cinco millones de firmas respaldan volver a penalizar aborto, sin excepciones [en línea]. Disponible en: <<http://www.elespectador.com/noticias/politica/articulo-286956-hay-cinco-millones-de-firmas-respaldar-proyecto-acaba-aborto>> (25 de julio de 2011).

⁸⁵⁹ *Eltiempo.com*. Iglesia anuncia unión de credos contra el aborto [en línea]. Disponible en: <http://www.eltiempo.com/politica/iglesia-anuncia-union-de-credos-contra-el-aborto_8953863-4> (3 de marzo de 2011). *Semana.com*. La Iglesia contraataca [en línea]. Disponible en: <<http://www.semana.com/noticias-politica/iglesia-contraataca/154807.aspx>> (8 de abril de 2011).

una campaña en todas las parroquias a nivel nacional para hacer oposición activa a una eventual sentencia de la Corte Constitucional que permitiría a las parejas homosexuales adoptar hijos.⁸⁶⁰ La Iglesia católica, la Iglesia ortodoxa griega, la Iglesia anglicana, la Iglesia metodista, las Iglesias evangélicas y más de 300 pastores de diversas confesiones entregaron de forma conjunta un comunicado firmado por sus principales representantes que precisaba: «queremos ratificar, ante nuestros fieles y ante la opinión pública nacional, lo que parece evidente: no puede constituir un verdadero matrimonio o una verdadera familia el vínculo de dos hombres o dos mujeres».⁸⁶¹

En 2011, con el arribo del conservador Juan Manuel Corzo a la presidencia del Senado, la reforma constitucional para prohibir el aborto, y la posibilidad de legislar a favor de la objeción de conciencia para que los médicos puedan abstenerse de practicar abortos, y los notarios y jueces puedan abstenerse de legalizar o celebrar uniones homosexuales, se constituyeron en asuntos que pasaron a un primer plano de la agenda legislativa.⁸⁶²

En conclusión, buena parte de la agenda política de los pentecostales es coherente con los valores que predicán desde sus pulpitos: rechazo a las adicciones, condena de las conductas sexuales que son consideradas desviadas de acuerdo a la «moral cristiana», rechazo al aborto y defensa de la familia nuclear tradicional. En estos temas, la participación política de los pentecostales encuentra afinidad con los sectores católicos intransigentes. Esto facilita las convergencias y las alianzas de estos dos sectores tradicionalmente antagónicos, tanto en el Congreso, como frente a la opinión pública.

5.8.3 Una agenda con «perspectiva de género»

Buena parte de la participación pentecostal en la política electoral ha estado liderada por mujeres. Se destacan al respecto: Viviane Morales, Claudia Rodríguez de Castellanos y Alexandra Moreno Piraquive. En un segundo plano se encuentran, entre otras: Claudia

⁸⁶⁰ Elespectador.com. Iglesia colombiana insistirá en Semana Santa en rechazo a adopción homosexual [en línea]. Disponible en: <<http://www.elespectador.com/noticias/nacional/articulo-263626-iglesia-colombiana-insistira-semana-santa-rechazo-adopcion-homos>> (16 de abril de 2011).

⁸⁶¹ Eltiempo.com. Iglesias del país se unen contra el matrimonio homosexual [en línea]. Disponible en: <<http://www.eltiempo.com/vida-de-hoy/oposicion-al-matrimonio-homosexual-en-colombia-9980084-4>> (22 de Julio del 2011).

⁸⁶² Semana.com La agenda azul [en línea]. Disponible en: <<http://www.semana.com/nacion/agenda-azul/161813-3.aspx>> (6 de agosto de 2011).

Wilches, actualmente senadora del Partido de la U (2010-2014) en representación de la MCI, y Gloria Stella Díaz, representante a la Cámara por Bogotá del MIRA (2010-2014). Todas ellas son profesionales en las áreas del derecho, o la ciencia política. Aunque mantienen vínculos familiares con líderes sobresalientes del movimiento pentecostal —Claudia Rodríguez de Castellanos es esposa de César Castellanos, fundador de la MCI; Alexandra Moreno Piraquive es hija de María Luisa Piraquive de Moreno, fundadora de la IDMJI; Viviane Morales estuvo casada con Luís Alfonso Gutiérrez, pastor de la Iglesia de Dios— se han destacado por su iniciativa y carisma, cualidades fundamentales en la reconversión del capital religioso en capital político. Además, tanto Rodríguez de Castellanos, como Morales, provienen de familias que han hecho política en el seno del Partido Liberal, situación que les ha permitido gozar de cierto capital político heredado.

Según Cuervo, las mujeres pentecostales en el Congreso le han apostado a una agenda relacionada con la defensa de la familia tradicional, y de los derechos de la mujer y de la infancia. Viviane Morales fue autora de la Ley de Cuotas que exige que por lo menos el 30% de los cargos públicos de máximo nivel sean ejercidos por mujeres. Presentó, además, un proyecto de ley que proponía mecanismos para proteger a las mujeres del acoso sexual.⁸⁶³

Claudia Rodríguez de Castellanos fue autora de la Ley Mujer Cabeza de Familia —Ley 82 de 1993 y Ley 1232 de 2008— que establece mecanismos para que las madres solteras se integren a los sistemas económico, educativo y de seguridad social.⁸⁶⁴ Claudia Wilches fue coautora de la Ley de Infancia y Adolescencia. La senadora Wilches señala: «siempre ha sido nuestro enfoque el trabajo con la población vulnerable, el trabajo con niños y el trabajo con mujeres».⁸⁶⁵

⁸⁶³ CUERVO, Ivón Natalia. «Trayectorias y agendas de mujeres pentecostales en la política. Los casos del Movimiento Unión Cristiana y del Partido Nacional Cristiano Colombia (1991 – 2005)». En: TEJEIRO, Clemencia (Ed.). *El pentecostalismo en Colombia. Prácticas religiosas, liderazgo y participación política*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2010, pp. 240-254.

⁸⁶⁴ Disponible en: http://www.mciradio1550.com/index.php?option=com_content&view=article&id=398:ley-mujer-cabeza-de-familia&catid=90:noticias-politicas&Itemid=291 > (26 de agosto de 2010).

⁸⁶⁵ CUERVO, 2010, op. cit. p. 245.

MIRA, bajo el liderazgo de Alexandra Moreno Piraquive, incluye entre sus principios la «equidad de género».

MIRA es un Movimiento con equidad de género, que no sólo procura la representación y defensa de los intereses de todas las personas, tanto hombres como mujeres, sino que se ha comprometido en garantizar los espacios sociales, políticos y electorales de los líderes y las lideresas miraístas que trabajan en el beneficio del país. Aún más, la equidad de género implica, a su vez, un trabajo constante en la defensa de los derechos de la mujer, no sólo en su acceso a los mecanismos democráticos, sino también en la protección y cuidado de su vida e integridad.⁸⁶⁶

Entre las iniciativas de Alexandra Moreno Piraquive se encuentran proyectos de ley encaminados a la promoción y defensa de los derechos de los adultos mayores, el aumento de penas al delito del abuso sexual infantil, y la prevención y atención integral de niños y adolescentes víctimas de abuso sexual.⁸⁶⁷

En conclusión, las mujeres pentecostales en el Congreso priorizan agendas alrededor de valores que se consideran culturalmente como «femeninos». Especialmente, se constituyen en abanderadas de la protección y el cuidado de los «más vulnerables», como mujeres, niños y adultos mayores. Según Bernal y Wills, esta actitud es general entre las mujeres que llegan al Congreso, es decir, no se circunscribe a las congresistas pentecostales.

De cierta manera hay una relación entre la entrada de más mujeres a la política y la formulación y ejecución de políticas públicas de corte más social como la salud y la protección de la niñez, y de proyectos orientados por un sello de género como aquellos que se refieren al acoso sexual, la búsqueda de la equidad frente a las mujeres y la penalización de la violencia doméstica, prioritariamente ejercida frente a ellas.⁸⁶⁸

⁸⁶⁶ Disponible en:

<http://www.webmira.org/movimiento/index.php?option=com_content&view=article&id=738&Itemid=264> (27 de agosto de 2010).

⁸⁶⁷ REYES, Gina Marcela. «Dinámicas de crecimiento y comportamiento electoral del Movimiento Independiente de Renovación Absoluta (MIRA)». En: TEJEIRO, Clemencia (Ed.). *El pentecostalismo en Colombia. Prácticas religiosas, liderazgo y participación política*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2010, p. 291.

⁸⁶⁸ BERNAL, Angélica y WILLS, María Ema. «Mujeres y política: ¿En qué punto estamos?». En HOSKYN, Gary y GARCÍA, Miguel (Eds.). *Colombia 2002: elecciones comportamiento electoral y democracia*. Bogotá: Uniandes – CESO - Konrad Adenauer - Registraduría Nacional del Estado Civil, Departamento Nacional de Planeación, 2003, p. 165. Citadas por: CUERVO, 2010, op. cit. pp. 240-241.

5.8.4 Los pentecostales y la lucha contra la corrupción y la impunidad

Un argumento recurrente de los pentecostales para justificar su participación en política es la necesidad de «purificar» o «cristianizar» la política. Así, por ejemplo, cuando recibió su curul en el Senado (2009), Víctor Velázquez Reyes declaró que su objetivo era impulsar «una política con decoro y responsabilidad social».⁸⁶⁹ Lo paradójico es que Velázquez Reyes había obtenido la curul gracias al «carrusel de la parapolítica». Velázquez Reyes junto con Jorge Enrique Gómez se presentaron a las elecciones parlamentarias (2006-2010) haciendo parte de la lista de Colombia Viva, uno de los partidos políticos más cuestionados por sus vínculos con grupos paramilitares. Sin embargo, es difícil generalizar, si bien algunos líderes pentecostales han estado envueltos en escándalos políticos, otros se han mantenido al margen de estos. Este último es el caso de C4 y MIRA que, por el contrario, han impulsado proyectos de ley orientados a contrarrestar la corrupción y la impunidad.

Los representantes del MIRA han logrado mantener la apariencia de «disciplina» y «austeridad». Como concejal de Bogotá, Carlos Alberto Baena rechazó los escoltas y el comité de asesores que le correspondían por ley, tanto sus 14 guardaespaldas, como sus asesores políticos, fueron costeados por él mismo —o, más bien, por la Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional—. ⁸⁷⁰

En el año 2000, Jimmy Chamorro consiguió 1.2 millones de firmas para promover un referendo que buscaba una reforma profunda del sistema político colombiano. Su propuesta incluía la instauración de un congreso unicameral con 120 miembros, la supresión de las Asambleas Departamentales, la anulación de las funciones electorales del Congreso y la instauración del voto obligatorio. Sin embargo, su iniciativa no superó la verificación de las firmas en la Registraduría Nacional.⁸⁷¹ Chamorro fue también el primer congresista en denunciar «la suplantación de electores bajo la intimidación

⁸⁶⁹ Semana.com. Bancada de Dios [en línea]. Disponible en: <<http://www.semana.com/noticias-nacion/bancada-dios/129257.aspx>> (26 de septiembre de 2009).

⁸⁷⁰ Semana.com. La religión en la política [en línea]. Disponible en: <<http://www.semana.com/noticias-on-line/religion-politica/88321.aspx>> (3 de julio de 2005).

⁸⁷¹ Disponible en: <<http://www.jimmychamorro.com/>> (27 de agosto de 2010).

paramilitar» en las elecciones de 2002, fenómeno ya reseñado y que posteriormente fue conocido como el «escándalo de la parapolítica».⁸⁷²

Sin embargo, el logro más importante de la gestión de Chamorro en el Senado fue la reforma constitucional que permitió el ingreso de Colombia a la lista de países que apoyan el Estatuto de Roma y se someten a la jurisdicción de la Corte Penal Internacional (CPI) (2002). Este logro no debe ser minimizado si se considera los altos índices de impunidad que ha dejado el conflicto armado en Colombia. Desde agosto de 2002 la CPI puede investigar en Colombia genocidios y crímenes de lesa humanidad, desde noviembre de 2009 puede investigar también crímenes de guerra. A finales de 2009, como parte de una iniciativa ciudadana, puesto que ya había perdido su curul en el Senado, Chamorro inició una cruzada para divulgar las implicaciones de la presencia de la CPI en el país. Al respecto, señaló:

El objetivo de la maratón es triple: en primer lugar, sensibilizar a la población civil frente a un crimen de guerra tan grave como lo es el reclutamiento de niños y niñas como combatientes. De acuerdo a UNICEF, en Colombia podríamos tener 17.000 niños y niñas en los grupos irregulares. En segundo lugar, llamar la atención de la institucionalidad colombiana frente al alarmante crecimiento de reclutamiento de menores en los últimos cinco años, además del descenso de edad promedio de reclutamiento, el cual se ubica en 11.8 años. Finalmente, advertirles a los miembros de estos grupos armados que la cuenta regresiva ha comenzado y que nadie podrá detener a la CPI. Si no liberan a los niños y niñas que han reclutado, a partir del primero de noviembre podrán ser juzgados.⁸⁷³

5.9 RECAPITULACIÓN: ¿OPORTUNISMO O PROYECTO POLÍTICO?

Según Bastian, el pentecostalismo reproduce los mecanismos de dominación propios del sistema político latinoamericano, caracterizado por un autoritarismo heredado desde La Colonia, y perpetuado en las estructuras rurales por medio del cacicazgo. Esta tesis

⁸⁷² Elespectador.com. La Corte Penal Internacional no mira rangos ni fueros. Por: Cecilia Orozco [en línea]. Disponible en: <<http://www.elespectador.com/impreso/cuadernilloa/entrevista-de-cecilia-orozco/articuloimpreso-corte-penal-internacional-no-mira->> (22 de agosto de 2008).

⁸⁷³ Entrevista a Jimmy Chamorro publicada en: Elespectador.com. Nadie podrá detener a la CPI. Por: Alfonso Rico Torres [en línea]. Disponible en: <<http://www.elespectador.com/noticias/elmundo/articulo169740-nadie-podra-detener-cpi>> (31 Octubre de 2009).

funciona bien en Colombia, donde el pastor pentecostal sigue un modelo autoritario y paternalista que le permite actuar como un cacique electoral, movilizándolo a sus fieles en las urnas. En este sentido, las iniciativas políticas de base pentecostal se inscriben en continuidad con el clientelismo y con el modelo rural de «la hacienda», tal y como señala también Lalive d'Épinay. Según Bastian, en un contexto de endeble individualización, el cacicazgo constituye un medio de participación en el poder para sectores sociales que han quedado excluidos. Así, la participación política de los pentecostales no implica la ampliación de los espacios democráticos en el sentido moderno, sino la reproducción de las dinámicas corporativistas, jerárquicas y autoritarias que han caracterizado el accionar político latinoamericano.⁸⁷⁴

Si bien, esta tesis es válida en términos generales para el caso colombiano, es necesario matizarla. Así, la participación política de los pentecostales puede dividirse en dos grandes grupos: 1) los líderes pentecostales que han ingresado al campo político por oportunismo y búsqueda de poder; 2) los movimientos políticos pentecostales orientados por un proyecto o una agenda política.

5.9.1 Pentecostales en la política: oportunismo y ansias de poder

Tal y como lo señala Corten, algunos líderes pentecostales han ingresado al campo político electoral motivados exclusivamente por el oportunismo y las ansias de poder.⁸⁷⁵ Como ya se ha observado, los pastores pentecostales exitosos reconvierten su capital religioso en riqueza y visibilidad social, exhibiendo trayectorias de ascenso social. No conformes con esto, algunos de los miembros de este selecto grupo ven en la fidelidad de sus seguidores la puerta de ingreso al poder político. Deciden, por lo tanto, reconvertir su capital religioso en capital político, constituyéndose en caciques electorales. Sus carreras políticas están motivadas fundamentalmente por intereses personales, a saber, perseguir las ventajas y los privilegios —incluidos los privilegios

⁸⁷⁴ BASTIAN, Jean-Pierre. *La mutación religiosa en América Latina: para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997, pp. 167-174.

TOURAINÉ, Alain. *La parole et le sang. Politique et société en Amérique Latine*. París: Editions Odile Jacob, 1988, p. 294.

⁸⁷⁵ CORTEN, André. *Le pentecôtisme au Brésil. Emotion du pauvre et romantisme théologique*. París: Karthala, 1995, pp. 185-250.

económicos— que se desprenden de participar en las contiendas electorales o de negociar los votos de sus fieles a cambio de favores y prebendas. Según Bastian:

Los pastores pentecostales [...] se han transformado, con el crecimiento exponencial de sus Iglesias, en «vendedores de votos», en mediadores solicitados que intercambian el voto cautivo de sus fieles a cambio de cargos políticos subalternos, de la redistribución de bienes públicos o privados, del acceso a concesiones de radio o de cadenas de televisión, entre otros bienes.⁸⁷⁶

Las ansias de poder de los pastores pentecostales se camuflan detrás de sus aparentes motivaciones religiosas. Así, ante sus fieles, justifican su ingreso al campo político como respuesta a un llamado divino, es decir, como una misión que Dios les ha encomendado. En términos de Bourdieu, sus intereses políticos quedan ocultos detrás del aparente desinterés de su servicio religioso.⁸⁷⁷ Sin embargo, la mayoría de estos nuevos caciques carece por completo de un proyecto político. En Colombia, las carreras políticas de Jorge Enrique Gómez y de la familia Castellanos, responden, en buena medida, a este tipo ideal.

5.9.1.1 La carrera política del pastor Jorge Enrique Gómez

Jorge Enrique Gómez, pastor del Centro Misionero Bethesda y uno de los líderes pentecostales más populares del país, aprendió las reglas del juego clientelista y las ha usado primordialmente para su beneficio personal. No existe ningún hecho en su carrera política, como una iniciativa, o un proyecto de ley, que merezca ser destacado. Más bien, ésta se ha caracterizado por ser una suma de escándalos. En 2006, Gómez aspiró al Congreso en la lista del partido Colombia Viva, partido altamente cuestionado por sus nexos con el paramilitarismo. Aunque obtuvo un votación insuficiente para alcanzar una curul, llegó al Senado gracias a que los procesos judiciales de la «parapolítica» sacaron del juego político a cuatro de su copartidarios —Dieb Maloof, Habib Merheg, Vicente Blel y Jorge Castro Pacheco—. Aunque Gómez no fue vinculado a ninguna investigación por nexos con el paramilitarismo, durante su ejercicio como senador tuvo que afrontar 27 procesos en juzgados civiles y 5 en juzgados laborales por problemas que incluyen deudas que involucran grandes sumas de dinero, y por negocios «poco

⁸⁷⁶ BASTIAN, 1997, op. cit. p. 173.

⁸⁷⁷ BOURDIEU, Pierre. «Genèse et structure du champ religieux». *Revue française de sociologie*, diciembre 1971, n° 12, pp. 315-317.

claros».⁸⁷⁸ Además, tuvo que enfrentar un proceso ante la Procuraduría General de la Nación por «ausentismo». Es decir, Gómez no cumplía ni siquiera con su deber mínimo como parlamentario: asistir a las sesiones del Senado.⁸⁷⁹

1.1.1.1 La familia Castellanos y el Partido Nacional Cristiano (PNC)

Los esposos César Castellanos y Claudia Rodríguez de Castellanos se destacan por su destreza a la hora de reconvertir el capital religioso en capital político, son probablemente los más hábiles caciques electorales de base pentecostal. En 1990, Claudia Rodríguez de Castellanos se presentó como candidata a la presidencia de la República. Aunque, no tenía ninguna posibilidad real de alcanzar este cargo, uso su estatus como candidata presidencial para hacer proselitismo religioso a través de los espacios mediáticos dispuestos al servicio de todos los candidatos. De esta manera, invirtió la lógica que hemos venido observando, acrecentó su capital religioso usando para este propósito su aún exiguo capital político.

Rodríguez de Castellanos ha sido candidata a diversos cargos de elección popular. Sin embargo, buscando rentabilizar al máximo su capital político, ha cambiado de partido político de acuerdo a la coyuntura electoral. Entre 1989 y 1994, fue fundadora y candidata a diversos cargos de elección popular por el Partido Nacional Cristiano (PNC). En 1998, fue candidata al Senado por el Partido Liberal. En el 2006 —en razón de los cálculos necesarios para enfrentar la reforma política de 2003—, se trasladó a las filas del uribismo, presentándose como candidata al Senado por Cambio Radical. En el 2010, aunque los Castellanos no hicieron parte de ninguna de las listas, inscribieron los candidatos de su organización religiosa —la MCI— en las listas del Partido de la U, y apoyaron al candidato de este partido —Juan Manuel Santos— a la presidencia de la República. En resumen, Claudia Rodríguez de Castellanos ha militado en cuatro partidos diferentes a lo largo de su carrera política. Es decir, no se ha caracterizado precisamente por la lealtad a un partido, a un ideario, o a un proyecto político. Sin embargo, es necesario señalar que la práctica de «fundar» nuevos partidos o de cambiar

⁸⁷⁸ Eltiempo.com. Los líos del pastor Jorge Enrique Gómez; tiene su salario embargado y varias quejas en su contra [en línea]. Disponible en: <http://www.eltiempo.com/colombia/politica/los-lios-del-pastor-jorge-enrique-gomez_6748607-1> (6 de diciembre de 2009).

⁸⁷⁹ Semana.com. Bancada de Dios [en línea]. Disponible en: <<http://www.semana.com/noticias-nacion/bancada-dios/129257.aspx>> (26 de septiembre de 2009).

de partido político de acuerdo a los cálculos electorales —«transfuguismo»— es frecuente entre los políticos colombianos, y es favorecida por la debilidad institucional de los partidos políticos.

El «oportunismo político» de los Castellanos se puede observar también en los procesos de negociación de su capital político en las elecciones presidenciales. Por ejemplo, el presidente Ernesto Samper (1994-1998) nombró a Claudia Rodríguez de Castellanos miembro de la Comisión de Renovación del Partido Liberal, esto con el fin de asegurar el respaldo de los fieles de la Misión Carismática Internacional en las elecciones presidenciales de 1994. El presidente Álvaro Uribe agradeció el apoyo de los Castellanos en las urnas, nombrando a Rodríguez de Castellanos como embajadora en el Brasil (2004). Sin embargo, para apoyar a Uribe, los Castellanos tuvieron que «abandonar» —o «¿traicionar?»— a antiguos aliados políticos en el Partido Liberal, incluyendo al mismo Samper y a Horacio Serpa —tres veces candidato presidencial por el Partido Liberal (1998, 2002, 2006)—.

Si bien, Rodríguez de Castellanos participó en algunos debates y proyectos de ley importantes a lo largo de su carrera como congresista, nunca su gestión fue señalada como determinante o sobresaliente ni por sus pares políticos, ni por los medios de comunicación. Según Cuervo, «las propuestas políticas del PNC fueron coyunturales» y «no se puede observar en su labor un trabajo de reflexión sobre los problemas de la realidad social colombiana».⁸⁸⁰

5.9.2 Movimientos pentecostales con un proyecto político

No obstante, MUC, C4 y MIRA, han demostrado defender cierto ideario o proyecto político, sin renunciar para ello a sus compromisos confesionales.

5.9.2.1 Movimiento Unión Cristiana (MUC)

En su génesis, MUC enarboló las banderas de la libertad religiosa y de culto, y logró la unidad de la mayoría de los nuevos movimientos religiosos alrededor de este objetivo. Sus mayores logros se encuentran objetivados en: 1) el carácter no confesional de la

⁸⁸⁰ CUERVO, Ivón Natalia. «Trayectorias y agendas de mujeres pentecostales en la política. Los casos del Movimiento Unión Cristiana y del Partido Nacional Cristiano Colombia (1991 – 2005)». En: TEJEIRO, Clemencia (Ed.). *El pentecostalismo en Colombia. Prácticas religiosas, liderazgo y participación política*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2010, pp. 229-259.

Constitución de 1991; 2) la Ley Estatutaria de Libertad Religiosa —Ley 133 de 1994—; 3) y el Convenio de Derecho Público Interno número 1 de 1997. Para estos objetivos, MUC contó en sus inicios con el liderazgo de Jaime Ortiz Hurtado y Viviane Morales, que no pueden ser juzgados como caciques electorales ni como jefes de una clientela religiosa, y quienes actuaron defendiendo compromisos «interdenominacionales» canalizados por medio de CEDECOL. Si bien, durante los últimos años de su historia MUC quedó reducido a una plataforma electoral rentable a pastores ansiosos de poder, sus logros iniciales alrededor de la libertad religiosa y de culto y su papel como mecanismo de presión política al servicio de las minorías religiosas no pueden ser ignorados.

5.9.2.2 Compromiso Cívico y Cristiano por la Comunidad (C4)

Aunque Jimmy Chamorro lidera la maquinaria electoral de la Cruzada Estudiantil y Profesional de Colombia, no ha usado —hasta el momento— su poder político para buscar beneficios personales, o prebendas para su organización religiosa. Por el contrario, su gestión en el Senado (1994-2006) se caracterizó por proponer iniciativas de fondo frente a algunos de los más complejos problemas nacionales, tales como: la degradación del conflicto armado, la corrupción y la debilidad del sistema judicial. Se destacan al respecto: su intento fallido de hacer reformas de fondo al sistema político por medio de un referendo (2000), y su liderazgo en la reforma constitucional que permitió que Colombia apoyara el Estatuto de Roma y se sometiera a la jurisdicción de la Corte Penal Internacional (2002).

Por otro lado, el C4 nunca estuvo envuelto en escándalos políticos y, al parecer, tampoco en alianzas políticas basadas exclusivamente en cálculos electorales. A tal punto que el fracaso electoral de Chamorro en el 2006 está asociado con su obstinación de no aceptar alianzas con los sectores tradicionales del poder y, particularmente, con el uribismo. Aparentemente Chamorro prefirió mantener la coherencia política del C4 como movimiento independiente, a la rentabilidad política de las alianzas que se gestaron a raíz de la reforma política de 2003.

5.9.2.3 Movimiento Independiente de Renovación Absoluta (MIRA)

Algo similar a lo dicho sobre el C4 se puede afirmar sobre MIRA, proyecto político liderado por la familia Moreno Piraquive, jefes electorales de la Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional (IDMJI). Al parecer, MIRA no tiene como

objetivo prioritario buscar prebendas o favores políticos que beneficien la IDMJI. De hecho, el tema de los derechos de las minorías religiosas no parece primordial en su agenda.

Como C4, MIRA ha participado en algunos de los grandes debates nacionales y ha luchado por mantener su estatus de movimiento político independiente. En este sentido se destaca su oposición a la aprobación del Tratado de Libre Comercio con los Estados Unidos, uno de los proyectos bandera del gobierno de Álvaro Uribe; así como el proyecto de ley (2011) para penalizar la discriminación por razones de «raza, etnia, religión, nacionalidad, ideología política o filosófica, sexo y orientación sexual». Paradójicamente, tal y como lo título *La silla vacía*: «por proteger a los afros, MIRA terminó de defensor de los gays».⁸⁸¹ Además, en estos temas MIRA ha coincidido con los sectores de izquierda dentro del Congreso.

Según Reyes, la trayectoria de MIRA se puede dividir en dos momentos. 1) Inicialmente fue soportado exclusivamente por el carisma de sus fundadores y por el capital político objetivado en la membresía de la IDMJI. Esto fue suficiente para obtener sus primeros logros electorales en las elecciones de 2000 y 2002. En este primer momento MIRA sólo hacía presencia en las regiones del país donde la IDMJI se había consolidado, como Bogotá, el eje cafetero y el Valle del Cauca. 2) Un segundo capítulo en la historia del MIRA se gesta en torno a su reacción frente a la reforma política de 2003. Ya que el objetivo de MIRA de mantener su personería jurídica lo obligó a explorar estrategias para ampliar su base electoral, para lo cual extendió su presencia a prácticamente todos los departamentos de Colombia, transformándose en un partido político de orden nacional. Además, buscó desmarcarse de su imagen de partido político confesional, con el fin de buscar electores por fuera de la IDMJI, por lo cual se presentó ante la opinión pública como un partido político no confesional. Al mismo tiempo, la gestión de Alexandra Moreno Piraquive en el Senado y de Carlos Baena en el Consejo

⁸⁸¹ Lasillavacia.com. Por proteger a los afros, el Mira termina de defensor de los gays [en línea].

Disponible en: <<http://www.lasillavacia.com/historia/por-proteger-los-afros-el-mira-termina-de-defensor-de-los-gays-27306>> (5 de septiembre de 2011).

de Bogotá les valían el reconocimiento de diversos sectores políticos y de opinión. Todo estos factores favorecieron el aumento de sus electores en el 2006.⁸⁸²

MIRA funciona con base en una fuerte estructura centralizada, en cabeza de la familia Moreno Piraquive que mantiene el control nacional del movimiento político por medio de las estructuras de su organización religiosa —la IDMJI—. El carácter centralizado del MIRA se refleja en la «disciplina» de cada uno sus representantes, y en su coherencia en los diversos escenarios políticos, características que le permiten funcionar como una genuina bancada en el Congreso. Al respecto María Isabel Nieto, ex viceministra de gobierno, comenta: «suelen presentar muchos proyectos sobre todos los temas sin detenerse en los polémicos, sus planteamientos son particularmente metódicos y sus voces en el Congreso se hacen oír».⁸⁸³ Esta fuerte regulación interna explica también por qué MIRA no ha sido permeado —ni a nivel nacional, ni regional— por la influencia de las mafias del narcotráfico o de los grupos armados al margen de la ley. Así, MIRA es uno de los pocos movimientos políticos que no ha sido vinculado a procesos legales por estas razones.⁸⁸⁴

Si bien, en sus inicios, MIRA fue acusados de usar los diezmos de la IDMJI para financiar su proyecto político.⁸⁸⁵ En general, ha sido presentado por los medios de comunicación como uno de los pocos partidos que no ha cedido a las ofertas clientelistas provenientes de los sectores políticos tradicionales. ¿Cómo ha logrado MIRA mantenerse al margen de la corrupción y de la negociación política tan frecuentes en Colombia? Una posible respuesta es la importancia que siguen teniendo en su seno los valores religiosos. Es decir, en el caso de MIRA, los valores religiosos parecen prevalecer por encima, incluso, de los intereses políticos. Acudiendo a las categorías weberianas, MIRA privilegia la ética de la convicción sobre la ética de la

⁸⁸² REYES, Gina Marcela. «Dinámicas de crecimiento y comportamiento electoral del Movimiento Independiente de Renovación Absoluta (MIRA)». En: TEJEIRO, Clemencia (Ed.). *El pentecostalismo en Colombia. Prácticas religiosas, liderazgo y participación política*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2010, pp. 289-319.

⁸⁸³ Semana.com. Mira qué eficiente [en línea]. Disponible: <<http://www.semana.com/noticias-nacion/mira-eficiente/123532.aspx>> (2 de mayo de 2009).

⁸⁸⁴ REYES, 2010, op. cit. pp. 289-319.

⁸⁸⁵ Semana.com. La religión en la política [en línea]. Disponible en: <<http://www.semana.com/noticias-on-line/religion-politica/88321.aspx>> (3 de julio de 2005).

responsabilidad.⁸⁸⁶ Paradójicamente, esta fidelidad a un sistema de valores, que exige además independencia política, se constituye en la mayor desventaja electoral de MIRA hacia futuro, en tanto le impide participar abiertamente en el juego de la negociación política, limitando las alianzas que podrían beneficiar sus resultados en las urnas.

Por otro lado, y como caso único entre los movimientos políticos de base pentecostal, MIRA ha generado mecanismos que le permiten a sus miembros participar en la toma de decisiones y ascender en la estructura interna del partido. Para este propósito, cuenta con su propia escuela de formación política, y con mecanismos meritocráticos para seleccionar a sus candidatos. Si bien, los primeros nombres en las listas del MIRA para el Congreso o el Consejo de Bogotá están destinados a las jerarquías de la IDMJI y especialmente a los miembros de la familia Moreno Piraquive, los puestos de menor importancia y los candidatos para autoridades regionales son seleccionados por medio de los mecanismos ya señalados. Estas dinámicas internas motivan a los miembros del MIRA a participar en las actividades políticas con la esperanza de ascender en la estructura jerárquica del partido.⁸⁸⁷ Así, por ejemplo, personas que no pertenecen a la clase política y que no tienen un diploma universitario han llegado a ser concejales de MIRA en las regiones. Por lo tanto, independientemente de sus logros electorales, MIRA se ha constituido en un espacio para el aprendizaje de prácticas democráticas, como la deliberación, la toma de decisiones colectivas, y la movilización colectiva alrededor de un objetivo. Según el senador Carlos Baena, «la base del ‘miraísmo’ es el compromiso con la democracia deliberativa, basada en acuerdos y no en mayorías».⁸⁸⁸

Aunque es probable que nunca supere su estatus de movimiento político minoritario, MIRA es el único partido de base pentecostal que sobrevivió a la reforma política de 2003, y que ha logrado consolidarse con cierta independencia y coherencia en su ideario político.

⁸⁸⁶ WEBER, Max. *El político y el científico*. Barcelona: Altaza, 1995.

⁸⁸⁷ REYES, 2010, op. cit. pp. 289-319.

⁸⁸⁸ Semana.com. Mira qué eficiente [en línea]. Disponible: <<http://www.semana.com/noticias-nacion/mira-eficiente/123532.aspx>> (2 de mayo de 2009).

5.9.3 El voto pentecostal ¿un voto cautivo?

No hay una correspondencia simple entre la lealtad de los pentecostales a un líder religioso carismático y el apoyo al mismo en las urnas. Por el contrario, los pentecostales son capaces de reevaluar su lealtad política cuando por alguna razón se sienten defraudados por sus líderes religiosos, o cuando el desempeño de estos en el campo político no colma sus expectativas. Un ejemplo al respecto es Viviane Morales, cuyo divorcio y segundas nupcias le significaron la pérdida del voto evangélico y, a la postre, el fin de su carrera como congresista —como ya se mencionó, en el año 2000, Morales se divorció de Luís Alfonso Gutiérrez, pastor de la Iglesia de Dios, y contrajo nuevas nupcias con el senador de izquierda Carlos Alonso Lucio—. Por lo tanto, no se puede observar a los evangélicos como «idiotas útiles» que de forma pasiva reciben las orientaciones políticas de sus líderes religiosos. Especialmente, los nuevos pentecostales urbanos —que han tenido acceso a la educación formal y entre los cuáles hay un porcentaje de profesionales— logran problematizar las orientaciones políticas de sus líderes religiosos.

Por otro lado, los resultados de las últimas elecciones al Congreso (2010) parecen señalar cierto cansancio de las feligresías evangélicas, que observan con recelo como sus líderes entran en el juego de las negociaciones clientelistas que parecen «poco dignas de siervos de Dios». Además, un sector del electorado evangélico sigue considerando «poco ético» que los pastores utilicen lo pulpitos para hacer proselitismo político y que además no ofrezcan resultados notorios en el desarrollo de sus responsabilidades políticas.

Por lo tanto, es difícil afirmar de forma generalizada que el voto pentecostal constituya un voto cautivo. Más bien, es todo lo contrario, sólo en casos excepcionales los líderes pentecostales han logrado transformar sus feligresías en maquinarias políticas, es decir, en un voto disciplinado y efectivo. La práctica del cacicazgo político de base pentecostal se presenta con mayor frecuencia en las grandes organizaciones religiosas, como las megaiglesias y las organizaciones pentecostales centralizadas multisedes. Estas funcionan bajo la dirección de un líder carismático que tienen una alta influencia sobre sus fieles, y que no tiene reparos en utilizarla al servicio de sus intereses políticos. Ya se han reseñado los ejemplo más sobresalientes de este tipo de maquinarias políticas de base pentecostal: 1) la Misión Carismática Internacional bajo la dirección de la familia Castellanos; 2) la Cruzada Estudiantil y Profesional de Colombia bajo la

dirección de la familia Chamorro; 3) y la Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional bajo la dirección de la familia Moreno Piraquive.

Los demás líderes pentecostales, incluso la mayoría de los pastores de las megaiglesias, han tenido muchas dificultades para lograr un apoyo efectivo de sus fieles en las urnas. Tal vez el mejor ejemplo al respecto lo constituye la accidentada carrera política del pastor Jorge Enrique Gómez, cuyos resultados electorales han estado siempre por debajo de las expectativas que despierta el gran número de fieles que congrega su organización religiosa. Otro ejemplo es el fracaso de PACTO —Partido Cristiano de Transformación y Orden— que, bajo el liderazgo del «apóstol» Gustavo Alonso Páez, buscó consolidarse como un nuevo partido político de base pentecostal en las elecciones parlamentarias de 2010. PACTO contaba con el apoyo de cerca de 200 pastores pentecostales y sus congregaciones, y con el soporte de los fieles de la megaiglesia Centro de Alabanza Oasis —que dirige el mismo Páez—. ⁸⁸⁹ Sin embargo, estuvo muy lejos de obtener los votos necesarios para superar el umbral electoral y mantener su personería jurídica.

Las dificultades que entraña transformar la fidelidad religiosa en votos explica, en alguna medida, por qué un número considerable de pastores que dirigen megaiglesias se han abstenido de participar —de forma directa o evidente— en el juego del cacicazgo electoral. Entre estos se encuentran: Darío Silva Silva —pastor de la Casa Sobre la Roca—, Ricardo Rodríguez —pastor del Centro Mundial de Avivamiento—, Héctor Pardo —pastor del Tabernáculo de la Fe— y Andrés Corson —pastor de El Lugar de Su Presencia—, quienes han evitado —hasta el momento— exponer sus nombres al escrutinio de las urnas.

Por otro lado, la mayor parte de la población pentecostal colombiana no hace parte de las megaiglesias, ni de organizaciones pentecostales centralizadas multisedes. Sino que conforman pequeñas comunidades locales, en las que con mucha frecuencia los pastores se declaran «apolíticos» y prefieren mantenerse al margen de las contiendas electorales. En estas congregaciones, tal vez por miedo a que su autoridad religiosa les sea cuestionada, los pastores observan mayores reparos a la hora de inducir el voto o la

⁸⁸⁹ Valorescristianos.net. En la recta final. Por: Gonzalo Guzmán [en línea]. Disponible en: <http://www.valorescristianos.net/modules.php?name=News&file=article&sid=151> > (26 de junio de 2009).

opinión política de sus fieles. Esto se traduce en una mayor autocensuran a la hora de expresar sus opiniones políticas desde los pulpitos. Además, en virtud del reducido tamaño de estas congregaciones, los pastores no ven en sus fieles un capital político que les pueda brindar un margen valioso de dividendos a la hora de la negociación clientelista. Pareciera que en estas pequeñas organizaciones pentecostales existen mayores posibilidades para el disenso político y el voto de opinión. Sin embargo, también en ellas, la opinión del pastor sigue influyendo la conducta política de sus fieles. Tal y como se pudo observar en el apoyo masivo de las congregaciones pentecostales al gobierno de Álvaro Uribe, y al llamado que se hizo desde muchos pulpitos pentecostales a apoyar a su heredero político —Juan Manuel Santos— en las elecciones presidenciales de 2010.

5.9.4 Consideraciones finales sobre pentecostalismo y política

Tal y como lo ha señala Bastian, tanto entre católicos como entre pentecostales sigue siendo legítima la pretensión de que la religión debe regular la sociedad y la política. Unos y otros reivindican su derecho a participar en el sistema político y a intervenir en los debates públicos.⁸⁹⁰ Así, a pesar de la secularización, en la sociedad colombiana la religión se resiste a circunscribirse a los límites de la esfera privada, y sigue actuando en la esfera pública como un factor de presión política y social.

Sin embargo, después de la exitosa participación del Movimiento Unión Cristiana en la Asamblea Nacional Constituyente (1991), el movimiento político pentecostal ha perdido su identidad. Hoy, es un movimiento fragmentado en torno a líderes carismáticos en pugna. Tal y como lo señala Martin, esta fragmentación les impide a los pentecostales concertar un proyecto político colectivo. Por lo cual, terminan constituyendo grupos de presión que buscan prebendas institucionales o defender sus principios morales.⁸⁹¹ Así, con valiosas excepciones —C4 y MIRA—, los movimientos políticos pentecostales se han ido desdibujando hasta convertirse en simples plataformas electorales para pastores ansiosos de poder.

⁸⁹⁰ BASTIAN, Jean-Pierre. «Pluralisation religieuse, pouvoir politique et société en Amérique latine». *Pouvoirs*, 2001, n° 3 (98) pp. 135-146.

⁸⁹¹ MARTIN, David. «The Evangelical Protestant Upsurge and its Political Implications». En: BERGER, Peter (Ed.). *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Washington: Ethics and Public Policy Center - Eerdmans Publishing, 1999, p. 39.

En tanto MIRA —que es el único partido de base pentecostal vigente y con alguna proyección política— no aglutina a los pentecostales —MIRA es sostenido electoralmente por la Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional, organización pentecostal que es considerada herética, «de insana doctrina», por los demás pentecostales—. Los pentecostales parecen destinados a reproducir su fragmentación crónica en el campo político, en otras palabras, no se advierten señales de una futura unidad política entre ellos.

Además, más allá de sus logros a favor de la libertad religiosa y de su defensa de la moral tradicional —en lo que coinciden con los sectores católicos intransigentes—, los pentecostales carecen de una agenda política que pueda aglutinar sus intereses. Por lo tanto, no se puede afirmar que los candidatos pentecostales representen los intereses de los evangélicos como minoría o que recojan sus necesidades y expectativas. De hecho, no existe claridad con respecto a cuales son los intereses y las necesidades de los pentecostales y, especialmente, en que medida éstas se diferencian de las necesidades del resto de la población colombiana. Esta carencia de una agenda propia, ayuda a que la dinámicas políticas en el seno del movimiento pentecostal terminen reducidas a negociaciones clientelistas.

6 CONCLUSIONES GENERALES

Desde La Colonia y hasta La Violencia de mediados del siglo XX (1948-1957), la sociedad colombiana estuvo regulada y orientada por la Iglesia católica, que constituía la institución más poderosa tanto en la esfera pública como en la esfera privada. En el campo cultural, la hegemonía católica se tradujo en un nacional catolicismo, que constituyó el más importante factor de integración de una sociedad caracterizada por su amplia diversidad étnica y regional, dando lugar a una situación de monopolio cultural donde no existían condiciones de plausibilidad para que prosperasen ideas disidentes o sistemas de creencias alternativos, de tal suerte que las deserciones del catolicismo constituían casos excepcionales. En el campo político, el monopolio religioso y la intervención de la Iglesia católica en los asuntos políticos constituyeron elementos centrales en la configuración de la identidad, la ideología y la agenda de los partidos políticos, siendo uno de los principales factores de distinción y conflicto entre el Partido Conservador y el Partido Liberal.

La Violencia inauguró una nueva época, una de cuyas características, tal vez la más importante, es la erosión progresiva del poder de la Iglesia católica sobre todos los campos sociales, especialmente sobre los campos cultural y político. Este cambio social fue acarreado por una secularización creciente y una modernización excluyente. El proceso de diferenciación de las esferas sociales —Iglesia, Estado, economía, educación—⁸⁹² estuvo forzado por las medidas gubernamentales que buscaban insertar el país en las órbitas de los mercados internacionales —apertura a los mercados, industrialización, desarrollo de los medios de comunicación, entre otros—. Estas medidas favorecieron la racionalización y la burocratización de la sociedad, especialmente del sistema económico que en el contexto urbano abandonó las estructuras tradicionales para regirse por las lógicas del capitalismo moderno.

⁸⁹² Según Tschannen la diferenciación de esferas sociales constituye el elemento central y el prerrequisito de todos los demás procesos ligados a la secularización. Ver el marco teórico, específicamente el apartado: [1.3.1.1](#) La diferenciación.

La modernización en Colombia ha sido un proceso violento y excluyente, puesto que ha estado al servicio de una minoría privilegiada, dejando excluida buena parte de la población que, hasta hoy, se ve obligada a insertarse en la economía por medios informales. Además, la modernización ha implicado la ruptura de las estructuras socioculturales tradicionales del mundo rural, el desplazamiento de los campesinos a las ciudades, la usurpación de los territorios indígenas y el aumento de las tasas de desempleo y mendicidad en las ciudades. Todo esto, en el marco de un conflicto interno que ha enfrentado entre sí a las guerrillas de izquierda, los grupos paramilitares, las mafias del narcotráfico y las fuerzas armadas legales.

La modernización y sus efectos colaterales —como la urbanización y la explosión demográfica— favorecieron la secularización de la sociedad colombiana, en tanto implicaron la disminución de la capacidad de control social de la Iglesia católica sobre la población, y permitieron la emancipación de las esferas sociales de la tutoría de la Iglesia católica.

En el campo cultural, la Iglesia católica perdió su poder de regulación sobre todos los campos de creación y circulación de las ideas —incluyendo los pulpitos, las editoriales, la prensa y los medios masivos de comunicación—, especialmente, perdió su hegemonía sobre el campo educativo. La autonomización del campo educativo dinamizó, a su vez, la secularización, ya que limitó la capacidad de reproducción transgeneracional del catolicismo.

En las últimas décadas del siglo XX, la modernización estuvo acompañada por el crecimiento constante de la influencia de los medios masivos de comunicación y por la globalización de las comunicaciones. La radio, la televisión y la internet, se han constituido en espacios para la circulación de ideas que no necesariamente se alinean con el pensamiento católico y que la Iglesia católica tampoco está en capacidad de controlar. Este proceso ha contribuido a debilitar la percepción del sistema de creencias y valores católicos como orden natural y necesario, debilitando aún más el monopolio católico sobre el campo cultural y, por esta vía, debilitando la influencia de la Iglesia católica sobre las conciencias individuales.

En tanto la secularización y la modernización de la sociedad colombiana han debilitado el poder y la influencia de la Iglesia católica sobre la sociedad y el Estado, han generado

condiciones de plausibilidad para la pluralización social,⁸⁹³ es decir, para que prosperen sistemas de creencias alternativos. Así, la secularización y la modernización han acarreado un proceso de recomposición religiosa caracterizado por el ascenso de nuevos actores religiosos y nuevas ofertas de sentido. Dando paso a la modificación del estado de las fuerzas en el campo religioso.

El tránsito de una sociedad de monopolio religioso a una sociedad en vía de pluralización, es también el tránsito de una sociedad relativamente cohesionada alrededor del catolicismo a una sociedad fragmentada. Donde, si bien abundan las ofertas de sentido, ninguna tiene la solidez que otrora tuvo el catolicismo, en tanto realidad socialmente construida que estructuraba todas las esferas y campos de la vida social.⁸⁹⁴

El proceso de pluralización religiosa sigue los caminos de la afinidad y de las inercias culturales. Esto significa que la inmensa mayoría de personas que abandonan la Iglesia católica emigran hacia ofertas religiosas afines al catolicismo popular, destacándose entre éstas el movimiento pentecostal. Tanto el catolicismo popular como el pentecostalismo comparten la valoración por lo emotivo y una cosmovisión encantada que promueve las prácticas mágicas. Tal y como lo señala Corten, esto da pie a una situación paradójica, el pentecostalismo se ha posicionado en aparente oposición al catolicismo, condenado sus prácticas mágicas —«su idolatría»—, sin embargo, al mismo tiempo, se ha aprovechado al máximo de sus afinidades con él como un factor estratégico de su expansión.⁸⁹⁵

La importancia que tiene la afinidad y las inercias culturales en el proceso de recomposición religiosa, explica también por qué movimientos religiosos que tienen ambiciones proselitistas y que cuentan con patrocinios foráneos, como los adventistas, los testigos de Jehová, los mormones e, incluso, el protestantismo histórico, no están creciendo al mismo ritmo que el movimiento pentecostal. Estos movimientos

⁸⁹³ Sobre la «plausibilidad de los cosmos sagrados» ver el marco teórico, específicamente el apartado: [1.3.1.4](#) Secularización y crisis de sentido.

⁸⁹⁴ Sobre la realidad socialmente construida ver: BERGER, Peter y LUCKMANN, Thomas. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 1968.

⁸⁹⁵ CORTEN, André. *Le pentecôtisme au Brésil. Emotion du pauvre et romantisme théologique*. Paris: Karthala, 1995, p. 147.

privilegian el aprendizaje sistemático de un dogma y la interiorización de un habitus religioso, reduciendo así los espacios para la magia y la emotividad y, por lo tanto, toman mayor distancia del catolicismo popular.

Aunque es posible afirmar que la secularización constituye aún un proceso tímido en Colombia, especialmente porque no ha impulsado un proceso de racionalización e individualización comparable al del caso europeo, es necesario observar la secularización como un proceso de larga duración. Desde esta perspectiva, si bien avanzan paulatinamente, la secularización y la pluralización social tienden a imponerse como condiciones dominantes en la sociedad colombiana.

6.1 SECULARIZACIÓN E INSTAURACIÓN DE UN MERCADO RELIGIOSO DE LIBRE COMPETENCIA

La secularización ha permitido el tránsito de una situación de monopolio religioso a una situación de libre competencia en el mercado de las creencias. En esta nueva situación la Iglesia católica compite con nuevas empresas que se ocupan de la creación y distribución de bienes simbólicos y que constituyen al mismo tiempo nuevas comunidades de sentido. Entre estas nuevas empresas —que pueden ser tanto religiosas como seculares—, la competencia más poderosa para la Iglesia católica proviene de los nuevos movimientos religiosos (NMR) y particularmente del movimiento pentecostal. Esta situación ha forzado a la Iglesia católica a modificar sus estrategias y «producir resultados» con miras a retener y fidelizar su feligresía.

En las regiones donde la Iglesia católica es débil y en los sectores sociales excluidos —periferias urbanas y regiones de colonización— prosperaron tempranamente los NMR. Estos constituyen iniciativas de autosatisfacción de las necesidades religiosas emprendidas por laicos que decidieron tomar en sus propias manos la administración de los bienes sagrados, sin la mediación ni regulación de la Iglesia católica. Constituyen, por lo tanto, iniciativas de auto-organización y autogestión emprendidas por los sectores excluidos. Por medio de los NMR, campesinos sin tierra, desplazados y desempleados, han encontrado vías para reconstruir el sentido existencial y la vida comunitaria. Es decir, han concebido estrategias alternativas para enfrentar la anomia e insertarse en la sociedad. Así, los NMR constituyen respuestas activas de tipo comunitario frente a la debilidad del Estado y la ausencia de la Iglesia católica. Se destaca en este sentido el pentecostalismo endógeno e informal: pequeñas comunidades que prosperan en

viviendas, garajes y locales, impulsadas por líderes carismáticos sin formación teológica. Estas «microempresas religiosas» constituyen vías alternativas de inserción al mercado laboral, en una economía marcada por altas tasas de desempleo e informalidad. Si bien, son excepcionales los casos en que líderes carismáticos logran transformar sus microempresas religiosas en empresas exitosas —megaiglesias y empresas religiosas multinacionales—. Aquellos que lo logran obtienen prestigio y reconocimiento social, y pueden reconvertir el capital religioso en otras formas de capital, especialmente, en capital político.

Las dinámicas del campo religioso colombiano obedecen a tensiones de orden bipolar entre dos formas de liderazgo religioso típico ideales: la autoridad legal-burocrática propia del sacerdote católico, por un lado, y la autoridad carismática cuya mejor expresión es el pastor pentecostal, por el otro. En la actualidad, las organizaciones en ascenso en el campo religioso privilegian la autoridad carismática sobre la autoridad institucional, funcionan alrededor de formas de gobierno centralizadas y autoritarias, y mantienen una baja regulación interna. Todas estas cualidades convergen en las nuevas empresas pentecostales y les permiten responder rápidamente a las nuevas demandas de los consumidores religiosos. Por lo tanto, en el campo religioso colombiano la pluralización religiosa y la instauración de un mercado religioso de libre competencia han favorecido la valorización de la autoridad carismática y, al mismo tiempo, la devaluación de la autoridad legal-burocrática propia del sacerdote católico.

El ascenso de liderazgo religioso carismático no sólo cuestiona la autoridad de la Iglesia católica desde afuera, sino también lo hace desde su interior, en tanto se multiplican los sacerdotes que además de la autoridad legal-burocrática se posicionan y legitiman ante sus fieles con base en su carisma. Estos, tal y como lo hacen los pastores pentecostales, hacen gala de cualidades extraordinarias y se promocionan a través de los medios masivos de comunicación. En la actualidad, los sacerdotes de tipo carismático gozan de mayor reconocimiento y visibilidad social que los obispos y demás jerarcas de la Iglesia católica.

Las empresas pentecostales más exitosas —las megaiglesias y las empresas religiosas centralizadas multisedes— tienden a especializarse para atender mejor las demandas de algún segmento del mercado. Es decir, no pretenden responder a las necesidades de la sociedad en general, sino a las de un determinado segmento social relativamente definido —como jóvenes, profesionales o sectores populares, entre otros—. Así, en el marco de una sociedad fragmentada y plural, las necesidades religiosas de los diversos

sectores sociales son mejor atendidas por las diversas ofertas pentecostales que por la Iglesia católica, que mantiene hasta hoy la pretensión de ser una organización unificada. En suma, gracias a su flexibilidad, su fragmentación, su pluriformidad y sus formas de organización alrededor del liderazgo carismático, el pentecostalismo se ha constituido en el movimiento más eficiente para atender las nuevas demandas de los consumidores de bienes religiosos.

En tanto han implicado el debilitamiento relativo de la Iglesia católica, la secularización y la instauración de un mercado religioso de libre competencia han estado acompañados por la valorización de los actores individuales sobre las tradiciones institucionales en los asuntos relacionados con la religión, fenómeno especialmente notorio en los sectores urbanos. Hoy el derecho a elegir la religión es tanto un valor secular que se ha instalado en la sociedad —se ha generalizado—, como una norma que debe ser respetada —libertad de conciencia y de culto—. Además, el individuo en tanto actor religioso se empodera, puesto que sus necesidades y expectativas deben ser consultadas en el proceso de adaptación de las ofertas religiosas a las demandas de los consumidores. Así, la religión es algo que depende cada vez menos de la herencia y cada vez más de la elección personal. Como parte del proceso de individualización, este cambio constituye una de las consecuencias culturales más importantes de la secularización de la sociedad colombiana.

Se pueden observar evidencias del empoderamiento de los actores individuales en la capacidad que tienen hoy los consumidores de crear productos religiosos al tamaño de sus necesidades, gracias a las lógicas de la nebulosa místico-esotérica, del *bricolaje* religioso o de «la religión a la carta». Sin embargo, probablemente la mejor evidencia del proceso de subjetivación del creer es el ascenso de «la conversión» como expresión de una experiencia religiosa auténtica. Aún en el seno del catolicismo abundan los conversos que han revitalizado su fe y han asumido un mayor compromiso religioso con su Iglesia. Por lo tanto, el proceso de pluralización religiosa ha acarreado cambios en las prácticas religiosas de los católicos, modificando incluso lo que significa ser católico en Colombia. Pues si bien, la mayoría de los colombianos fueron bautizados en su infancia según el ritual católico, hoy ser católico es algo que también se elige y no simplemente algo que se hereda. Este representa un cambio cultural importante en una sociedad que sigue siendo aún mayoritariamente católica.

Otra evidencia del empoderamiento de los actores individuales es la creciente importancia del laicado en el campo religioso. No sólo porque los líderes carismáticos

emergentes son laicos, sino también porque los NMR, los movimientos eclesiales católicos y el movimiento católico de renovación carismática, funcionan con base en la activación del trabajo voluntario de los laicos. Hoy todas las agencias religiosas en competencia animan a los laicos a participar en la producción de los bienes religiosos que ellos mismos consumen y a participar en los programas proselitistas «evangelizando» entre familiares y amigos. En este aspecto se destaca la participación de las mujeres en el liderazgo de los NMR, especialmente en el movimiento pentecostal, hecho que contrasta con la actitud de la Iglesia católica de mantener a las mujeres excluidas del poder.

Paradójicamente, la secularización en lugar de acarrear el declive de la religión ha fomentado su revitalización, reactivado incluso las fuerzas dentro del catolicismo. Ya que la Iglesia católica se ha visto obligada a prestar mayor atención a las necesidades de sus fieles y a exigirles un mayor compromiso religioso. Este fenómeno se expresa, por ejemplo, en el llamado de las jerarquías eclesiásticas a una «nueva evangelización» y en el auge de las asociaciones de laicos, de los grupos de oración y del movimiento católico de renovación carismática.

Por lo tanto, si bien la secularización ha acarreado la disminución de la feligresía católica y la pérdida relativa de la influencia de la Iglesia católica sobre la sociedad, no ha propiciado el declive de la religión en general. Por el contrario, la secularización ha revitalizado la religión, en tanto ha empujado a las organizaciones religiosas en pugna a transformarse en empresas eficientes a la hora de satisfacer las demandas y necesidades de sus fieles. Por esta vía, hoy todas las organizaciones que compiten en el campo religioso colombiano muestran interés por el marketing, la visibilidad mediática, la calidad de sus productos y la fidelización de sus clientes.

6.2 PLURALIZACIÓN RELIGIOSA Y CAMBIO SOCIAL

La pluralización religiosa es consecuencia —y no causa— de un proceso de cambio social más profundo relacionado con la secularización de la sociedad colombiana. Sin embargo, es válido preguntarse ¿la migración de fieles del catolicismo hacia los NMR implica un cambio social? Si bien, el ascenso de los NMR y la instauración de un mercado religioso de libre competencia ha acarreado cambios en la manera en que se producen y consumen los bienes religiosos, modificando incluso las dinámicas en el seno del catolicismo, no ha implicado un cambio en el sistema de valores y, por lo tanto,

no ha modificado en términos estructurales el sistema cultural. En otras palabras, no significa una ruptura con la tradicional cultura católica.

La sociedad colombiana sigue siendo una sociedad mayoritariamente cristiana. Cerca del 90% de los colombianos se identifica con alguna vertiente del cristianismo, ya sea católica, protestante o pentecostal. Así, en lugar de minar el cristianismo, la recomposición religiosa ha implicado la revitalización del mismo en cuanto tradición dominante. En un proceso impulsado por la expansión del movimiento pentecostal. Por consiguiente, la sociedad colombiana observa la revitalización de un cristianismo en mutación: que ha logrado adaptarse a las demandas de una sociedad en transición; que privilegia la conversión y la experiencia religiosa individual sobre la tradición y el dogma; que promueve las experiencias emotivas y extáticas como vías de liberación psicológica; que acude a todos los dispositivos tecnológicos a su disposición para atraer nuevos fieles; que alimenta expectativas mágicas de curaciones y prosperidad económica; y, especialmente, que promueve dinámicas comunitarias para enfrentar el desarraigo, la soledad, el anonimato urbano y la crisis de la familia nuclear. Todo esto como parte de un fenómeno que puede denominarse «la pentecostalización del cristianismo colombiano».

En tanto la pluralización religiosa ha seguido las rutas de la afinidad cultural, los valores católicos han encontrado continuidad en los NMR. Católicos practicantes y fieles de los NMR se consideran a sí mismos guardianes de la moral y de las buenas costumbres: defienden el modelo de familia tradicional, condenan las uniones entre homosexuales, se muestran intolerantes con las identidades sexuales minoritarias (LGBT) y se oponen al aborto.

Si bien la secularización promueve el individualismo y la autonomía del sujeto, paradójicamente, el movimiento pentecostal, a diferencia del protestantismo histórico, no incentiva estos valores. Las formas de participación democráticas que han caracterizado las denominaciones protestantes tienden a desaparecer en el seno de las organizaciones pentecostales. Estas últimas reproducen formas de organización autoritarias bajo la tutela de un líder carismático. Tampoco hay razones para afirmar que los NMR promuevan la inclusión o la tolerancia de otras minorías sociales. El caso más sintomático es la oposición de los NMR al reconocimiento de los derechos de la comunidad LGBT. Al punto, que buena parte de la gestión de los pentecostales en el Congreso ha estado orientada a mantener los mecanismos legales de discriminación que sufre este sector de la población.

Por otro lado, todas las conversiones religiosas —incluyendo las conversiones a los movimientos eclesiales católicos, al movimiento católico de renovación carismática e, incluso, a las prácticas de la nebulosa místico-esotérica— implican cambios en el estilo de vida de los conversos, que estos valoran como positivos. Los conversos abandonan las adicciones y las licencias sexuales, practican un estilo de vida saludable y acuden con menos frecuencia a la violencia. Así, parece lógico esperar que entre los conversos estén disminuyendo las tasas de alcoholismo, drogadicción y violencia intrafamiliar. Además, es probable que gocen de mejores condiciones materiales de existencia, de mayores oportunidades educativas y de mayor estabilidad familiar. Si bien no hay evidencia estadística de estos hechos, todos los entrevistados han coincidido en señalarlos. Cabe anotar que estos cambios tampoco se inscriben en ruptura sino en continuidad con los valores católicos, es decir, la sociedad en general los valora como positivos. Desde el punto de vista de los conversos, la transformación de la sociedad sólo es posible como producto de la transformación de los individuos. Así, la reorganización de su propia vida a partir de su experiencia religiosa es el primer paso y el más importante para un cambio social. Este último será producto del aumento en el número de individuos que vivan la experiencia de la conversión.

En los sectores golpeados por el conflicto armado los NMR asumen una actitud pacifista y condenan la violencia como medio para resolver los problemas sociales. Por lo tanto, desincentivan la participación de sus fieles en proyectos subversivos, revolucionarios o de tipo contestatario. Además, consideran su deber someterse «a los poderes legalmente instituidos». Así, implícitamente, se oponen a las iniciativas de los grupos armados al margen de la ley. Por estas razones su presencia ha sido observada por los grupos armados ilegales como un obstáculo a sus objetivos, situación que ha desencadenado la persecución y el asesinato de pastores y líderes religiosos en zonas de conflicto. Esta situación afecta también a los sacerdotes católicos que se oponen a la acción de los grupos armados ilegales.

Entre las comunidades indígenas la presencia de los NMR ha implicado consecuencias culturales más profundas. En el caso de las familias indígenas de la Amazonía que no habían sido previamente evangelizadas por la Iglesia católica, la presencia de los NMR ha acarreado cambios estructurales. Los misioneros condenan las prácticas chamánicas ancestrales y alteran las dinámicas tradicionales de autoridad y regulación social. Estos cambios son comparables a los que trajo consigo la evangelización católica entre los demás grupos indígenas.

Para las familias indígenas campesinas previamente evangelizadas por la Iglesia católica, la presencia de los NMR ha representado un camino de asimilación a una modernización agresiva y excluyente. La presencia de los NMR les ha ofrecido a los indígenas medios simbólicos para reconstruir su identidad, así como cierta capacidad de control sobre los cambios que están viviendo. Por ejemplo, los NMR le han facilitado a los indígenas aceptar «lo nuevo» que ofrece la sociedad dominante sin necesariamente renunciar a sus raíces étnicas. Esto ha sido posible, especialmente, gracias a la consolidación de comunidades pentecostales étnicas lideradas por pastores indígenas en el seno de las cuales fructifica la hibridación religiosa. Los pentecostalismos étnicos le permiten a estas comunidades conservar su lengua y dar continuidad a algunas de sus tradiciones ancestrales. Además, la conversión al pentecostalismo actúa como un mecanismo de distinción, ya que le permite a los indígenas mantenerse diferentes frente a la sociedad mayor —la sociedad católica—, al mismo tiempo, que les permite reivindicar su identidad indígena. Por último, tal y como lo han hecho las misiones católicas, los NMR llenan los vacíos que deja un Estado débil, proveyendo a los indígenas servicios como la salud y la educación.

En suma, la secularización de la sociedad colombiana es un proceso paradójico. En lugar de debilitar la religión y de remplazarla con la racionalización y la cientifización, ha promovido la revitalización de las fuerzas religiosas. Tal y como lo señala Hervieu-Léger, la modernidad alimenta continuamente expectativas que no cumple,⁸⁹⁶ afirmación especialmente válida para Colombia, donde el Estado no ha logrado garantizar los derechos elementales a sus ciudadanos. Como ya se ha señalado, la modernización en Colombia ha sido un proceso fundamentalmente excluyente. Esta incapacidad de la modernidad para cumplir sus promesas abre constantemente nuevos espacios para que prosperen ofertas mágico-religiosas que prometen la felicidad y el bienestar, tanto en esta vida como en el más allá. Así la religión y la magia siguen siendo un opción para llenar los vacíos que deja una modernización excluyente y un Estado débil.

En medio de la pobreza, de la exclusión, de la violencia y de la incertidumbre, la mayor parte de la población colombiana sigue dispuesta a escuchar promesas mágicas de salud y prosperidad económica, así como a alimentar esperanzas milenaristas en un «futuro

⁸⁹⁶ HERVIEU-LÉGER, Danièle y CHAMPION, Françoise. *Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*. París: Cerf, 1986, pp. 224-227.

mejor». Por lo tanto, categorías útiles para explicar la secularización europea, como «desencantamiento» o «reencantamiento» del mundo, no son útiles en el contexto colombiano. Porque la sociedad colombiana nunca se ha desencantado. Es decir, no ha dejado jamás de observar la religión como una alternativa viable para enfrentar sus problemas, atraer la «buena suerte» y cultivar la esperanza en un futuro mejor.

Sin embargo, un cambio cultural estructural está asociado al crecimiento de ateos, agnósticos y de quienes «creen sin pertenecer» —que afirman «creer en Dios pero no en la religión»—, que en conjunto suman cerca del 8% de la población. Estos sectores expresan una mayor autonomía con respecto al sistema de valores católico en temas como la despenalización del aborto, la legalización y reconocimiento de los derechos de las parejas homosexuales e, incluso, en la consolidación de una cosmovisión que privilegia la ciencia sobre la religión cuando éstas entran en conflicto. Además, se muestran más abiertos a la diversidad y valoran la autonomía del sujeto. Este sector se encuentra en crecimiento especialmente en los sectores urbanos, impulsado por el aumento en las tasas de acceso a la educación formal y a las nuevas tecnologías de la información.

Aún entre los creyentes nominales, aquellos que gozan de mayores niveles de educación logran problematizar más fácilmente los valores católicos y las orientaciones morales de la Iglesia católica. Por lo tanto, y como una evidencia más del carácter progresivo de la secularización, un sector creciente de la población, que incluye a los católicos nominales, no tiene en cuenta a la Iglesia católica a la hora de orientar o regular su vida.

6.3 CONSECUENCIAS DE LA PLURALIZACIÓN RELIGIOSA EN EL CAMPO POLÍTICO

Desde finales de los años 1980 el ascenso de los NMR y particularmente la consolidación de megaiglesias pentecostales ha permitido el empoderamiento de actores carismáticos que han aprovechado la influencia que mantienen sobre sus fieles para entrar en el campo de la política electoral. Así, el proceso de pluralización religiosa ha contribuido a modificar el estado de las fuerzas en el campo político colombiano.

Se destaca al respecto el papel que desempeñaron los NMR en la Asamblea Constituyente que redactó la Constitución de 1991, en tanto ésta representa una situación legal que reconoce la pluralidad religiosa y permite que las minorías religiosas reivindiquen sus derechos y superen el estigma de «ciudadanos de segunda categoría».

Sin embargo, la participación de los NMR en la Constituyente de 1991 y en la Ley de Libertad Religiosa (1994) no tenía como objetivo la separación entre los poderes político y religioso, en tanto proyecto laico y moderno. Más bien, buscaba abrir las puertas del poder político a las minorías religiosas. De tal modo que éstas puedan disfrutar de los mismos privilegios que ha tenido históricamente la Iglesia católica.

Por otro lado, la Constitución de 1991 no inauguró una situación pluralista en el sentido estricto del término, en la cual todas las ofertas religiosas compitan en igualdad de condiciones, en tanto el Estado reserva privilegios a la Iglesia católica, que se expresan, sobre todo, en la subsistencia de un Concordato con la Santa Sede. Por lo cual, hasta hoy, las luchas en el campo religioso colombiano tienen lugar en condiciones asimétricas, claramente favorables a la Iglesia católica.

La participación de los pentecostales en el campo político da cuenta de un fenómeno paradójico. Por un lado, ha favorecido la desmonopolización de los privilegios que el Estado otorgaba de forma exclusiva a la Iglesia católica, amenazando, por lo tanto, los intereses de esta última. Pero, al mismo tiempo, los pentecostales han encontrado en los sectores católicos intransigentes unos fuertes aliados a la hora de defender los valores tradicionales y la «moral cristiana». Por lo cual, han unido fuerzas con estos para oponerse a la legalización del aborto e impedir el reconocimiento de los derechos de la población LGBT.

Más allá de sus logros iniciales a favor de la libertad religiosa y de constituir un frente de presión política y social en defensa de sus principios morales, los nuevos actores políticos de base pentecostal no han inaugurado una nueva forma de hacer política, ni se han inscrito en oposición a las clases dominantes, ni han planteado propuestas políticas revolucionarias. Con destacadas excepciones, se han caracterizado por reproducir las lógicas clientelistas tradicionales, constituyéndose en nuevos caciques políticos de tipo urbano que usan las multitudinarias feligresías de sus organizaciones religiosas como maquinarias políticas para fundar empresas electorales de tipo familiar, o para negociar los votos de sus fieles a cambio de prebendas y favores.

Actualmente, no existe una agenda política, ni un conjunto de intereses compartidos, ni un ideario, que aglutine la gestión de los NMR y, particularmente, de los pentecostales en el campo político. Los pastores pentecostales que ingresan a la política electoral no representan los intereses de sus fieles. Puesto que no existe claridad sobre cuáles son los intereses políticos de los pentecostales y, especialmente, en qué aspectos estos se diferencian de los intereses o necesidades del resto de la población. Así, la participación

de los pentecostales en la política colombiana se reduce a una multitud de iniciativas individuales de destacados líderes carismáticos que, en alianza con los poderes políticos tradicionales, buscan participar de las bondades del poder. Con base en sus multitudinarias feligresías, los líderes religiosos emergentes se lanzan al ruedo político en las listas de los partidos ya establecidos, o inauguran para este fin pequeños movimientos políticos que funcionan como «microempresas electorales», pero que carecen de un ideario o de un proyecto político. Esta dinámica, donde priman los intereses y las ansias de poder de los nuevos líderes religiosos, tiene entre sus consecuencias la reproducción de la fragmentación pentecostal en el campo político.

Por otro lado, la expansión pentecostal tampoco está generando un cambio en la cultura y en las prácticas políticas de los conversos. Por el contrario, las iniciativas políticas pentecostales reproducen el cacicazgo, el clientelismo y el nepotismo. Así, en lugar de incentivar la autonomía del sujeto a la hora de las decisiones políticas, los pentecostales reproducen dinámicas colectivistas y corporativistas en el campo político. Los fieles delegan en sus líderes religiosos las decisiones políticas y, por lo tanto, no asumen su responsabilidad sobre éstas, como podría esperarse de ciudadanos modernos. De modo que si bien la secularización y el proceso de pluralización social empoderan al sujeto y promueven su autonomía, no se observa un cambio en la cultura política de los pentecostales y, en general, de los conversos a los NMR, movimientos que no parecen interesados en cultivar valores propios de la ciudadanía moderna entre sus fieles. Sin embargo, se pueden señalar valiosas excepciones, como la mayor autonomía política de los protestantes históricos —especialmente de luteranos, menonitas y presbiterianos— y la mayor participación política de los agnósticos.

Otra excepción que vale la pena rescatar es el Movimiento Independiente de Renovación Absoluta (MIRA) que, si bien tuvo como capital político originario el capital religioso que representa la autoridad de la familia Moreno Piraquive sobre la Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional (IDMJI), no se ha dedicado —hasta el momento— a buscar prebendas o beneficios exclusivos para una organización religiosa o para sus líderes. Por el contrario, funciona alrededor de una agenda política que tiene en cuenta los principales problemas de la sociedad colombiana. Además, se ha interesado por cultivar entre sus militantes ciertas prácticas propias de las democracias modernas, tal y como son: la deliberación, la toma de decisiones colectivas, la movilización colectiva alrededor de un objetivo, la consolidación de cuadros y la construcción de consensos. En este sentido, ha generado mecanismos para que sus

miembros participen en las decisiones del partido y para que puedan ascender en la estructura interna del mismo. Sin embargo, en el contexto de la fragmentación pentecostal, MIRA no representa al pentecostalismo, sólo representa la iniciativa de una organización religiosa, la IDMJI.

No obstante, tal y como lo señala Bastian, el sólo hecho de que el ascenso del pentecostalismo esté incentivando formas de organización basadas en la autoridad de tipo carismático, y haya abierto las puertas de la participación política a sectores tradicionalmente excluidos, significa ya un cuestionamiento y una forma de respuesta activa a un sistema político tradicionalmente excluyente. Y, además, da cuenta de la creciente valoración del carisma religioso como un capital también rentable en el campo de la política electoral.

La Iglesia católica, por su parte, tampoco se resigna a jugar un papel menor en el campo político, tal y como lo muestra su afán de ser protagonista en los procesos de negociación con los grupos armados ilegales, y en su deseo de constituirse en abanderada de la defensa de la vida, de los derechos humanos y de la búsqueda de la paz.

Independientemente de sus resultados, tanto la Iglesia católica como los NMR reivindican su derecho a participar en los debates públicos, a intervenir en el sistema político, a orientar la posición política de sus fieles e, incluso, a participar en las contiendas electorales. Todas éstas constituyen evidencias de que la secularización en Colombia no ha logrado confinar la religión a los límites de la esfera privada, y que los actores religiosos consideran legítimo intervenir en la esfera pública como un factor de presión política y social.

BIBLIOGRAFÍA

Libros y artículos

- ABEL, Christopher. *Política, Iglesia y partidos en Colombia: 1886-1953*. Bogotá: FAES - Universidad Nacional de Colombia, 1987.
- __ «Misiones protestantes en un Estado católico: Colombia en los años cuarenta y cincuenta». *Análisis político*, 2004, nº 50, pp. 03-19
- ALVARADO LÓPEZ, Gilberto. *El poder desde el espíritu. La visión política del pentecostalismo en el México contemporáneo*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria, 2006.
- ÁLVAREZ, Juan. «La Nueva estrategia Comunista en América Latina». *Revista javeriana*, noviembre 1944, nº 22, pp. 73-81.
- ANDERSON, Allan. *An Introduction to Pentecostalism: Global Charismatic Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- ANDERSON, Allan y HOLLENWEGER, Walter (Eds.). *Pentecostals after a century: Global Perspectives on a Movement in Transition*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.
- ARANA, Imelda, MELO Graciela, et al. *Marginalidad Religiosa*. Bogotá: Koinonia, 1992.
- ARANGO, Gloria Mercedes. «Estado soberano del Cauca: asociaciones católicas, sociabilidades, conflictos y discursos político-religiosos, prolegómenos de la guerra de 1876». En: ORTIZ MESA, Luis Javier, et al. *Ganarse el cielo defendiendo la religión: guerras civiles en Colombia, 1840-1902*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia, 2005, pp. 329-355.
- ARANGO, Gloria Mercedes y ARBOLEDA, Carlos. «La Constitución de Rionegro y el Syllabus como dos símbolos de nación y dos banderas de guerra». En: ORTIZ MESA, Luis Javier, et al. *Ganarse el cielo defendiendo la religión: guerras civiles en Colombia, 1840-1902*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia, 2005, pp. 87-155.
- ARBOLEDA, Carlos. «El pluralismo religioso en Colombia». En: ORTIZ MESA, Luis Javier, et al. *Ganarse el cielo defendiendo la religión: guerras civiles en Colombia, 1840-1902*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia, 2005, pp. 481-499.
- __ *Guerra y religión en Colombia*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2006.
- ARCHILA, Mauricio. «La clase obrera colombiana (1886-1930)». En: TIRADO MEJÍA, Álvaro (Dir.). *Nueva historia de Colombia*. Vol. III. Bogotá: Planeta, 1989. pp. 219-244.
- ARIAS, Ricardo. «La Iglesia católica colombiana durante el siglo XX». *Istor*, verano de 2009, nº 37, pp. 48-80.
- ARIAS, Ricardo y GONZÁLEZ, Fernán. «Búsqueda de la paz y defensa del «orden cristiano»: el episcopado ante los grandes debates de Colombia (1998-2005)». En: LEAL BUITRAGO, Francisco (Ed.). *En la encrucijada: Colombia en el siglo XXI*. Bogotá: Norma, 2006.
- BASTIAN, Jean-Pierre. *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México 1872-1911*. México: Colegio de México - Fondo de Cultura Económica, 1989.
- __ *Historia del protestantismo en América Latina*. México: CUPSA, 1990.

- __ *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías activas en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- __ *Le protestantisme en Amérique latine. Un approche socio-historique*. París: Labor et Fides, 1994.
- __ «Violencia, etnicidad y religión entre los mayas del estado de Chiapas en México». *Estudios mexicanos*, 1996, n° 12 (2), pp. 301-314.
- __ *La mutación religiosa en América Latina: para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- __ «La dérégulation religieuse de l'Amérique latine». *Problèmes d'Amérique latine*, enero - marzo 1997, n° 24, pp. 3-16.
- __ (Dir.). *La modernité religieuse en perspective comparée: Europe latine, Amérique latine*. París: Karthala, 2001.
- __ «De l'autorité prophétique chez les dirigeants pentecôtistes». *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, abril - junio 2001, n° 81 (2), pp. 129-256.
- __ «Pluralisation religieuse, pouvoir politique et société en Amérique latine». *Pouvoirs*, 2001, n° 3 (98) pp. 135-146.
- __ «Protestantismo y comportamiento económico en América Latina. La tesis weberiana puesta a prueba en Costa Rica». *Revista colombiana de sociología*, 2004, n° 22, pp. 69-84.
- __ «Pentecostalismos latinoamericanos: lógicas de mercado y transnacionalización religiosa». En: BIDEGAIN, Ana María y DEMERA, Juan Diego (Comps.). *Globalización y diversidad religiosa*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2005, pp. 323-341.
- __ «La nouvelle économie religieuse de l'Amérique latine». *Social Compass*, 2006, n° 53 (1), pp. 65-80.
- __ «Quand la pluralité religieuse change la donne politique en Amérique latine». *Esprit*, n° 333, marzo - abril 2007, pp. 178-195
- __ «Las dinámicas contemporáneas del campo religioso en América Latina». En: MORENO, Pablo (Comp.). *Protestantismo y vida cotidiana en América Latina. Un estudio desde la cotidianidad de los sujetos*. Cali: CEHILA, 2007, pp. 9-23.
- __ (Ed.). *Pluralisation religieuse et logique de marché*. Berna: Peter Lang, 2007.
- __ (Dir.). *Religions, valeurs et développement dans les Amériques*. París: L'Harmattan, 2007.
- __ «La pluralisation religieuse de l'Amérique latine et ses conséquences pour l'Eglise catholique». En: COUFFIGNAL, Georges (Dir.). *Amérique Latine mondialisation: le politique, l'économique, le religieux*. París: IHEAL, 2008, pp. 23-36.
- __ «Les réponses de l'Eglise catholique à l'expansion du protestantisme en Amérique latine». *L'Ordinaire Latino-américain*, 2008, n° 210, pp. 81-95.
- BAUBÉROT, Jean. *Les laïcités dans le monde*. París: Presse Universitaires de France, 2007.
- __ «Pour une sociologie interculturelle et historique de la laïcité». *Archives de sciences sociales des religions*, abril - junio 2009, n° 146, pp. 183-199.
- BAUMAN, Zygmunt. *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. Madrid: Siglo XXI, 2003.

- BEBBINGTON, David. *Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730 to the 1980*. Londres: Unwin Hyman, 1989.
- BECK, Ulrich. *La sociedad del riesgo global*. Madrid: Siglo XXI, 2002.
- __ *Qu'est-ce que le cosmopolitisme?*. París: Aubier, 2006.
- BECKER, Gary. *The Economic Approach to Human Behavior*. Chicago: The University of Chicago Press, 1990.
- BECKER, Howard. «Current Sacred-Secular Theory and its Development». En: BECKER Howard y BOSKOFF Alvin (Eds.). *Modern Sociological Theory in Continuity and Change*. Nueva York: Dryden Press, 1957, pp. 133-185.
- BEJARANO, Jesús Antonio. «El despegue cafetero (1900-1928)». En: OCAMPO, José Antonio (Comp.). *Historia económica de Colombia*. Bogotá: Fedesarrollo - Siglo XXI, 1987, pp. 173-207.
- BELLAH, Robert. *Beyond Belief, Essays on Religion in a Post-traditional World*. Nueva York: Harper & Row, 1970.
- __ *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. Nueva York: Harper & Row, 1985.
- BELLAH, Robert y HAMMOND Philip (Comps.). *Varieties of Civil Religion*. Nueva York: Harper & Row, 1980.
-
- BELTRÁN, William Mauricio. «Del dogmatismo católico al dogmatismo de izquierda». *Revista colombiana de sociología*. 2002, n° 7 (2), pp. 155-178.
- __ *De microempresas religiosas a multinacionales de la fe: la diversificación del cristianismo en Bogotá*. Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2006.
- __ «Actitudes y valoraciones de estudiantes y profesores alrededor de la clase de religión en los colegios de Bogotá». En: MAGENDZO, Abraham (Coor.). *Hacia una educación religiosa pluralista. Estudio diagnóstico de la educación religiosa en Chile y Colombia*. Santiago de Chile: ICER - Universidad Academia de Humanismo Cristiano - Gráfica LOM, 2008, pp. 133-177.
- __ «Diversidad y cambio religioso entre los jóvenes bogotanos». En: CORPAS, Isabel, FIGUEROA, Helwar y GONZÁLEZ, Andrés (Eds.). *Diversidad y dinámicas del cristianismo en América Latina. Memorias del II Congreso Internacional*. Vol. 2. Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2009, pp. 27- 46.
- __ «Secularización: ¿teoría o paradigma?». *Revista colombiana de sociología*. 2009, n° 32, pp. 61-81.
- __ «Tendencias cuantitativas del proceso de pluralización religiosa en Bogotá». *Revista colombiana de sociología*. 2009, n° 32 (2), pp. 157-184.
- __ «Hipótesis socio-históricas sobre el ascenso del movimiento pentecostal en Colombia». En: TEJEIRO, Clemencia (Ed.). *El pentecostalismo en Colombia. Prácticas religiosas, liderazgo y participación política*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2010, pp. 55-72.

- __ «La expansión pentecostal en Colombia. Una revisión del estado del arte». En: TEJEIRO, Clemencia (Ed.). *El pentecostalismo en Colombia. Prácticas religiosas, liderazgo y participación política*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2010, pp. 73-96.
- __ «La teoría del mercado en el estudio de la pluralización religiosa». *Revista colombiana de sociología*. 2010, n° 33 (2), pp. 41-62.
- BERGER, Peter. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Nueva York: Doubleday, 1967.
- __ *El dosel sagrado: elementos para una sociología de la religión*. Buenos Aires: Amorrortu, 1971.
- __ *La religion dans la conscience moderne: Essai d'analyse culturelle*. París: Centurion, 1971.
- __ *Rumor de angeles*. Barcelona: Herder, 1975.
- __ (Ed.). *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Washington: Ethics and Public Policy Center - Eerdmans Publishing, 1999.
- BERGER, Peter y GIL ARISTU, Jose Luis (Eds.). *Los límites de la cohesión social: conflicto y mediación en las sociedades pluralistas*. Barcelona: Galaxia Gutemberg, 1999.
- BERGER, Peter y LUCKMANN, Thomas. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 1968.
- BERGER, Peter y LUCKMANN, Thomas. *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. Barcelona: Paidós, 1997.
- BERGER, Peter, NEUHAUS, Richard, NOVAK, Michael. *To Empower People. From State to Civil Society*. Washington D.C.: American Enterprise Institute, 1996.
- BERIAIN, Josexo. *La lucha de los dioses en la modernidad: del monoteísmo religioso al politeísmo cultural*. Barcelona: Anthropos, 2000.
- BERNAL, Angélica y WILLS, María Ema. «Mujeres y política: ¿En qué punto estamos?». En HOSKYN, Gary y GARCÍA, Miguel (Eds.). *Colombia 2002: elecciones comportamiento electoral y democracia*. Bogotá: Uniandes – CESO - Konrad Adenauer - Registraduría Nacional del Estado Civil, Departamento Nacional de Planeación, 2003, pp. 153-165.
- BIDEGAIN, Ana María. *Iglesias, pueblo y política. Un estudio de conflictos e intereses: Colombia 1930-1955*. Bogotá: Universidad Javeriana – Facultad de Teología, 1985.
- __ (Dir.). *Historia del cristianismo en Colombia, corrientes y diversidad*. Bogotá: Taurus, 2004.
- __ «Introducción». En: BIDEGAIN, Ana María y DEMERA, Juan Diego (Comps.). *Globalización y diversidad religiosa*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2005. pp. 13-27.
- BIDEGAIN, Ana María y DEMERA, Juan Diego (Comps.). *Globalización y diversidad religiosa*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2005.
- BIZEUL, Yves. «Cultures jeunes et religion: Réflexions théoriques». En: BASTIAN Jean-Pierre (Dir.). *La modernité religieuse en perspective comparée*. París: Karthala, 2001, pp. 141-151.
- __ «Le champ religieux: régulation par l'Etat ou régulation par le 'marché'». En: BASTIAN, Jean-Pierre (Ed.). *Pluralisation religieuse et logique de marché*. Berna: Peter Lang, 2007, pp. 175-191.

- BLANCARTE, Roberto. «Laïcité au Mexique et en Amérique Latine». *Archives de sciences sociales des religions*, abril - junio 2009, n° 146, pp. 14-40.
- BLANQUER Jean-Michel y GROS, Christian (Comps.). *Las dos Colombias*. Bogotá: Norma, 2002.
- BLÁZQUEZ, Ricardo. *Las comunidades neocatecumenales. Discernimiento teológico*. Bilbao: Descleé de Brouwer, 1988.
- BLOOM, Harold. *La religión en los Estados Unidos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- BLUMHOFER, Edith. «Women in Evangelicalism and Pentecostalism». En: MAY, Melanie A. (Ed.). *Women and Church*. Grand Rapids: Eerdmans, 1991.
- BOHÓRQUEZ CASALLAS, Luis Alberto. *La evolución educativa en Colombia*. Bogotá: Publicaciones Cultura Colombiana Ltda. 1956.
- BOTERO HERRERA, Fernando. *Urabá: colonización, violencia y crisis del Estado*. Medellín: Universidad de Antioquia, 1990.
- BOUDON, Raymond. «La racionalidad de lo religioso según Max Weber». *Revista colombiana de sociología*, 2004, n° 22, pp. 7-39.
- BOURDIEU, Pierre. «Genèse et structure du champ religieux». *Revue française de sociologie*, diciembre 1971, n° 12, pp. 295-334.
- __ *Sociología y cultura*. México: Grijalbo, 1990.
- __ *El sentido práctico*, Madrid: Taurus, 1991.
- __ *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus, 1999.
- __ *Cuestiones de sociología*. Madrid: Istmo, 2000.
- BOVAY, Claude. *Le paysage religieux en Suisse*. Neuchâtel: Office fédéral de la statistique, 2004.
- BRODERICK, Walter. *Camilo. El cura guerrillero*. Bogotá: El Labrador, 1987.
- BROWING Webster, GRUB Kenneth, et al. *The West Coast Republics of South America: Chile, Peru and Bolivia*. London: World Dominion Press, 1930.
- BRUNNER, Jose Joaquín. *América Latina: cultura y modernidad*. México: Grijalbo, 1992.
- BRUSCO, Elizabeth. «The Reformation of Machismo: Ascetism and Masculinity Among Colombian Evangelicals». En: GARRARD-BURNETT, Virginia y STOLL, David (Eds.). *Rethinking Protestantism in Latin America*. Philadelphia: Temple University Press, 1993, pp. 143-158.
- __ *The Reformation of Machismo: Evangelical Conversion and Gender in Colombia*. Austin: University of Texas Press, 1995.
- __ «Past Persecution – Present Tension». En: SIGMUND, Paul (Ed.). *Religious Freedom and Evangelization in America Latina. The Challenge of Religious Pluralism*. Nueva York: Orbis Books, 1999, pp. 235-252.
- BUCANA, Juana. *La Iglesia evangélica en Colombia: una historia*. Bogotá: Buena Semilla, 1995.
- BUILES, Miguel Ángel. *Cartas pastorales 1940-1948*. Bogotá: Empresa Nacional de Publicaciones, 1957.

- BUNDY, D. D. «Macedo, Edir». En: BURGUES, Stanley y VAN DER MASS, Eduard (Eds.). *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. Michigan: Zonderban, 2003, pp. 853-854.
- BURGUES, Stanley y VAN DER MASS, Eduard (Eds.). *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. Michigan: Zonderban, 2003.
- BUTLER FLORA, Cornelia. «Social Dislocation and Pentecostalism, a Multivariate Analysis». *Sociological Analysis*, 1973, n° 34 (4), pp. 296-305.
- __ «Pentecostal Woman in Colombia. Religious Change and the Status of Working-Class Woman». *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, 1975, n° 17 (4), pp. 411-425.
- __ *Pentecostalism in Colombia: Baptism by Fire and Spirit*. Cranbury, New Jersey: Farleigh Dickinson University Press, 1976.
- __ «Pentecostalism and Development: the Colombian Case». En: GLAZIER, Stephen. *Perspectives on Pentecostalism: Case Studies from the Caribbean and Latin America*. Washington: University Press of America, 1980, pp. 81-93.
- CABRERA, Gabriel. *Las nuevas tribus y los indígenas de la Amazonía*. Historia de una presencia protestante. Bogotá: Litocamargo, 2007.
- CALLAHAN, William. *The Catholic Church in Spain 1875-1998*. Washington D.C.: Catholic University of America Press, 2000.
- CAMACHO, Juana. «Silencios elocuentes, voces emergentes: reseña bibliográfica de los estudios sobre la mujer afrocolombiana». En: PARDO, Mauricio y RAMÍREZ María Clemencia (Eds.). *Panorámica afrocolombiana. Estudios sociales en el Pacífico*. Bogotá. ICANH. Universidad Nacional de Colombia, 2004, pp. 167- 212.
- CAMPICHE, Roland, DUBACH, Alfred, et al. *Croire en Suisse(s)*. Lausanne: L'Age d'homme, 1992.
- __ *Les deux visages de la religion. Fascination et désenchantement*. Paris. Labor et Fides, 2004.
- __ «La régulation plurielle du religieux en modernité tardive». En: BASTIAN, Jean-Pierre (Ed.). *Pluralisation religieuse et logique de marché*. Berna: Peter Lang, 2007, pp. 193-201.
- CARNICELLI, Américo. *Historia de la masonería colombiana, 1833-1940*. Bogotá: Talleres de la Cooperativa Nacional de Artes Gráficas, 1975.
- CARRASQUILLA, Rafael María. *Ensayo sobre la doctrina liberal*. Madrid: Imprenta Teresiana, 1899.
- CARTAXO, Francisco. *Religião e classe populares*. Petrópolis: Vocês, 1980.
- CASTELLANOS, Cesar. *Sueña y ganarás el mundo*. Bogotá: Vilit, 1998.
- __ *Encuentro*. Bogotá: G12 editores, 2003.
- CASTELLS, Manuel. *La cuestión urbana*. México: Siglo XXI, 1974.
- CASTILLO, Sonia. «Una aproximación a la acción social de las iglesias protestantes en la ciudad de Bogotá». En: MORENO, Pablo (Dir.). *La acción social de las iglesias evangélicas en Colombia*. Bogotá: CEDECOL, 2009, pp. 115-160.
- CEPEDA VAN HOUTEN, Álvaro. «Pentecostales reforma política y elecciones: análisis comparativo de las elecciones 2002-2006». En: GONZÁLEZ, Andrés (Comp.). *Diversidad y*

- dinámicas del cristianismo en América Latina*. Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2007, pp. 199-224.
- __ *Clientelismo y fe: dinámicas políticas del pentecostalismo en Colombia*. Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2007.
 - CHAMPION, Françoise. «La nébuleuse mystique-ésotérique». En: CHAMPION, Françoise y HERVIEU-LÉGER, Danièle (Dir.). *De l'émotion en religion: nouveaux et traditions*. París: Centurion, 1990, pp. 17-69.
 - __ «Entre laïcisation et sécularisation. Des rapports Église-État dans la Europe communautaire». *Le Débat*, noviembre - diciembre 1993, n° 77, pp. 46-72.
 - CHAMPION, Françoise y HERVIEU-LÉGER, Danièle (Dir.). *De l'émotion en religion: nouveaux et traditions*. París: Centurion, 1990.
 - CHAUNU, Pierre. «Pour une sociologie du protestantisme latino-américain». *Cahiers de sociologie économique*, mayo 1965, n° 12, pp. 5-18.
 - __ *Le temps des réformes : histoire religieuse et système de civilisation, la crise et la chrétienté, l'éclatement (1250-1550)*. París: Fayard, 1975.
 - CIFUENTES, María Teresa y FLORIÁN, Alicia. «El catolicismo social: entre el integralismo y la teología de la liberación». En: BIDEGAIN, Ana María (Dir.). *Historia del cristianismo en Colombia, corrientes y diversidad*. Bogotá: Taurus, 2004, pp. 321-372.
 - CIFUENTES, María Teresa y FIGUEROA, Helwar. «Corrientes del catolicismo frente a la guerra y la paz en el siglo XX». En: BIDEGAIN, Ana María (Dir.). *Historia del cristianismo en Colombia, corrientes y diversidad*. Bogotá: Taurus, 2004, pp. 373-419.
 - CLAWSON, David. «Religious Allegiance and Development in rural Latin America». *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, 1984, n° 26, pp. 499-524.
 - COLMENARES, Germán. *Partidos políticos y clases sociales*. Bogotá: Universidad del Valle - Banco de la República – Colciencias – Tercer Mundo Editores, 1997.
 - CONFEDERACIÓN EVANGÉLICA DE COLOMBIA. *El pueblo evangélico de Colombia*. Bogotá: Edición Nuevo Mundo, 1979.
 - CONFERENCIA EPISCOPAL DE COLOMBIA. *El ser y quehacer del movimiento ecuménico hoy en Colombia*. Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2005.
 - COMPAGNON, Olivier. «L'Amérique latine». En: MAYEUR, Jean Marie, et al. *Histoire du christianisme: des origines à nos jours. Vol. 13. Crises et nouveau (de 1958 a nos jours)*. París: Desclée, 2000, pp. 509-577.
 - __ «La crise du catholicisme latino-américain». *L'Ordinaire Latino-américain*, 2008, n° 210, pp. 9-25.
 - CORTEN, André. *Le pentecôtisme au Brésil. Emotion du pauvre et romantisme théologique*. París: Karthala, 1995.
 - __ «Pentecôtisme et politique en Amérique latine». *Problèmes d'Amérique latine*, enero - marzo 1997, n° 24, pp. 17-31.
 - CORTEN, André y MARY, André (Eds.). *Imaginaires politiques et pentecôtisme. Afrique / Amérique Latine*. París: Karthala, 2000.

- CORTÉS, José David. *Curas y políticos. Mentalidad religiosa e intransigencia en la diócesis de Tunja*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 1988.
- __ «Balance bibliográfico sobre la historia de la Iglesia católica en Colombia, 1945-1995». *Historia crítica*. enero - junio 1996, n° 12, pp. 17-28.
- __ «Raíces históricas de la libertad religiosa en Colombia. Una deuda con el ideario liberal». En: ALER. *Memorias XII Congreso de Religión y Etnicidad: cambio culturales, conflictos y transformaciones religiosas*. Bogotá: ALER - Universidad del Rosario, (publicación en cd-rom), 2008.
- COSER, Lewis. *Las instituciones voraces*. México: Fondo de Cultura Económica, 1978.
- COX, Harvey. *Fire from Heaven. The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-First Century*. Cambridge: Current Publisher - Perseus Publishing, 1995.
- CRIVELLI, Camillo. *Los protestantes y la América Latina*. Isola del Liri, Italia: Sociedad Tipografía A. Macioce & Pisan, 1931.
- CUERVO, Ivón Natalia. «Trayectorias y agendas de mujeres pentecostales en la política. Los casos del Movimiento Unión Cristiana y del Partido Nacional Cristiano Colombia (1991 – 2005)». En: TEJEIRO, Clemencia (Ed.). *El pentecostalismo en Colombia. Prácticas religiosas, liderazgo y participación política*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2010, pp. 229-259.
- DAMBORIENA, Prudencio. *El protestantismo en América Latina*. Bogotá: FERES, 1962 & 1963, 2 Vol.
- DAVIE, Grace. *La religion des Britanniques. De 1945 à nous jours*. Ginebra: Labor et Fides, 1996.
- DEMERA, Juan Diego. «Ciudad, migración y religión. Etnografía de los recursos identitarios y de la religiosidad del desplazado en Altos de Cazucá». *Theologica xaveriana*, abril - junio de 2007, n° 57 (162), pp. 303-320.
- __ «Trayectorias del protestantismo y redefiniciones étnicas entre los indígenas guámbianos – Colombia-». *Revista de ciencias sociales Universidad Arturo Prat*, primer semestre 2008, n° 20, pp. 107-128.
- __ «Nuevas ofertas, nuevas búsquedas. Los caminos de la etnicidad y las transformaciones de la religiosidad guambiana». *Estudios sociales*, 2009, n° 4, pp. 37-66.
- DEMERA, Juan Diego y RODRÍGUEZ, Patricia. «‘Dios es Amor’ en guambiano o la forma de crear una nueva religión: la circulación de las prácticas rituales y las pertenencias étnicas». *Antípoda*, 2006, n° 2, pp. 253-274.
- DE LA TORRE, Renée. «Una iglesia mexicana con proyección internacional: La Luz del Mundo». En: MASFERRER, Elio (Comp.). *Sectas o iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos*. Bogotá: Plaza y Valdez, 2000, pp. 261-281.
- DELUMEAU, Jean. *El miedo en Occidente*. Madrid: Taurus, 2002.
- DE ROUX, Francisco. «El precio de la paz en el vacío ético y social». *Revista Universidad de Antioquia*, octubre - diciembre 1987, n° 210, pp. 4-21.

- DE ROUX, Rodolfo. «La Iglesia colombiana en el período 1930-1962». En: *Historia general de la Iglesia en América Latina*. Vol. VII. Salamanca: CEHILA - Ediciones Salamanca, 1981, pp. 517 y sig.
- __ *Una iglesia en estado de alerta: funciones sociales y funcionamiento del catolicismo colombiano: 1930-1980*. Bogotá: Servicio Colombiano de Comunicación Social, 1983.
- __ «La iglesia en Colombia y en Venezuela». En: DUSSEL, Enrique (Ed.). *Resistencia y esperanza. Historia del pueblo cristiano en América Latina y el Caribe*. San José de Costa Rica: CEHILA – DEI, 1995, pp. 399-412.
- __ «Les étapes de la laïcisation en Colombie». En: BASTIAN, Jean-Pierre (Dir.). *La modernité religieuse en perspective comparée*. París: Karthala, 2001, pp. 95-106.
- DIAZ DÍAZ, Fernando. «Estado, Iglesia y desamortización». En: TIRADO MEJÍA, Álvaro (Dir.). *Nueva historia de Colombia*. Vol. 2. Bogotá: Planeta, 1989, pp. 197-222.
- DIEZ- HURTADO, Alejandro. *Fiestas y cofradías. Asociaciones religiosas e integración en la historia de la comunidad de Sechura (siglos XVI-XX)*. Piura: CIPCA, 1994.
- DIX, Roven H. *Colombia. The Political Dimensions of Change*. New Haven: Yale University Press, 1967.
- DOBBELAERE, Karel. «Secularization: A Multi-Dimensional Concept». *Current Sociology*, 1981, n° 29 (2), pp. 3-153.
- DROOGERS, Andre. «A religiosidade mínima brasileira». *Religião e sociedade*, 1987, n° 14 (2), pp. 62-87.
- DUREAU, Françoise y FLÓREZ, Carmen Elisa. «Dinámicas demográficas en Colombia: de lo nacional a lo local». En: BLANQUER Jean-Michel y GROS, Christian (Comps.). *Las dos colombias*. Bogotá: Norma, 2002, pp. 181-215.
- DUSSEL, Enrique (Ed.). *Resistencia y esperanza. Historia del pueblo cristiano en América Latina y el Caribe*. San José de Costa Rica: CEHILA – DEI, 1995.
- DURKHEIM, Émile. *El suicidio*. Buenos Aires: Schapire, 1965.
- __ *De la división del trabajo social*. Buenos Aires: Schapire, 1967.
- __ *Las formas elementales de la vida religiosa: el sistema totémico en Australia*. Madrid: Akal Editor. 1982.
- __ *Las reglas del método sociológico*. Buenos Aires: Hyspamerica, 1986.
- ECHAVARRÍA, Otoniel. «La difusión de la herejía o la siembra de la buena semilla: en el camino hacia la modernidad religiosa. Irrupción protestante en la diócesis de la nueva Pamplona 1926-1943». En: BIDEGAIN, Ana María y DEMERA Juan Diego (Comp.). *Globalización y diversidad religiosa*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2005, pp. 217-246.
- ESCOBAR, Samuel. *La fe evangélica y las teologías de la liberación*. El Paso: Centro Bautista de Publicaciones, 1987.
- ESQUIVEL, Juan. *Creencias y religiones en el gran Buenos Aires: El caso de Quilmes*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2001.
- ESTUPIÑAN, Edilberto. *La clase de religión*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1997.
- FATH, Sébastien. *Les protestants*. París: Le Cavalier Bleu, 2006.

- __ «Baptisme». En: GISEL, Pierre (Dir.). *Encyclopédie du protestantisme*. París: Quadrige – PUF – Labor – Fides, 2006, pp. 92-93.
- __ *Dieu XXL. La révolution des megachurches*. París: Autrement, 2008.
- FAUST, Franz. «Cauca indígena». En: BARONA BECERRA Guido y GNECCO VALENCIA, Cristóbal (Eds.). *Territorios posibles. Historia, geografía y cultura del Cauca*. Popayán: Universidad del Cauca, 2001.
- FENN, Richard. «The process of Secularization: A Post-Parsonian View». *Journal of the Scientific Study of Religion*, 1970, n° 9 (2), pp.117-136.
- __ *Toward a Theory of Secularization*. Storrs-Connecticut: Society for the Scientific Study of Religion, 1978.
- FERRO, Germán. *La geografía de lo sagrado: el culto a la virgen de las lajas. Escenarios para la batalla, circulación y apropiación de los signos*. Bogotá: Ediciones Uniandes, 2004.
- FIGUEROA, Helwar y TUTA, Carlos. «El Estado corporativo colombiano: una propuesta de derechas. 1930-1953». *Anuario colombiano de historia social y de la cultura*, n° 32, 2005, pp. 99-148.
- FINKE Roger y STARK Rodney. «Religious Economies and Sacred Canopies: Religious Mobilization in American Cities». *American Sociological Review*, n° 53 (1), 1988, pp. 41-49.
- FORTUNY, Patricia y MOLA, Loret. «Lo religioso, núcleo de la identidad de los conversos». En: MASFERRER, Elio (Comp.). *Sectas o iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos*. México: Plaza y Valdez, 1998, pp. 123-154.
- FRESTON, Paul. «Popular Protestants in Brazilian Politics: A Novel Turn in Sect-State Relations». *Social Compass*, n° 41 (4), 1994, pp. 537-570.
- __ «The Transnationalisation of Brazilian Pentecostalism: The Universal Church of the Kingdom of God». En: CORTEN, André y MARSHALL-FRATANI, Ruth (Eds.), *Between Babel and Pentecost: Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*. Bloomington: Indiana University Press, 2001, pp.196-215.
- __ (Ed.). *Evangelical Christianity and Democracy in Latin America*. Nueva York: F.I.U. Library Oxford University Press, 2008.
- GAFARO, Martín y STUKY, Pablo. *Construyendo la paz: aprendizaje desde la base. El conflicto colombiano y las iglesias santuarios de paz*. Bogotá: Justapaz – Lutheran World Relief, 2006.
- GALINIER, Jacques y MOLINIÉ, Antoinette. *Les néo-indiens. Une religion du III^e millénaire*. París: Odile Jacob, 2006.
- GARCIA CANCLINI, Néstor. *Culturas híbridas*. México: Grijalbo, 1989.
- GARCÍA GAVIDIA, Nelly y VALBUENA CHIRINOS, Caerlos Adán. «La cultura wayuu entre el salvacionismo y la epifanía pentecostal». En: ALER. *Memorias XII Congreso de Religión y Etnicidad: cambio culturales, conflictos y transformaciones religiosas*. Bogotá: ALER - Universidad del Rosario (publicación en cd-rom), 2008.
- GARMA NAVARRO, Carlos. «Liderazgo protestante en una lucha campesina en México». *América indígena*, 1984, n° 44, pp. 127-141.

- GAUCHET, Marcel. *The Disenchantment of the World*. New Jersey: Princeton University Press, 1999.
- GERLACH, Luther y HINE, Virginia. «Five factors crucial of the growth and spread of a modern religious movement». *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1968, n° 7, pp. 23-41.
- GIDDENS, Anthony (Comp.). *Émile Durkheim: escritos selectos*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1993.
- GISEL, Pierre (Dir.). *Encyclopédie du protestantisme*. París: Quadrige – PUF – Labor – Fides 2006.
- GEERTZ, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 2001.
- GIRARD, Rene. *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama, 1995.
- GOFF, James. *The Persecution of Protestant Christians in Colombia 1948 to 1958: With an Investigation of its Background and Causes*. Michigan: University Microfilms International Imcc. Am. Arbor, 1966.
- GOFFMAN, Erving. *Las instituciones totales*. Nueva York: Anchor Books, 1961.
- GÓMEZ, Enrique. *Los dos reinos*. Bogotá: Centro Misionero Bethesda, 1985.
- GONZÁLEZ, Fernán. «La reorganización de la Iglesia ante el Estado liberal y su crisis (1850-1886)». En: *Historia general de la Iglesia en América Latina*. Vol. VII. Salamanca: CEHILA - Ediciones Salamanca, 1981, pp. 351-399.
- __ «La Iglesia jerárquica: el actor ausente». En: LEAL, Francisco y ZAMOSC, León (Eds.). *Al filo del caos. Crisis política en la Colombia de los años 80*. Bogotá: IEPRI - Tercer Mundo Editores, 1991.
- __ «La Iglesia católica en la coyuntura de los noventa: ¿defensa o búsqueda de la paz?». En: LEAL, Francisco (Comp.). *En busca de la estabilidad perdida*. Bogotá: Tercer Mundo Editores – IEPRI – Colciencias, 1995.
- __ *Poderes enfrentados. Iglesia y Estado en Colombia*. Bogotá: CINEP, 1997.
- GOULET, Jean Guy. *El Universo social y religioso guajiro*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello. 1981.
- GRANOVETTER, Mark. *Le Marché autrement. Les réseaux dans l'économie*. París: Desclée de Brouwer, 2000.
- GREELEY, Andrew, ROSSI, Peter, FORESMAN, Scott. *The Denominational Society: A Sociological Approach to Religion in America*. London: Glenview, 1972.
- GREENHOUSE, Carol. «La séparation de l'Eglise et l'Etat aux Etats-Unis: traduire o trahir?». En: ZOLLER, Elisabeth (Dir.). *La conception américaine de la laïcité*. París: Dalloz, 2005, pp. 201-210.
- GROOT, José Manuel. *Historia eclesiástica y civil de nueva granada*. Bogotá: Imprenta y Estereotipado de Medardo Rivas, 1870. 3 Vol.
- GROS, Christian. *Políticas de la etnicidad: identidad, Estado y modernidad*. Bogotá: ICANH, 2000.
- GRUZINSKI, Serge. *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVIème XVIIIème siècles*. París: Gallimard, 1988.

- GUERRA GÓMEZ, Manuel. *Diccionario enciclopédico de las sectas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1999.
- GUEVARA, Carlos Enrique. «La acción social en el Magdalena Medio santandereano y en el Urabá chocoano - antioqueño». En: MORENO, Pablo (Dir.). *La acción social de las iglesias evangélicas en Colombia*. Bogotá: CEDECOL, 2009, pp. 283-358.
- GUIZZARDI, Gustavo. «Religion in the Television Era». *Social Compass*, 1989, n° 36 (3), pp. 337-353.
- GUTIERREZ, Eugenio. «El radicalismo (1860-1878)». En: *Gran enciclopedia de Colombia*. Vol. 2. Bogotá: Circulo de Lectores, 1991. pp. 389-420.
- GUTIERREZ GIRARDOT, Rafael. «Universidad y Sociedad». *Argumentos*, 1986, n° 14-17, pp. 64-65.
- GUTIERREZ, Tomás (Comp.). *Protestantismo y cultura en América Latina. Aportes y proyecciones*. Quito: CLAI - CEHILA, 1994.
- GUTTMANN, Matthew. *Ser hombre de verdad en la ciudad de México*. México: Colegio de México, 2000.
- GUZMÁN, Germán, FALS BORDA, Orlando y UMAÑA LUNA, Eduardo. *La violencia en Colombia*. Bogotá: Circulo de Lectores, 1988, 2 Vol.
- HACKETT, David (Ed.). *Religion and American Culture*. Nueva York: Rodledge, 1995.
- HADDEN, Jeffrey. «Toward Desacralizing Secularization Theory». *Social Forces*, 1987, n° 65 (3), pp. 587-611.
- __ «Precursors to the globalization of American Televangelism». *Social Compass*, 1990, n° 37 (1), pp. 161-167.
- HADDEN, Jeffrey y ANSON, Shupe. «Televangelism in America». *Social Compass*, 1987, n° 34 (1), pp. 61- 75.
- HADDOX, Benjamín. *Sociedad y religión en Colombia*. Bogotá: Tercer Mundo - Departamento de Sociología Universidad Nacional de Colombia, 1965.
- HAMBLIN, David. *A Social History of Protestantism in Colombia: 1930-2000*. Provo, Utah: Brigham Young University, 2003.
- HANEGRAAFF, Wouter. «New Age Religion and Secularization». *Religions in the Disenchanted World*, 2000, n° 47 (3), pp. 288-312.
- HARTLYN, Jonathan. *La política del régimen de coalición. La experiencia del Frente Nacional en Colombia*. Bogotá: Tercer Mundo Editores - Ediciones Uniandes - CEI, 1993.
- HELG, Aline. *Civiliser le peuple et former les élites*. París: Éditions L'Hamartan, 1984.
- HELMSDORF, Daniela. «Participación política evangélica en Colombia (1990-1994)». *Historia crítica*, 1996, n° 12, pp. 79-84.
- HENDERSON, James. *Las ideas de Laureano Gómez*. Bogotá: Tercer Mundo, 1985.
- HERBERG, Will. *Protestant-Catholic-Jew: An Essay in American Religious Sociology*. Chicago: University of Chicago Press, 1955.
- HERNÁNDEZ, David y FORERO, Eduardo. *Una historia que no termina, comienzo y primeros años de la Iglesia Pentecostal Unida de Colombia*. Medellín: Buena Semilla, 2005.
- HERRERO, Javier. *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*. Madrid: Alianza, 1988.

- HERVIEU-LÉGER, Danièle. «Faut-il définir la religion?». *Archives de sciences sociales des religions*, enero - marzo 1987, n° 63 (1), pp. 11-30.
- __ «Tradition, Innovation and Modernity: Research Notes». *Social Compass*, 1989, n° 36 (1), pp. 71-81.
- __ *La religion pour mémoire*. París: Cerf, 1993.
- __ «El pasado en el presente una nueva definición de la «laicidad» en la Francia multicultural». En: BERGER, Peter y GIL ARISTU, Jose Luis (Eds.). *Los límites de la cohesión social: conflicto y mediación en las sociedades pluralistas*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 1999, pp. 75-134.
- __ *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*. París: Flammarion, 1999.
- __ *La religion en miettes ou la question des sectes*. París: Calmann-Lévy, 2001.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle y CHAMPION, Françoise. *Vers un nouveau christianisme ? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*. París: Cerf, 1986.
- HIGUERA BONFIL, Antonio. «Discurso hegemónico y normatividades: el matrimonio y la familia entre los testigos de Jehová». En: ODGERS ORTIZ, Olga (Coor.). *Pluralización religiosa de América Latina*. México: El Colegio de la Frontera del Norte - CIESAS, 2011, pp. 303-325.
- HILL, Michael. *Sociología de la religión*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1976.
- HOLLENWEGER, Walter. «The Black Roots of Pentecostalism». En: ANDERSON, Allan y HOLLENWEGER, Walter (Eds.). *Pentecostals after a century: Global Perspectives on a Movement in Transition*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999, pp. 36-43.
- HONG, In Sik. *¿Una iglesia posmoderna? En busca de un modelo de iglesia y misión en la era posmoderna*. Buenos Aires: Kairos, 2001.
- HORGAN, Terrence. *El arzobispo José Manuel Mosquera. Reformista y pragmático*. Bogotá: Kelly, 1977.
- HOUTART, François. *Sociología de la religión*. México: Plaza y Valdez Editores, 1998.
- __ *Mercado y religión*. San José: DEI, 2001.
- HUACO PALOMINO, Marco Antonio. «Le Pérou: de L'État laïque ou pluriconfessionnel?». *Archives de sciences sociales des religions*, abril - junio 2009, n° 146, pp. 99-118.
- HUNTINGTON, Samuel. *El choque de las civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona: Paidós, 1997.
- HVALKOF, Søren y AABY, Peter. *Is God an American? An Anthropological Perspective on the Missionary Work of the Summer Institute of Linguistics*. Londres: International Work Group for Indigenous Affairs and Survival International, 1981.
- IANNACCONE, Laurence. «The Consequences of Religious Markets Structure. Adam Smith and the Economics of Religion». *Rationality and Society*, 1991, n° 3 (2), pp. 156-177.
- __ «Religious Markets and the Economics of Religion». *Social Compass*, 1992, n° 39 (1), pp. 123-131.
- __ «Why Strict Churches are Strong». *American Journal of Sociology*, 1994, n° 99 (5), pp. 1180-1211.

- IWAMURA, Jane y SPIKARD, Paul. *Revealing the sacred in Asian and Pacific American*. Nueva York: Rodledge, 2003.
- JARAMILLO, Jaime Eduardo. *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*. Bogotá: Planeta, 1997.
- JARAMILLO, Rubén. *Colombia la modernidad postergada*. Bogotá: Argumentos, 1998.
- __ *Cátedra de Colombia. Moralidad y modernidad en Colombia*. Bogotá: ESAP, 1998.
- JOURNET, Nicolas. *La paix des jardins. Structures sociales des indiens Curripaco du haut Rio Negro*, Colombie. París: Institut d'ethnologie, 1995.
- KEPPEL, Gilles. *La revancha de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*. Madrid: Anaya & Mario Muchnik, 1995.
- __ (Dir.). *Las políticas de Dios*. Madrid: Anaya y Mario Muchnik, 1995.
- KINSLEY, Davis y CASIS, Ana. «Urbanization in Latin America». En: HATT, Paul y REISS, Albert (Eds.). *Cities and Societies: The Revised Reader in Urban Sociology*. Nueva York: The free Press, 1957, pp. 141-156.
- KLAIBER, Jeffrey. *El cambio religioso en América Latina*. Lima: RTL, 1992.
- KOTLER, Philip. *Marketing for nonprofit organizations*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1975.
- KUHN, Thomas. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press, 1962.
- __ «Postscript». *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press, 1969, pp. 174-210.
- LALIVE D'EPINAY, Christian. *El refugio de las masas, un estudio del movimiento pentecostal en Chile*. Santiago de Chile: Editorial del Pacifico, 1968.
- __ *Religion dynamique sociale et dépendance, les mouvements protestants en Argentine et au Chile*. París: Mouton, 1975.
- LEVINE, Daniel. «Evangelicals and Democracy. The Experience of Latin America in Context». En: FRESTON, Paul. *Evangelical Christianity and Democracy in Latin America*. Nueva York: F.I.U. Library Oxford University Press, 2008, pp. 207-224.
- LEVINE, Donald. «Rationality and Freedom, Inveterate Multivocals». En: *The Flight From Ambiguity: Essays in Social and Cultural Theory*. Chicago: University of Chicago Press, 1981, pp. 142-178.
- LE BOT, Yvon. *Violence de la modernité en Amérique latine: indianité, société et pouvoir*. París: Karthala, 1994.
- LEWIS, Ioan. *Éxtase religioso: um estudo antropológico da possessão por espírito e do xamanismo*. Sao Paulo: Perspectiva, 1977.
- LINDHOLM, Charles. *Carisma: análisis del fenómeno carismático y su relación con la conducta humana y los cambios sociales*. Barcelona: Gedisa, 1990.
- LIPOVETSKY, Gilles. *La era del vacío: ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama, 1987.
- LOAIZA, José. *La cuestión religiosa*. Manizales: Casa editorial Arturo Zapata, 1935.
- LÓPEZ DE LA ROCHE, Fabio. «Modernidad y cultura de la intolerancia. Análisis Conflicto social y violencia en Colombia». *Documentos ocasionales CINEP*, septiembre 1988, nº 50.

- LÓPEZ MICHELSEN, Alfonso. *La estirpe calvinista de nuestras instituciones políticas*. Bogotá: Tercer Mundo, 1966.
- LOZANO, Betty Ruth. «Una aproximación a la acción social de las iglesias protestantes en la ciudad de Cali y el Norte del Cauca». En: MORENO, Pablo (Dir.). *La acción social de las iglesias evangélicas en Colombia*. Bogotá: CEDECOL, 2009, pp. 161-215.
- LOZANO, Fabio. «Caracterización del proceso investigativo». En: MORENO, Pablo (Dir.). *La acción social de las iglesias evangélicas en Colombia*. Bogotá: CEDECOL, 2009, pp. 41-50.
- LUCAS, Philip y ROBBINS, Thomas (Eds.). *New Religious Movements in the Twenty First Century*. Nueva York: Rodledge, 2004.
- LUCENA SALMORAL, Manuel. «Notas sobre la magia de los Guahibo». *Revista colombiana de antropología*, 1970-1971, Vol. 15. pp. 129-169.
- LUKCMANN, Thomas. *The Invisible Religion, The Problem of Religion in Modern Society*. Nueva York: MacMillan, 1967.
- __ «Theories of Religion and Social Change». *The Annual Review of the Social Sciences of Religion*, 1977, n° 1, pp. 1-28.
- MAGENDZO, Abraham (Coor.). *Hacia una educación religiosa pluralista. Estudio diagnóstico de la educación religiosa en Chile y Colombia*. Santiago de Chile: ICER - Universidad Academia de Humanismo Cristiano - Gráfica LOM, 2008.
- MALLIMACI, Fortunato (Dir.). *Creencias y religiones en el gran Buenos Aires*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2001.
- MALLIMACI, Fortunato, CUCCHETTI, Humberto y DONATELLO, Luis. «Catholicisme et nationalisme: le politico-religieux et la 'matrice commune' en Argentine». *Problèmes d'Amérique latine*, primavera 2011 n° 80, pp. 29-47.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Magia, ciencia y religión*. Bogotá: Planeta, 1985.
- MARIÁTEGUI, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. La Habana: Casa de las Américas, 1975.
- MARIZ, Cecilia. *Coping With Poverty. Pentecostals and Christian Base Communities in Brazil*. Philadelphia: Temple University Press, 1994.
- MARROQUÍN, Lorenzo. *Las cosas en su punto: ojeada sobre la situación de la Iglesia en Colombia*. Bogotá: Imprenta Nacional, 1898.
- MARTIN, David. *The Religious and the Secular: Studies in Secularization*. London: Routledge - Kegan Paul, 1969.
- __ «The Problem of Secularization: Where All the Religiosity Gone?». *Encounter*, 1971, n° 36 (4), pp. 72-79.
- __ *A General Theory of secularization*. Oxford: Harper & Row, 1978.
- __ *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*. Cambridge: Blackwell, 1990.
- __ «Evangelicals and Economic Culture in Latin America: An Interim Comment on Research in Progress». *Social Compass*, 1992, n° 39 (1), pp. 9-14.

- __ «The Evangelical Protestant Upsurge and its Political Implications». En: BERGER, Peter (Ed.). *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Washington: Ethics and Public Policy Center - Eerdmans Publishing, 1999, pp. 37-49.
- __ *Pentecostalism: The World Their Parish*. Cornwall: Blackwell Publishing, 2002.
- MARTÍNEZ NIETO, Leydi. «De los límites a las restricciones ilegales del derecho a la libertad religiosa en Colombia: ¿una política de estado no declarada?». En: GONZÁLEZ, Andrés (Comp.). *Diversidad y dinámicas del cristianismo en América Latina*. Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2007, pp. 167-185.
- MARTZ, John. *Colombia. Un estudio de política contemporánea*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1969.
- MARZAL, Manuel. *Tierra encantada: tratado de sociología religiosa*. Madrid: Trotta, 2002.
- MASFERRER, Elio (Comp.). *Sectas o iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos*. Bogotá: Plaza y Valdez, 2000.
- MATTHES, Joachim. *Introducción a la sociología de la religión*. Madrid: Alianza, 1971. 2 Vol.
- MAUSS, Marcel. *Sociologie et anthropologie*. París: Quadrige PUF, 1993.
- MAYER, Jean-François. «Témoins de Jéhovah». En: GISEL, Pierre (Dir.). *Encyclopédie du protestantisme*. París: Quadrige – PUF – Labor – Fides, 2006, p. 1395.
- MAYEUR, Jean Marie. *Catholicisme social et démocratie chrétienne*. París: Cerf, 1986.
- MAYOR MORA, Alberto. *Ética trabajo y productividad en Antioquia*. Bogotá: Tercer Mundo, 1984.
- MCLUHAN, Marshal y POWERS, Bruce. *The Global Village: Transformations in World Life and Media in the 21st Century*. Nueva York: Oxford University Press. 1989.
- MEDINA, José Toribio. *Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en Cartagena de Indias*. Santiago de Chile: Impresora Elzeviriana, 1889.
- MEHL, Roger. *Tratado de sociología del protestantismo*. Madrid: STVDIVM, 1974.
- MELO, Jorge Orlando. «La Constitución de 1886». En: TIRADO MEJÍA, Álvaro (Dir.). *Nueva historia de Colombia*. Vol. 1. Bogotá: Planeta, 1989.
- __ *Predecir el pasado: ensayos de historia de Colombia*. Bogotá: Fundación Simón y Lola Guberek, 1992.
- __ «Las vicisitudes del Modelo liberal (1859-1899)». En: OCAMPO, José Antonio (Comp.). *Historia económica de Colombia*. Bogotá: Fedesarrollo - Siglo XXI, 1987, pp. 119-172.
- MENDRAS, Henri. *Études de sociologie rurale*. París: A. Colin, 1953.
- MENESES LUCUMI, Lucia Eufemia. «El Amazonas: la tierra prometida de los israelitas». En: BIDEGAIN, Ana María y DEMERA, Juan Diego (Comps.). *Globalización y diversidad religiosa*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2005. pp. 375-398.
- __ «La Iglesia Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal: predicación, consolidación y relaciones institucionales en el departamento del Cauca, Colombia». En: ALER. *Memorias XII Congreso de Religión y Etnicidad: cambio culturales, conflictos y transformaciones religiosas*. Bogotá: ALER - Universidad del Rosario (publicación en cd-rom), 2008.
- MERKLEN, Denis. *Quartiers populaires, quartiers politiques*. París: La Dispute, 2009.

- MERTON, Robert. *Teoría y Estructura Sociales*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- MÍGUEZ BONINO, José. *Rostros del protestantismo latinoamericano*. Buenos Aires: Nueva Creación, 1995.
- MILLER, Daniel (Ed.). *Coming of Age: Protestantism in Contemporary Latin American*. Lahan: University Press of America, 1994.
- MILLER, Donald. *Reinventing American Protestantism: Christianity in the New Millennium*. Berkeley: University of California Press, 1999.
- MILLER, Elmer. *Los tobos argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad*. México: Siglo XXI, 1979.
- MILOT, Micheline. «Introduction: Les Amériques et la laïcité. Acquis historiques et enjeux actuels». *Archives de sciences sociales des religions*, abril - junio 2009, n° 146, pp. 9-16.
- MOLINA, Gerardo. *Las ideas liberales en Colombia: 1849-1914*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1973.
- MORENO, Ezequiel. *Cartas pastorales, circulares y otros escritos del Ilmo. y Rmo. D. Fr. Ezequiel Moreno y Díaz*. Madrid: Imprenta de la hija de Gómez Fuentenebro, 1908.
- MORENO, Pablo. «Reflexiones Sobre la Historia del Protestantismo en Colombia». En: ARANA, Imelda, MELO Graciela, et al. *Marginalidad religiosa*. Bogotá: Koinonía, 1992, pp. 111-119.
- __ «Protestantismo histórico en Colombia». En: BIDEGAIN, Ana María (Dir.). *Historia del cristianismo en Colombia, corrientes y diversidad*. Bogotá: Taurus, 2004, pp. 421-449.
- __ (Comp.). *Protestantismo y vida cotidiana en América Latina*. Un estudio desde la cotidianidad de los sujetos. Cali: CEHILA, 2007.
- __ «Evangélicos y política en Colombia en la década del 90». En: GONZALES, Andrés (Comp.). *Diversidad y dinámicas del cristianismo en América Latina*. Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2007, pp. 186-198.
- __ «Del cementerio al Palacio, creación de un imaginario religioso 1908-1991». En: CORPAS, Isabel, FIGUEROA, Helwar y GONZÁLEZ, Andrés (Eds.). *Diversidad y dinámicas del cristianismo en América Latina. Memorias del II congreso internacional*. Vol. 1. Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2009, pp. 144-158.
- __ (Dir.). *La acción social de las iglesias evangélicas en Colombia*. Bogotá: CEDECOL, 2009.
- __ «Panorama general sobre la acción social de las iglesias evangélicas en Colombia 1990 - 2005». En: MORENO, Pablo (Dir.). *La acción social de las iglesias evangélicas en Colombia*. Bogotá: CEDECOL, 2009, pp. 13-38.
- MOSHER, Robert. *El pentecostalismo en América Latina*. Bogotá: CELAM, 1998.
- MÜLLER, Sophie. *Beyond civilization*. Chico, CA: Brown Gold Publications, 1952.
- MULRAIN, George. *Theology in Folk Culture: The Theological Significance of Haitian Folk Religion*. Nueva York: Peter Lang, 1984.
- NIEBUHR, Helmut Richard. *The Social Sources and Denominationalism*. Hamden, Conn: Shoe String Press, 1954.
- ODGERS ORTIZ, Olga (Coor.). *Pluralización religiosa de América Latina*. México: El Colegio de la Frontera del Norte - CIESAS, 2011.

- OQUIST, Paul. *Violencia, política y conflicto en Colombia*. Bogotá: Instituto de Estudios Colombianos, 1978.
- ORDÓÑEZ, Francisco. *Historia del cristianismo evangélico en Colombia*. Medellín: Tipografía Unión, 1956.
- ORTIZ MESA, Luis Javier, et al. *Ganarse el cielo defendiendo la religión: guerras civiles en Colombia, 1840-1902*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia, 2005.
- OSPINA, Eduardo. *Las sectas protestantes en Colombia. Breve reseña histórica con un estudio especial de la llamada persecución religiosa*. Bogotá: Imprenta Nacional, 1955.
- OSPINA, María Angélica y MESA, Carolina. *Poder y carisma: dos aproximaciones al panorama religioso urbano*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2006.
- OTTO, Rudolf. *Lo santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza, 2005.
- PACHECO, Juan Manuel. «La persecución a los protestantes y la libertad de cultos». *Revista javeriana*, octubre 1950, n° 34 (169), pp. 193-198.
- PALACIOS, Marco. *Entre la legitimidad y la violencia: Colombia 1875-1994*. Bogotá: Norma, 1995.
- PALACIOS, Marco y SAFFORD, Frank. *Colombia país fragmentado, sociedad dividida*. Bogotá: Norma, 2007.
- PARKER, Cristián. *Religión y clases subalternas urbanas en una sociedad dependiente*. Lovaina: CSRS - Université Catholique de Louvain, 1986.
- __ «Christianity and the Cultural Identity of Latin America on the Threshold of the 21st Century». *Social Compass*, 1992, n° 39 (4), pp. 571-583.
- __ *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- __ «Introduction». *Social Compass*, 2002, n° 49 (1), pp. 7-11.
- PARSONS, Talcott. «Réflexions sur les Organisations Religieuses aux Etats-Unis». *Archives de sociologie des religions*, 1957, n° 3, pp. 21-36.
- __ «Christianity and Modern Industrial Society». En: TIRYAKIAN Edward A. (Edit.) *Sociological Theory, Values, and Sociocultural Change: Essays in Honor of Pitirim Sorokin*. Nueva York: Harper & Row, 1963, pp. 33-70.
- __ «Evolutionary Universals in Society». *American Sociological Review*, 1964, n° 29 (3), pp. 339-357.
- __ «Religion in a Modern Pluralistic Society». *Review of Religious Research*, 1966, 7 (3), pp. 125-146.
- __ *Ensayos de teoría sociológica*. Buenos Aires: Paidós, 1967.
- __ *La estructura de la acción social*. Madrid: Guadarrama, 1968.
- __ «Belief, Unbelief and Disbelief». En: CAPORALE, Rocco y GRUMELLI, Antonio, (Eds.) *The Culture of Unbelief*. University of California Press, 1971, pp. 207-245.
- __ «Religion in Postindustrial America: The Problem of Secularization». *Social Research*, 1974, n° 41 (2), pp. 193-225.
- __ *El sistema de las sociedades modernas*. México: Trillas, 1974.
- __ *La sociedad: perspectivas evolutivas y comparativas*. México: Trillas, 1974.

- ___ *El sistema social*. Madrid: Alianza, 1999.
- PECAUT, Daniel. *Orden y violencia: Colombia 1930-1935*. Bogotá: CEREC - Siglo XXI, 1987, 2 Vol.
- ___ *A propósito de los desplazados en Colombia. Guerra contra la sociedad*. Bogotá: Planeta, 2001.
- ___ «Presente, pasado y futuro de la violencia». En: BLANQUER Jean-Michel y GROS, Christian (Comps.). *Las dos Colombias*. Bogotá: Norma, 2002.
- PÉDRON-COLOMBANI, Sylvie. *Le pentecôtisme au Guatemala. Conversion et identité*. París: CNSR, 1989.
- PELLETIER, Denis. *La crise catholique. Religion, société, politique en France (1965-1978)*. París: Payot & Rivages, 2005.
- PEREIRA SOUZA, Ana Mercedes. «La pluralidad religiosa en Colombia. Iglesias y sectas». En: TIRADO MEJÍA, Álvaro (Dir.). *Nueva historia de Colombia*. Vol. 9. Bogotá: Planeta, 1989. pp.197-217.
- ___ «El pentecostalismo: nuevas formas de organización religiosa en los sectores populares. Origen evolución y funciones en la sociedad colombiana, 1960-1995». *Historia crítica*, enero - julio 1996, n° 12, pp. 43-65.
- PÉREZ DE RODRÍGUEZ, Patricia. *De lo vil del mundo*. Bogotá: Buena semilla, 2005.
- PÉREZ, Hesper. «El nacionalismo católico colombiano: «un estilo de pensamiento» (1870-1946)». En: GONZÁLEZ, Jorge Enrique (Ed.). *Nación y nacionalismo en América Latina*. Bogotá: CES - CLACSO, 2007, pp. 125-152.
- PIEDRA, Arturo. *Evangelización protestante en América Latina*. Quito: CLAI-UBL, 2001-2002, 2 Vol.
- PIRAQUIVE, María Luisa. *Vivencias*. Bogotá: Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional, 2007.
- POLANYI, Karl. *La grande transformation: aux origines politiques et économiques de notre temps*. París: Gallimard, 1983.
- POULAT, Émile. *Église contre bourgeoisie*. Bruselas: Casterman, 1977.
- ___ *Le catholicisme sous observation (entretiens avec Guy Lafon)*. París: Éditions du Centurion, 1983.
- ___ *La solution laïque et ses problèmes*. París: Berg International, 1997.
- POTTMEYER, Hermann. «Vers une nouvelle phase de réception de Vatican II. Vingt ans d'herméneutique du Concile». En: ALBERIGO, Giuseppe y JOSSUA, Jean-Pierre (Eds.). *La réception de Vatican II*. París: Cerf, 1985, pp. 43-64.
- QUINTERO, Olga Lucía. «¿Profeta o político? Análisis sobre la compatibilidad del desempeño paralelo y unipersonal de los dos roles. Estudio de caso enmarcado en el neopentecostalismo en Bogotá aplicado a la Misión Carismática Internacional». En: GONZÁLEZ, Andrés (Comp.). *Diversidad y dinámicas del cristianismo en América Latina*. Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2007, pp. 225-244.
- RAMÍREZ, Marco Fidel. *Los cristianos evangélicos frente al país*. Diálogo abierto con Jaime Ortiz Hurtado. Bogotá: EdiSión, 1995.

- RAPPAPORT, Joanne. «Las misiones protestantes y la resistencia indígena en el sur de Colombia». *América indígena*, enero - marzo 1984, Vol. XLIV, n°1, pp. 111-126.
- REBOUL, Olivier. *O Slogan*. São Paulo: Cultrix, 1980.
- RESTAN PADILLA, Ubaldo. *50 Años de la historia y misión AIEC*. Sincelejo: Gráficas Lealtad, 1995.
- RESTREPO, Javier. *La revolución de las sotanas: Golconda 25 años después*. Bogotá: Planeta, 1995.
- RESTREPO URIBE, Eugenio. *El protestantismo en Colombia*. Medellín: Ed. Joseph J. Ramírez, 1943.
- RESTREPO URIBE, Eugenio y ÁLVAREZ, Juan. «Diez Años de protestantismo en Colombia 1930-1943». *Revista javeriana*, noviembre 1943, n° 20 (100), pp. 228-244.
- REYES, Gina Marcela. «El don de profecía en la Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional». En: TEJEIRO, Clemencia (Ed.). *El pentecostalismo en Colombia. Prácticas religiosas, liderazgo y participación política*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2010, pp. 183-212.
- __ «El papel del carisma en la movilización religiosa hacia la participación política». En: TEJEIRO, Clemencia (Ed.). *El pentecostalismo en Colombia. Prácticas religiosas, liderazgo y participación política*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2010, pp. 261-288.
- __ «Dinámicas de crecimiento y comportamiento electoral del Movimiento Independiente de Renovación Absoluta (MIRA) ». En: TEJEIRO, Clemencia (Ed.). *El pentecostalismo en Colombia. Prácticas religiosas, liderazgo y participación política*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2010, pp. 289-319.
- REYES, Gina Marcela y TEJEIRO, Clemencia. «Participación política del movimiento y las iglesias pentecostales. Un tema reciente de investigación». En: TEJEIRO, Clemencia (Ed.). *El pentecostalismo en Colombia. Prácticas religiosas, liderazgo y participación política*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2010, pp. 215-228.
- RÍOS, Carlos Andrés. *Identidad y religión en la colonización en el Urabá antioqueño*. Bogotá: ASCUN, 2002.
- ROA, Jairo. *El desafío del desarrollo en zonas de conflicto*. Bogotá: Justapaz – Lutheran World Relief, 2006.
- ROBERTS, Bryan. *Ciudades de campesinos. La economía política de la urbanización en el tercer mundo*. México: Siglo XXI, 1980.
- ROCCHI, Valérie. «Des nouvelles formes du religieux? Entre quête de bien-être et logique protestataire: le cas des groupes post-nouvel age en France». *Social Compass*, 2003, n° 50 (2), pp. 175- 189.
- RODRÍGUEZ, Javier. «Primeros intentos de establecimiento del protestantismo en Colombia». En: BIDEGAIN, Ana María (Dir.). *Historia del cristianismo en Colombia, corrientes y diversidad*. Bogotá: Taurus, 2004, pp. 287-320.
- ROBERTSON, Roland (Comp.). *Sociología de la religión*. México: Fondo de Cultura Económica. 1980.

- ROJAS, Manuel, TORRES, Alfredo, et al. *Los evangélicos en Colombia. Un análisis crítico*. Medellín: Confederación Evangélica de Colombia, 1979.
- ROJAS, Juan. «Técnicas de mercado aplicadas a la iglesia». *Superación pastoral*, enero de 1989, pp. 1-2.
- RONDÓN, Cesar. «Pentecostalismo y minorías religiosas. Aportes a la sociología de la religión». *Revista colombiana de sociología*, 2007, n° 28, pp. 95-113.
- ROSERO MORALES, José Rafael. *Culturas religiosas e identidades en el Cauca*. Popayán: Universidad del Cauca, 2009.
- RUUTH, Anders. *Igreja Universal do Reino de Deus: Gudsrikets Universella Kyrka – en brasiliansk kirkobildning*. Estocolmo: Almqvist & Wiksell International, 1994.
- SAMSON, Mathews. «From War to Reconciliation: Guatemalan Evangelicals and the Transition to democracy, 1982-2001». En: FRESTON, Paul (Ed.). *Evangelical Christianity and Democracy in Latin America*. Nueva York: F.I.U. Library Oxford University Press, 2008, pp. 63-96.
- SCHÄFER, Henrich. *Protestantismo y crisis social en América Central*. Costa Rica: DEI, 1992.
- SCHEFF, Thomas. *La catarsis en la curación, en el rito y el drama*. México. Fondo de Cultura Económica, 1986.
- SCHUTZ, Alfred. *Fenomenología del mundo social: introducción a la sociología comprensiva*. Buenos Aires: Paidós, 1967.
- SCHUTZ, Alfred y LUCKMANN, Thomas. *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- SCHWARZ, Peter. *Management dans les organisations sans but lucratif. Administration et entreprises publiques, associations, sociétés, partir politiques, églises, œuvres sociales*. Berna: Banque Populaire Suisse, 1986.
- SEGALÉN, Martin. *Ritos y rituales contemporáneos*. Madrid: Alianza editorial, 2005.
- SÉGUY, Jean. «Rationalisation, modernité et avenir de la religion chez Max Weber». *Archives de sciences sociales des religions*, 1986, n° 61 (1), pp. 127-138.
- SHAW, Carey. *La Iglesia y el Estado en Colombia en el siglo XIX vistos por diplomáticos norteamericanos*. Bogotá: Incunables, 1984.
- SILVA, Darío. *El hombre que escapo del infierno*. Bogotá: Buena Semilla, 1991.
- SILVEIRA CAMPOS, Leonildo. *Teatro, templo y mercado*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2000.
- SINCLAIR, John. «El protestantismo en Colombia y Venezuela 1492-1810». *Historia general de la Iglesia en América Latina*. Vol. VII. Salamanca: CEHILA - Ediciones Salamanca, 1981, pp. 243-245.
- SPLENDIANI, Anna María. «Los protestantes y la Inquisición». *Anuario colombiano de historia social y de la cultura*, 1996, n° 23, pp. 5-32.
- STARK, Rodney y BAINBRIDGE, William. *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*. Berkeley: University of California Press, 1985.
- STARK Rodney y BAINBRIDGE, William. *A Theory of Religion*. Nueva York: Peter Lang, 1989.

- STARK, Rodney y IANNACCONE, Laurence. «A Supply-Side Reinterpretation of the «Secularization» of Europe». *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1994, n° 33 (3), pp. 230-252.
- STOLL, David. *Pescadores de hombres o fundadores de imperio*. Quito: Abya-Yala, 1985.
- __ *¿América Latina se vuelve protestante? Las políticas del crecimiento evangélico*. Quito: Abya-Yala, 1993.
- STOLZ, Jörg. «Salvation Goods and Religious Markets: Integrating Rational Choice and Weberian Perspectives». *Social Compass*, 2006, n° 53 (1), pp. 13-32.
- __ «La théorie du choix rationnel et la sociologie des religions». En: BASTIAN, Jean-Pierre (Ed.). *Pluralisation religieuse et logique de marché*. Berna: Peter Lang, 2007 (a), pp. 61-78.
- __ «Eglises en compétition. A concurrence entre l'offre religieuse et l'offre séculière dans les sociétés modernes». En: BASTIAN, Jean-Pierre (Ed.). *Pluralisation religieuse et logique de marché*. Berna: Peter Lang, 2007 (b), pp. 129-155.
- SYNAN, H. V. «Evangelicalism». En: BURGUES, Stanley y VAN DER MASS, Eduard (Eds.). *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. Michigan: Zonderban, 2003, pp. 613-616.
- TIRADO MEJÍA, Álvaro. *Aspectos políticos del primer gobierno de Alfonso López Pumarejo: 1934-1938*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura, 1981.
- __ «Colombia Siglo y Medio de Bipartidismo». En: MELO, Jorge Orlando. (Coord.). *Colombia hoy. Perspectivas hacia el siglo XXI*. Bogotá: Tercer Mundo Editores, 1997.
- TIRADO MEJÍA Álvaro y VELÁSQUEZ, Magdala. *La reforma constitucional de 1936*. Bogotá: Fundación Friedrich Naumann – Oveja Negra, 1982.
- TÖNNIES, Ferdinand. *Communauté et société: catégories fondamentales de la sociologie pure*. París: Presses Universitaires de France, 1946.
- TOURAINE, Alain. *La parole et le sang. Politique et société en Amérique Latine*. París: Editions Odile Jacob, 1988.
- __ *Le retour de l'acteur*. París: Fayard, 1993.
- TSCHANNEN, Olivier. «The Secularization Paradigm: A Systematization». *Journal for the Scientific Study of Religion*, diciembre 1991, n° 30 (4), pp. 395-415.
- __ «La genèse de l'approche moderne de la sécularisation: une analyse en histoire de la sociologie». *Social Compass*, 1992, n° 39 (2), pp. 291-308.
- __ *Les théories de la sécularisation*. Ginebra: Droz, 1992.
- TROELTSCH, Ernst. *El protestantismo y el mundo moderno*. México: Fondo de Cultura Económica, 1951.
- __ *The Social Teaching of the Christian Churches*. Nueva York: Harper and Row, 1960.
- URÁN, Carlos Horacio. *Participación histórica de la Iglesia en el proceso histórico colombiano*. Lima: MIEC-JECI, 1972.
- URIBE CELIS, Carlos. *La mentalidad del colombiano*. Bogotá: Ediciones Alborada, 1992.
- URIBE URIBE, Rafael. *De cómo el liberalismo político colombiano no es pecado*. Bogotá: Casa editorial el Liberal, 1912.
- __ *Obras selectas*. Bogotá: Imprenta Nacional, 1979.

- URICOCHEA, Fernando. «Durkheim's Conception of the Religious Life: A Critique». *Archives de sciences sociales des religions*, juillet -septembre 1992, n° 79, pp. 155-166.
- __ «Durkheim y Weber y las nuevas formas de religiosidad». *Revista colombiana de sociología*, 1996, n° 3 (1), pp. 5-24.
- URRUTIA, Uldarico. «Los protestantes ante la Constitución». *Revista javeriana*, febrero 1945, n° 23 (111), pp. 15-21.
- VARGAS, Alejo. *Magdalena Medio santandereano. Colonización y conflicto armado*. Bogotá: CINEP, 1992.
- VÁSQUEZ, Beatriz. «Diversidad lingüística». En: BARONA BECERRA Guido y GNECCO VALENCIA, Cristóbal (Eds.). *Territorios posibles. Historia, geografía y cultura del Cauca*. Popayán: Universidad del Cauca, 2001.
- VÁSQUEZ, Socorro y CORREA, Hernán Darío. «Los Wayúu, entre Juya ('el que llueve'), Mma ('la tierra') y el Desarrollo Urbano Regional». En: *Geografía humana de Colombia, nordeste indígena*. Vol. II. Bogotá: Instituto colombiano de Cultura Hispánica, 2000, pp. 217-289.
- VAZQUEZ PALACIOS, Felipe. «Democratic Activity and Religious Practices of Evangelicals in Mexico». En: FRESTON, Paul (Ed.). *Evangelical Christianity and Democracy in Latin America*. Nueva York: F.I.U. Library Oxford University Press, 2008, pp. 37-62.
- VELÁSQUEZ, Magdala. «Condición jurídica y social de la mujer». En: TIRADO MEJÍA, Álvaro (Dir.). *Nueva historia de Colombia. La mujer vida diaria*. Vol. IV. Bogotá: Planeta, 1989, pp. 9-60.
- WAGNER, Peter. *Cuidado! Ahí vienen los pentecostales*. Miami: Vida, 1973.
- WALLACE, Anthony. *Religion: An Anthropological View*. Nueva York: Random House Hardcover, 1966.
- WALLIS, Roy. «The Caplow-De Tocqueville Account of Contrast in European and American Religion: Confounding considerations». *Sociological Analysis*, 1986, 47 (1), pp. 50-52.
- WARREN, Rick. *Una iglesia con proposito*. Mami: Vida, 1998.
- WEBER, Max. *Economía y sociedad*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1964, 2 Vol.
- __ *Ensayos sobre sociología de la religión*. Madrid: Taurus, 1983. 3 Vol.
- __ *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Orbis, 1985.
- __ *El político y el científico*. Barcelona: Altaza, 1995.
- __ *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu, 2001.
- WESTMEIER, Karl-Wilhelm. «The Enthusiastic Protestants of Bogotá Colombia: Reflections on the Growth of a Movement». *International Review of Mission*, 1986, n° 85 (297), pp. 13-24.
- __ *Reconciling Heaven and Earth: The Transcendental Enthusiasm and Growth of an Urban Protestant Community*. New York: Peter Lang, 1986.
- WILDE, Alexander. «The Contemporary Church: The Political and the Pastoral». En: HELMAN, Ronald, SOLAUN, Mauricio, et al. *Politics of Compromise, Coalition Government in Colombia*. New Jersey: New Brunsnick, 1980, pp. 207-235.
- WILLAIME, Jean-Paul. «Le pentecôtisme: contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel». *Archives de sciences sociales des religions*, enero - marzo 1999, n° 105, pp. 5-28.
- __ *Sociologie du protestantisme*. París: Presses Universitaires de France, 2005.

- __ «Anglicanisme». En: GISEL, Pierre (Dir.). *Encyclopédie du protestantisme*. Paris: Quadrige – PUF – Labor – Fides, 2006, pp. 27-28.
- __ «Fondamentalisme». En: GISEL, Pierre (Dir.). *Encyclopédie du protestantisme*. Paris: Quadrige – PUF – Labor – Fides, 2006, pp. 523-524.
- __ «Methodisme». En: GISEL, Pierre (Dir.). *Encyclopédie du protestantisme*. Paris: Quadrige – PUF – Labor – Fides, 2006, pp. 899-900.
- __ «Pour une sociologie transnationale de la laïcité dans l’ultramodernité contemporaine». *Archives de sciences sociales des religions*, abril - junio 2009, n° 146, pp. 201-218.
- WILLEMS, Emilio. *Followers of the New Faith: Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile*. Nashville: Vanderbilt University Press, 1967.
- __ «El protestantismo y los cambios culturales en Brasil y Chile». En: D’ANTONIO, William y PIKE, Fredrick. *Religión, revolución y reforma*. Barcelona: Herder, 1967, pp. 167-197.
- WILSON, Bryan. *Religion in Secular Society: A Sociological Comment*. London, C.A.: Watts & Co., 1966.
- __ «Religion in the Churches in Contemporary America». En: McLOUGHLIN, William y BELLAH Robert (Eds.). *Religion in America*. Boston: Houghton Mifflin, 1968, pp. 73-110.
- __ *La religión en la sociedad*. Barcelona: Labor, 1969.
- __ *Sociología de las sectas religiosas*. Madrid: Guadarrama, 1970.
- __ «The Debate over «Secularization»: Religion, Society and Faith». *Encounter*, octubre 1975, n° 45, pp. 77-84.
- __ «Aspects of Secularization in the West». *Japanese Journal of Religious Studies* 1976, 3 (3-4), pp. 259-276.
- __ *Contemporary Transformations of Religion*. Oxford: Clarendon Press, 1976.
- __ *Religion in Sociological Perspective*. Nueva York: Oxford University Press, 1982.
- __ «Secularization: The Inherited Model». En: HAMMOND P (Ed.). *The Sacred in a Secular Age*. Berkeley: University of California Press, 1985, pp. 9-20.
- __ «Secularization and the Survival of the Sociology of Religion». *The Journal of Oriental Studies*, 1987, n° 26 (1), pp. 5-10.
- WOODROW, Alan. *Las nuevas sectas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- WRIGHT, Robin M. «Lucha y supervivencia en el noroeste de la Amazonía». *América indígena*, julio - septiembre 1983, n° XLIII (3), pp. 537-554.
- ZAMBRANO, Vladimir (Ed.). *Confesionalidad y política*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. 2002.
- ZAPATA, Miguel. *La mitra azul. Miguel Ángel Builes, el hombre, el obispo, el caudillo*. Medellín: Ediciones Beta, 1973.
- ZUBER, Valentine. *Un objet de science, le catholicisme, réflexions autour de l’œuvre d’Émile Poulat*. Paris: Bayard, 2001.
- ZUCKERMANN, Phil. *Invitation to the sociology of religion*. Nueva York: Rodledge, 2003.

Tesis y monografías

- ALARCÓN, Víctor. ¿Un espíritu neo-evangélico del capitalismo? Una aproximación desde la sociología comprensiva. Monografía en sociología, Universidad Nacional de Colombia, 2010.
- ANZOLA, Olga Lucia. Hogar Betel Facatativa Colombia. Tesis de maestría en sociología, Universidad Nacional de Colombia, 2002.
- ARIAS, Ricardo. Catholicisme intégral et laïcité en Colombie 1850-2000. Tesis de doctorado en historia, Université Aix-Marseille I, 2002.
- BARTEL, Judith Lynn. The Shape of Synergy: a History of the Assemblies of God of Colombia. Tesis de doctorado en estudios interculturales, Fuller Theological Seminary, 2000.
- BRUSCO, Elizabeth. The Household Basis of Evangelical Religion and the Reformation of Machismo in Colombia. Tesis de doctorado, University of New York, 1986.
- BUTLER FLORA, Cornelia. Mobilizing the Masses: The Sacred and the Secular in Colombia. Tesis de doctorado, Cornell University, 1970.
- CASTIBLANCO Liliana y GÓMEZ Laura. La clase de religión en Bogotá: un acercamiento cualitativo a las prácticas y dinámicas de la clase. Monografía en sociología, Universidad Nacional de Colombia, 2008.
- CERVANTES, Bibiana. Violence et pentecôtisme en Colombie. Monografía de master 2 d'anthropologie recherche. Université Lumière Lyon II, 2008.
- CHAPARRO, Oscar Dario. Tribus urbanas en los colegios del área metropolitana. Monografía en sociología. Universidad de Antioquia, 2004. 114 p.
- CUERVO, Ivón Natalia. Participación política femenina en el Movimiento Unión Cristiana y el Partido Nacional Cristiano Colombia 1991 – 2005. Monografía en sociología, Universidad Nacional de Colombia, 2007.
- DAILEY, Suzanne. United States Reactions to the Persecutions of Protestants in Colombia during the 1950s. Tesis, Saint Louis University, 1971.
- EVAUL, Philip. Alexander M. Allan: Presbyterian Missionary to Colombia 1910-1946. Tesis de maestría, Louisville Presbyterian Theological Seminary, 1963.
- FRESTON, Paul. Protestantes e política no Brasil: da constituinte ao Impeachment. Tesis de doctorado en ciencias sociales, Campinas S. P. UNICAMP, 1993.
- LIBREROS, Augusto. Conflits Politiques et luttres religieuses en Colombie dans la décennie 1948-1958. Tesis, Université de Paris, 1969.
- LOAIZA CANO, Gilberto. Sociabilité et définition de l'Etat-nation en Colombie, 1845-1886, de la révolution libérale à la république catholique. Tesis de doctorado en sociologia, Université Paris III - Sorbonne Nouvelle - IHEAL, 2006.
- LOZANO, Luis. Intervención del clero en la actividad política del Estado. Tesis, Universidad Nacional de Colombia, 1949.
- MOLES, Katia. A Comparative Analysis of Translocative Independent Christian Colombian-Majority Churches In South Florida. Tesis de maestría en: Religious studies. Florida International University, 2007.

- MORENO, Cristina. L'Église catholique face à la pluralisation religieuse en Colombie. XX – XXIe siècle. Monografía de master 2: Historia. Institut des Hautes Etudes de l'Amérique Latine (IHEAL), 2011.
- MOURIER, Eliott. L'évolution du rapport entre politique et religieux au Chili de l'indépendance à nos jours. Monografía de master 2: Etudes Latino-américaines. Institut des Hautes Etudes de l'Amérique Latine (IHEAL), 2009.
- MURILLO, Erika. Política y religión: el caso del Movimiento Compromiso Cívico Cristiano por la Comunidad C4. Monografía en sociología, Universidad Nacional de Colombia, 2005.
- MUSSAT, Héloïse Blanca. Dynamique d'une transformation identitaire: le pentecôtisme wayuu à Skupana (Colombie). Etude ethnographique et sociologique. Tesis de doctorado en sociología, Université de Caen Basse-Normandie, 2009.
- ORTEGA, Bibiana. Aproximaciones a la comprensión de las dinámicas entre política y religión en el caso de la Iglesia de Dios Ministerial y el Movimiento Político MIRA. Tesis de maestría en sociología, Universidad Nacional de Colombia, 2010.
- QUINTERO, Margarita y BORJA, Miguel. La persecución a los protestantes durante la Violencia en Colombia: una contribución a la sociología de la religión. Monografía en sociología, Universidad Nacional de Colombia, 1987.
- RAMÍREZ, Laura Camila. Iglesia católica: Acercamientos y diálogos de paz de la jerarquía eclesiástica con grupos armados al margen de la ley en Colombia (1994-2006). Tesis de maestría en estudios políticos, Universidad Nacional de Colombia, 2009.
- RODRÍGUEZ, Javier. Contribuição para uma história do protestantismo na Colômbia. A Missão e a Igreja Presbiteriana (1856-1946). Tesis de doctorado en ciencias de la religión, Instituto Metodista de Ensino Superior, 1996.
- SÁNCHEZ, Ivonne. Id y haced discípulos a todas las naciones. Estrategias de trabajo, evangelización, crecimiento y aceptación del protestantismo: explorando el caso de las iglesias protestantes de Quibdó. Tesis de maestría en antropología, Universidad de los Andes, 2005.
- TAHAR CHAOUCH, Malik. La théologie de la libération en Amérique Latine: champ et paradigme d'une expression historique. Tesis de doctorado en: Etudes des sociétés latino-américaines, Université Paris III - Sorbonne Nouvelle - IHEAL, 2005.
- THORNTON, William. Protestantism: Profile and Process. A Case Study in Religious Change From Colombia, South America. Tesis de doctorado, Southern Methodist University, 1981.
- ULLOA, Jorge Amílcar. Cuando pases por las aguas ¡yo estaré contigo! historia de la Iglesia Evangélica Interamericana de Colombia 1943-1982. Monografía en historia, Universidad de Antioquia, Medellín, 2007.
- ZACIPA INFANTE, Ingrid. El papel del campo religioso (movimientos cristianos no católicos: protestantes y pentecostales) en la construcción de sujetos y/o subjetividades políticas en Colombia. Tesis de maestría en investigación en problemas sociales contemporáneos, Universidad Central, 2010.

Otros documentos consultados

- Acuerdo de 20 de noviembre de 1992 entre la Santa Sede y la República de Colombia, con el cual se introducen modificaciones al Concordato de 12 de julio de 1973 [en línea]. Disponible en:
<http://books.google.com/books?id=SKuZJ8QkA54C&pg=PA343&lpg=PA343&dq=concordato+en+colombia&source=bl&ots=E0jlxeVLFA&sig=A1jfZGFw4Pwp0K38FIXmji8xB7I&hl=es&ei=y0AsTbXKKOKM4gaX5qiECw&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=7&ved=0CD4Q6AEwBjgK#v=onepage&q=concordato%20en%20colombia&f=false> (11 de enero de 2011).
- ALCALDÍA MAYOR, SECRETARÍA DE PLANEACIÓN DISTRITAL. La estratificación social en Bogotá DC y estudios relacionados 1983 – 2004. Bogotá, 2005.
- ARBOLEDA, Carlos. Historia del pluralismo religioso en Colombia. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2002 [en línea]. Disponible en:
<http://www.prolades.com/cra/regions/sam/col/historia_del_pluralismo.pdf> (22 de octubre de 2009).
- __ Pentecostalismo en Medellín. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2003, Unpublished.
- __ Tendencias de la religión hacia el futuro. (Conclusiones de una investigación entre los universitarios del área metropolitana de Medellín). Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2003, Unpublished.
- Ateos, los que más saben de religión [en línea]. Disponible en:
<<http://www.tiempo.hn/web2/secciones/internacionales/23271-ateos-los-que-mas-saben-de-religion.html>> (28 de septiembre de 2010).
- BERGER, Peter. Religion in a Globalizing World. En: Faith Angle Conference on Religion, Politics and Public Life Key. West Florida: diciembre 2006 [en línea]. Disponible en:
<<http://pewforum.org/events/index.php?EventID=136>> (28 de marzo de 2009).
- BULLÓN, Dorothy. Historia de la Iglesia del Nazareno de Colombia. Pasado: herencia y gesta autóctona [en línea]. Disponible en:
<http://didache.nts.edu/index2.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=574&Itemid=39>. (15 de abril de 2010).
- BURITY, Joanildo. Religión, mercado y política: tolerancia, conformismo y activismo religioso [en línea]. Disponible en: <bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/brasil/nabuco/joan.rtf> (6 de marzo de 2009).
- CASTELLANOS, Diego. Islam en Colombia. Informe para el Observatorio del Fenómeno Religioso, Facultad de Ciencias Humanas. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2009, Unpublished.
- CASTAÑO BARÓN, William. Bitácora de una investigación. Mapa religioso de la ciudad de Cali (Boletines 1 al 5). Cali: Fundación Universitaria Seminario Teológico Bautista, 2011, Unpublished.
- CICR. Informe Colombia 2008. Bogotá: 2009 [en línea]. Disponible en:
<<http://www.acnur.org/biblioteca/pdf/7028.pdf>> (4 de marzo de 2010).

- CLARK, Allen. Tentative History of the Colombia Mission of the Presbyterian Church in the USA, with some account of the other missions working in Colombia. UPL, 1946, Unpublished.
- CODHES. Boletín informativo de la Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento, No 75. Bogotá 22 de abril de 2009 [en línea]. Disponible en: [http://www.internal-displacement.org/8025708F004CE90B/\(httpDocuments\)/A12968300F7E4257C12575A500438DFC/\\$file/codhes+informa+nº+75.pdf](http://www.internal-displacement.org/8025708F004CE90B/(httpDocuments)/A12968300F7E4257C12575A500438DFC/$file/codhes+informa+nº+75.pdf) (22 de octubre de 2009).
- «Conceptos del excelentísimo señor presidente de la República sobre la cuestión protestante». En: *La cuestión de las religiones acatólicas en Colombia*. Publicaciones del Ministerio de Gobierno. Bogotá: Empresa Nacional de Publicaciones, 1956, pp. 25-28.
- Constitución Política de Colombia (1991) [en línea]. Disponible en: <http://web.presidencia.gov.co/constitucion/index.pdf> (23 de marzo de 2011).
- «Convención sobre misiones entre la Santa Sede y la República de Colombia». En: *La cuestión de las religiones acatólicas en Colombia*. Publicaciones del Ministerio de Gobierno. Bogotá: Empresa Nacional de Publicaciones, 1956, pp. 10-24.
- DANE. Censo Nacional de Colombia, año censal (2005 - 2006) [en línea]. Disponible en: <http://190.25.231.242/cgi-bin/RpWebEngine.exe/PortalAction?&MODE=MAIN&BASE=CG2005AMPLIADO&MAIN=WebServerMain.inl> (4 junio de 2010).
- DANE. Encuesta calidad de vida – Bogotá 2007 [en línea]. Disponible en: http://www.dane.gov.co/daneweb_V09/index.php?option=com_content&view=article&id=274&Itemid=66 (10 de octubre de 2010).
- DANE. Encuesta Nacional de Calidad de Vida 2008 [en línea]. Disponible en: http://www.dane.gov.co/daneweb_V09/index.php?option=com_content&view=article&id=487&Itemid=66 (10 de octubre de 2010).
- DANE. Principales indicadores del mercado laboral. Boletín de prensa: mayo 31 de 2010 [en línea]. Disponible en: http://www.dane.gov.co/files/investigaciones/boletines/ech/ech/bol_ech_abr10.pdf (10 de octubre de 2010).
- Decreto 354 de 1998 Ministerio del Interior. Por el cual se aprueba el Convenio de Derecho Público Interno número 1 de 1997, entre el Estado colombiano y algunas Entidades Religiosas Cristianas no Católicas. Diario Oficial No 43.245, del 25 de febrero de 1998.
- DIRECCIÓN GENERAL DE ESTADÍSTICA. Censo de Población 1918. Bogotá: Imprenta Nacional, 1924.
- «Documento del Vaticano sobre las sectas y los nuevos movimientos religiosos». *Cristianismo y sociedad*. 1986, n° 88, pp. 113-128.
- «Documento de Cuenca. Comunicado de la consulta de obispos católicos y pastores protestantes de América Latina y el Caribe sobre nuevos movimientos religiosos, Cuenca, 10 de noviembre de 1986». *Cristianismo y sociedad*, 1987, n° 93, pp. 107-113.
- Encuesta, Asamblea anual de CEDECOL, Bogotá: abril de 2010.
- Encuentro sobre pentecostalismo con expertos y obispos responsables del ecumenismo y del diálogo interreligioso de América Latina y el Caribe – CELAM. Medellín: Marzo de 2010.

- FAJARDO John y RAMÍREZ, Yenny. La práctica de yoga en Bogotá: el caso de la Gran Fraternidad Universal. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2008, Unpublished.
- GÓMEZ, Eduardo y GONZÁLEZ, Andrés. Desplazamiento forzado y diversidad religiosa: ¿cómo reconstruir una vida?. Centro Interdisciplinario de Estudios Humanísticos. Bogotá: Universidad de San Buenaventura, 2010, Unpublished.
- GRUPO DE ESTUDIOS SOCIALES DE LA RELIGIÓN. Base de Datos del Observatorio de la Diversidad Religiosa. Centro de Estudios Sociales. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2009.
- HOLLAND, Clifton. Hacia un sistema de clasificación de grupos religiosos en América Latina, con un enfoque especial sobre el movimiento protestante. San Pedro, Costa Rica: Prolades, 2007 [en línea]. Disponible en: <<http://www.prolades.com/clas-spn.pdf>> (3 de enero de 2010).
- *La cuestión de las religiones acatólicas en Colombia*. Publicaciones del Ministerio de Gobierno. Bogotá: Empresa Nacional de Publicaciones, 1956.
- Ley 133 de 1994. Por la cual se desarrolla el Derecho de Libertad Religiosa y de Cultos, reconocido en el Artículo 19 de la Constitución Política. Diario oficial. Año CXXX. N. 41369. 26 de mayo de 1994 [en línea]. Disponible en: <http://camara.ccb.org.co/documentos/3568_ley_133_1994.pdf> (4 de abril de 2011).
- LOZANO, Fabio. Exclusiones, conflictos y búsquedas en el Magdalena Medio. Bogotá: 2005, Unpublished.
- MEJÍA, Clara, ÁLVAREZ, José Roberto, et al. Pentecostales: aproximación a su identidad en el área metropolitana de Medellín, 2001. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2002, Unpublished.
- MELO, Jorge Orlando. La ley heroica de 1928. A propósito del estatuto de seguridad de 1978 [en línea]. Disponible en: <www.jorgeorlandomelo.com/leyheroica.htm> (27 de octubre de 2008).
- OSORIO, Flor Edilma. Urabá: exclusión, resistencia étnica e imaginarios religiosos. Bogotá: 2005, Unpublished.
- PACTO. Boletín de prensa 050. Gran foro «impacto social positivo de las comunidades religiosas en Bogotá» [en línea]. Disponible en: <<http://www.pactonacion.org/pdf/impacto.pdf>> (1 de febrero de 2010).
- PEREIRA SOUZA, Ana Mercedes. Investigación sobre sociedades religiosas no católicas en Santafé de Bogotá. Bogotá: CINEP, 1994, Unpublished.
- PÉREZ, Manuel. Bogotá: Imaginarios religiosos en la periferia. Bogotá: 2005, Unpublished.
- __ Bogotá: conflictos, actores y procesos. Bogotá: 2005, Unpublished.
- RAMÍREZ, Yenny. Aproximaciones a la nueva era. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2007, Unpublished.
- __ Subjetividad y procesos sociales en la nueva era. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2008, Unpublished.
- Registraduría Nacional del Estado Civil. República de Colombia. Libros: Elecciones Congreso de la República 1991, Tomo 1.

- Registraduría Nacional del Estado Civil. República de Colombia. Libros: Elecciones Alcaldes, Concejales, Diputados, Ediles, 1992. Tomo 1.
- Registraduría Nacional del Estado Civil. República de Colombia. Libros: Elecciones Congreso de la República 1994, Tomo 1.
- Registraduría Nacional del Estado Civil. República de Colombia. Elecciones: 1997, 1998, 2000, 2002, 2003 y 2007 (disponible en cd-rom).
- ROJAS, Arturo. Comentarios a la tesis: Fragmentación y recomposición del campo religioso en Bogotá. Un acercamiento a la descripción del pluralismo religioso en la ciudad. Bogotá: Iglesia Casa Sobre la Roca, 2004, Unpublished.
- RICHARD, Pablo. 40 años de teología de la liberación en América Latina y el Caribe (1962–2002). Conferencia: 2003, Unpublished.
- URIBE, Graciela. Diálogo con Monseñor Múnera. Vicario apostólico de San Vicente del Caguán y Puerto Leguízamo. San Vicente del Caguán: 2003, Unpublished.
- __ La experiencia de trabajo con la vicaría. Entrevista a Clara Loaiza, religiosa de la Fraternidad Misionera Betlehemitá. Morelia, Caquetá: 2003, Unpublished.
- __ Ex devoto de la Virgen María. Entrevista a Rubén Murcia víctima de desplazamiento forzado. Florencia, Caquetá: 2003, Unpublished.
- __ Religión y conflicto en el Caquetá. 2005, Unpublished.
- URIBE, Graciela y PÉREZ, Manuel. La asociación trinitaria colombiana del Caquetá. Florencia, Caquetá: 2003, Unpublished.
- VÉLEZ, Ruperto. Treinta años de la Confederación Evangélica de Colombia. Conferencia presentada a la asamblea en mayo de 1980. Medellín: CEDEC, 1980, Unpublished.
- WILDE, Alexander. Redemocratization, the Church, and Democracy in Colombia. Working Papers, Kellogg Institute, junio 1984, n° 21.

Publicaciones periódicas

- Cambio.com. Los ateos salen del clóset [en línea]. Disponible en: http://www.cambio.com.co/portadacambio/802/ARTICULO-WEB-NOTA_INTERIOR_CAMBIO-4662251.htm> (13 de noviembre de 2008).
- Cambio.com. Seis miembros de iglesias cristianas han llegado al Senado gracias a la «parapolítica» [en línea]. Disponible en: http://www.cambio.com.co/paiscambio/politicacambio/831/ARTICULO-WEB-NOTA_INTERIOR_CAMBIO-5346131.htm> (4 de junio de 2009).
- Desdeabajo.info. ¿Para cuándo el «gustico»? Editorial (19 de marzo de 2005) [en línea]. Disponible en: <http://www.desdeabajo.info/index.php/ediciones/122-edicion-99/249-para-cuando-el-gustico-editorial.html>> (20 de agosto de 2010).

- Elespectador.com. El «cuarto canal» ya está al aire [en línea]. Disponible en: <<http://www.elespectador.com/impreso/cultura/medios/articuloimpreso-el-cuarto-canal-ya-esta-al-aire>> (19 de julio de 2008).
- Elespectador.com. La Corte Penal Internacional no mira rangos ni fueros. Por: Cecilia Orozco [en línea]. Disponible en: <<http://www.elespectador.com/impreso/cuadernilloa/entrevista-de-cecilia-orozco/articuloimpreso-corte-penal-internacional-no-mira->> (22 de agosto de 2008).
- Elespectador.com. El Opus Dei en Colombia. Por: Mariana Suárez Rueda [en línea]. Disponible en: <<http://www.elespectador.com/node/40652/>> (27 de septiembre de 2008).
- Elespectador.com. Piden la nulidad de los derechos otorgados a los gays [en línea]. Disponible en: <<http://www.elespectador.com/noticias/judicial/articulo113016-piden-nulidad-de-los-derechos-otorgados-los-gays>> (29 de enero de 2009).
- Elespectador.com. El Fenómeno del Niño. Por: Santiago Montenegro [en línea]. Disponible en: <<http://www.elespectador.com/columna129908-el-fenomeno-del-nino>> (22 de marzo de 2009).
- Elespectador.com. El escándalo en Miami del padre Alberto Cutié y sus efectos en Colombia. Discípulos de Enrique VIII. Por: Nelson Fredy Padilla [en línea]. Disponible en: <<http://www.elespectador.com/impreso/investigacion/articuloimpreso143277-discipulos-de-enrique-viii>> (30 de mayo de 2009).
- Elespectador.com. Los pastores del presidente. Búsqueda de votos o un acto de justicia con una congregación religiosa? Por: Norbey Quevedo H. y Hugo García S. [en línea]. Disponible en: <<http://www.elespectador.com/alvaro-uribe/articulo168504-los-pastores-del-presidente>> (24 de octubre de 2009).
- Elespectador.com. Nadie podrá detener a la CPI. Por: Alfonso Rico Torres [en línea]. Disponible en: <<http://www.elespectador.com/noticias/elmundo/articulo169740-nadie-podra-detener-cpi>> (31 octubre de 2009).
- Elespectador.com. Explosivo coctel. Por: María Elvira Bonilla [en línea]. Disponible en: <<http://www.elespectador.com/columna169861-explosivo-coctel>> (1 de noviembre de 2009).
- Elespectador.com. Los pastores de Dios en la política [en línea]. Disponible en: <<http://www.elespectador.com/impreso/politica/articuloimpreso189279-los-pastores-de-dios-politica>> (22 de febrero de 2010).
- Elespectador.com. Los indígenas de Vargas Llosa. Por: César Rodríguez Garavito [en línea]. Disponible en: <<http://www.elespectador.com/columna-240231-los-indigenas-de-vargas-llosa>> (13 de diciembre de 2010).
- Elespectador.com. Indígenas colombianos denuncian 122 asesinados en 2010 [en línea]. Disponible en: <<http://www.elespectador.com/noticias/nacional/articulo-245164-indigenas-colombianos-denuncian-122-asesinados-2010>> (15 de enero de 2011).
- Elespectador.com. Indígenas reiteran su neutralidad frente a conflicto armado [en línea]. Disponible en: <<http://www.elespectador.com/noticias/paz/articulo-253060-indigenas-reiteran-su-neutralidad-frente-conflicto-armado>> (24 de febrero de 2011).
- Elespectador.com. Encuesta nacional de demografía y salud. Cada vez hay menos casadas [en línea]. Disponible en: <<http://www.elespectador.com/impreso/vivir/articulo-256455-cada-vez-hay-menos-casadas>> (12 marzo de 2011).

- *Elespectador.com*. Iglesia colombiana insistirá en Semana Santa en rechazo a adopción homosexual [en línea]. Disponible en: <<http://www.elespectador.com/noticias/nacional/articulo-263626-iglesia-colombiana-insistira-semana-santa-rechazo-adopcion-homos>> (16 de abril de 2011).
- *Elespectador.com*. Cinco millones de firmas respaldan volver a penalizar aborto, sin excepciones [en línea]. Disponible en: <<http://www.elespectador.com/noticias/politica/articulo-286956-hay-cinco-millones-de-firmas-respaldar-proyecto-acaba-aborto>> (25 de julio de 2011).
- *Elespectador.com*. Los dilemas judiciales del senador Roy Barreras. Por: Norbey Quevedo H. [en línea]. Disponible en: <<http://www.elespectador.com/impreso/temadeldia/articulo-296672-los-dilemas-judiciales-del-senador-roy-barreras>> (3 de septiembre de 2011).
- *Elespectador.com*. Pérdida de investidura a congresista que pedía dinero para comunidad religiosa [en línea]. Disponible en: <<http://www.elespectador.com/noticias/judicial/articulo-300737-perdida-de-investidura-congresista-le-pedia-dinero-feligreses-de>> (20 de septiembre de 2011).
- *Elnuevosiglo.com*. Cuota cristiana buscará crecer en el Congreso 2010-2014 [en línea]. Disponible en: <<http://www.elnuevosiglo.com.co/noticia.php>> (26 de diciembre de 2009).
- *El Nuevo Herald* (11 de noviembre de 2002). La red del Opus Dei en América Latina. Por: Gerardo Reyes [en línea]. Disponible en: <http://www.opuslibros.org/prensa/red_opus.htm> (27 de julio de 2010).
- *El Tiempo*. El bazar de los partidos políticos (2 de Abril de 1995). p. 1.
- *El Tiempo*. Religiosos: más imagen, menos votos (14 de marzo de 1998). p. 8 A.
- *Eltiempo.com / archivo* (11 de mayo de 1991). El padre García Herreros se entrevistó con Escobar [en línea]. Disponible en: <<http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-81260>> (2 de agosto de 2010).
- *Eltiempo.com / archivo* (2 de noviembre de 1992). Los Testigos de Jehová inauguraron ayer su nueva sede en Facatativá [en línea]. Disponible en: <<http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-233622>> (12 de mayo de 2010).
- *Eltiempo.com / archivo* (22 de mayo de 1994). Cruzada o negocio. Por: Iván Noguera y Ruby Marcela Pérez [en línea]. Disponible en: <<http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-133837>> (10 de agosto de 2010).
- *Eltiempo.com / archivo* (22 de mayo de 1994). No he tocado un solo peso: Néstor Chamorro [en línea]. Disponible en: <<http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-133802>> (10 de agosto de 2010).
- *Eltiempo.com / archivo* (11 de mayo de 1995). A la Corte investigación contra el senador Chamorro [en línea]. Disponible en: <<http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-324675>> (10 de agosto de 2010).
- *Eltiempo.com / archivo* (23 de febrero de 1998). Jimmy Chamorro [en línea]. Disponible en: <<http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-783011>> (12 de agosto de 2010).
- *Eltiempo.com / archivo* (3 de octubre de 1998). Corte revisará tutela de V. Morales [en línea]. Disponible en: <<http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-771307>> (19 de agosto de 2010).

- Eltiempo.com / archivo (15 de abril de 2001). Geografía de lo sagrado [en línea]. Disponible en: <<http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-554184>> (5 de febrero de 2010).
- Eltiempo.com / archivo (28 de septiembre de 2003). Alabaré a mi Señor, Oh yeah!. Por Enrique Patiño [en línea]. Disponible en: <<http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-1004209>> (5 de agosto de 2010).
- Eltiempo.com / archivo (4 de abril de 2004). Los jóvenes son más creyentes pero tienen sus reservas. Por: Marisol Ortega y Enrique Patiño [en línea]. Disponible en: <<http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-1577344>> (7 de septiembre de 2010).
- Eltiempo.com / archivo (28 de agosto 2005). Cristianos: ¿divide y reinarás? [en línea]. Disponible en: <<http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-1754648>> (13 de agosto de 2010).
- Eltiempo.com / archivo (28 de agosto de 2005). «Descachés» de la diplomacia [en línea]. Disponible en: <<http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-1754744>> (19 de agosto de 2010).
- Eltiempo.com / archivo (17 de noviembre de 2005). En la campaña dicen que... [en línea]. Disponible en: <<http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-1829002>> (12 de agosto de 2010).
- Eltiempo.com / archivo (15 de enero de 2006). Vivianne Morales regresa del «infierno». Por: Yamid Amat [en línea]. Disponible en: <<http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-1885069>> (11 de agosto de 2010).
- Eltiempo.com. Desplazados: la deuda sigue pendiente [en línea]. Disponible en: <http://www.eltiempo.com/culturayocio/credencial/2008-06-04/ARTICULO-WEB-PLANTILLA_NOTA_INTERIOR-4245216.html> (10 de junio de 2008).
- Eltiempo.com. Ahora Colombia es el país del Sagrado Corazón de Jesús y del Inmaculado Corazón de María. Por: José Alberto Mojica [en línea]. Disponible en: <http://www.eltiempo.com/vidadehoy/2008-10-11/ahora-colombia-es-el-pais-del-sagrado-corazon-de-jesus-y-del-inmaculado-corazon-de-maria_4598684-1> (11 de octubre de 2008).
- Eltiempo.com. Gospel en rock. Por: Jorge León Pineda [en línea]. Disponible en: <http://www.eltiempo.com/culturayocio/lecturas/ARTICULO-WEB-PLANTILLA_NOTA_INTERIOR-4771084.html> (08 de febrero de 2009).
- Eltiempo.com. Colombia es el segundo país del mundo con más población desplazada, según el IDMC [en línea]. Disponible en: <http://www.eltiempo.com/colombia/politica/colombia-es-el-segundo-pais-del-mundo-con-mas-poblacion-desplazada-segun-el-idmc_5114249-1> (2 de mayo de 2009).
- Eltiempo.com. Los líos del pastor Jorge Enrique Gómez; tiene su salario embargado y varias quejas en su contra [en línea]. Disponible en: <http://www.eltiempo.com/colombia/politica/los-lios-del-pastor-jorge-enrique-gomez_6748607-1> (6 de diciembre de 2009).
- Eltiempo.com. Dios está a un sólo un 'click' gracias a los avances tecnológicos. Por: José Alberto Mojica [en línea]. Disponible en: <http://www.eltiempo.com/vidadehoy/religion-online_6969447-1> (17 de enero de 2010).

- Eltiempo.com. Obispo de Montería dice que el Estado no va a lograr controlar a los grupos emergentes [en línea]. Disponible en: <http://www.eltiempo.com/colombia/justicia/dialogo-con-bandas-emergentes_7170549-1> (10 de febrero de 2010).
- Eltiempo.com. Una marea ética llega a la campaña presidencial. Por: León Valencia [en línea]. Disponible en: <http://www.eltiempo.com/opinion/columnistas/lenvalencia/una-marea-etica-llega-a-la-campana-presidencial_7545269-1> (7 de marzo de 2010).
- Eltiempo.com. Los ateos saben más de religión que los creyentes, revela encuesta hecha en EE. UU. [en línea]. Disponible en: <<http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-8004340>> (28 de septiembre de 2010).
- Eltiempo.com. Iglesia anuncia unión de credos contra el aborto [en línea]. Disponible en: <http://www.eltiempo.com/politica/iglesia-anuncia-union-de-credos-contra-el-aborto_8953863-4> (3 de marzo de 2011).
- Eltiempo.com. Moisés Angulo, la nueva apuesta 'religiosa' de RCN. Por: Claudia Pedraza [en línea]. Disponible en: <http://www.eltiempo.com/entretenimiento/tv/ARTICULO-WEB-NEW_NOTA_INTERIOR-8970582.html> (6 de marzo de 2011).
- Eltiempo.com. Editorial: Familia moderna [en línea]. Disponible en: <<http://www.eltiempo.com/opinion/editoriales/editorial-familia-moderna-9046701-4>> (20 de marzo de 2011).
- Eltiempo.com. La cuestionada reforma educativa. Por: Felix Manzur Jattin [en línea]. Disponible en: <http://www.eltiempo.com/opinion/columnistas/otroscolumnistas/la-cuestionada-reforma-educativa_9183578-4> (17 de Abril de 2011).
- Eltiempo.com. El barrio 20 de Julio, perfecto para las compras de esta Semana Santa. Por: Lina Sánchez Alvarado [en línea]. Disponible en: <http://www.eltiempo.com/colombia/bogota/cristo-y-el-resucitado-entre-los-mas-vendidos_9206940-4> (20 de abril de 2011).
- Eltiempo.com. Una de cada cuatro iglesias en Colombia no es católica. Por: Dominique Rodríguez Dalvard y María Paulina Ortiz [en línea]. Disponible en: <http://www.eltiempo.com/vida-de-hoy/educacion/religion-en-colombia_9419104-4> (22 de mayo de 2011).
- Eltiempo.com. Iglesias del país se unen contra el matrimonio homosexual [en línea]. Disponible en: <http://www.eltiempo.com/vida-de-hoy/oposicion-al-matrimonio-homosexual-en-colombia_9980084-4> (22 de Julio del 2011).
- Hechos del Espíritu Santo. Revista de la confesión religiosa Cruzada Estudiantil y Profesional de Colombia. Cuarenta años haciendo el bien. 2004, pp. 27-30.
- Lasillavacia.com. Por proteger a los afros, el Mira termina de defensor de los gays [en línea]. Disponible en: <<http://www.lasillavacia.com/historia/por-proteger-los-afros-el-mira-termina-de-defensor-de-los-gays-27306>> (5 de septiembre de 2011).
- MIRA nuestro periódico. Movimiento político MIRA, 5 años de hacer realidad lo imposible (junio de 2005). p. 10.
- Semana.com. La religión en la política [en línea]. Disponible en: <<http://www.semana.com/noticias-on-line/religion-politica/88321.aspx>> (3 de julio de 2005).

- Semana.com. Pastor de ovejas descarriadas. Por: Cristina Vélez [en línea]. Disponible en: <http://www.semana.com/wf_InfoArticulo.aspx?idArt=92858> (27 de febrero de 2006).
- Semana.com. Mira qué eficiente [en línea]. Disponible: <<http://www.semana.com/noticias-nacion/mira-eficiente/123532.aspx>> (2 de mayo de 2009).
- Semana.com. Bancada de Dios [en línea]. Disponible en: <<http://www.semana.com/noticias-nacion/bancada-dios/129257.aspx>> (26 de septiembre de 2009).
- Semana.com. Desempleo juvenil, situación alarmante [en línea]. Disponible en: <<http://www.semana.com/noticias-nacion/desempleo-juvenil-situacion-alarmanete/146852.aspx>> (5 de noviembre de 2010).
- Semana.com. Benedicto XVI: riesgo de internet es que la opinión prevalega sobre la verdad [en línea]. Disponible en: <<http://www.semana.com/noticias-mundo/benedicto-xvi-riesgo-internet-opinion-prevalega-sobre-verdad/152564.aspx>> (28 de febrero de 2011).
- Semana.com. La Iglesia contraataca [en línea]. Disponible en: <<http://www.semana.com/noticias-politica/iglesia-contraataca/154807.aspx>> (8 de abril de 2011).
- Semana.com. «La ley va a necesitar de una gran decisión del presidente»: entrevista a Francisco de Roux, provincial de la Compañía de Jesús en Colombia. Por María Jimena Duzán [en línea]. Disponible en: <<http://www.semana.com/nacion/ley-va-necesitar-gran-decision-del-presidente/157981-3.aspx>> (4 de junio de 2011).
- Semana.com. En Colombia, el 33% de las mujeres sufrió violencia física entre el 2000 y el 2010 [en línea]. Disponible en: <<http://www.semana.com/mundo/colombia-33-mujeres-sufrio-violencia-fisica-entre-2000-2010/159797-3.aspx>> (6 de julio de 2011).
- Semana.com La agenda azul [en línea]. Disponible en: <<http://www.semana.com/nacion/agenda-azul/161813-3.aspx>> (6 de agosto de 2011).
- Valorescristianos.net. En la recta final. Por: Gonzalo Guzmán [en línea]. Disponible en: <<http://www.valorescristianos.net/modules.php?name=News&file=article&sid=151>> (26 de junio de 2009).
- Valorescristianos.net. ¿Veremos futuro en ADME? Por: Marco Fidel Ramírez [en línea]. Disponible en: <<http://www.valorescristianos.net/modules.php?name=News&file=article&sid=178>> (28 de julio de 2009).
- Valorescristianos.net. Ahora Barrancabermeja cuenta con alcalde cristiano [en línea]. Disponible en: <<http://www.valorescristianos.net/modules.php?name=News&file=article&sid=193>> (27 de agosto de 2009).
- Valorescristianos.net. El voto no se pide... el voto se merece [en línea]. Disponible en: <<http://www.valorescristianos.net/modules.php?name=News&file=article&sid=202>> (28 agosto de 2009).
- Valorescristianos.net. Ricardo y María Patricia Rodríguez, pastores del Centro Mundial de Avivamiento 18 años en Avivamiento [en línea]. Disponible en: <<http://www.valorescristianos.net/modules.php?name=News&file=article&sid=15>> (25 de octubre de 2009).

- Valorescristianos.net. La iglesia se «toma la radio» [en línea]. Disponible en:
<<http://www.valorescristianos.net/modules.php?name=News&file=article&sid=257>> (2 de noviembre de 2009).
- Valorescristianos.net. Editorial: un fenómeno llamado... Edgar Espíndola [en línea]. Disponible en:
<http://www.valorescristianos.net/site/index.php?option=com_content&view=article&id=87:editorial-un-fenomeno-llamado-edgar-espindola-&catid=42:125> (6 de marzo de 2010).
- Valorescristianos.net. Los cristianos se quieren «tomar» el Congreso. Por: Karina Bolívar [en línea]. Disponible en:
<http://www.valorescristianos.net/site/index.php?option=com_content&task=view&id=57&Itemid=62> (7 de marzo de 2010).
- Valorescristianos.net. ¿Conoce usted a los adventistas? [en línea]. Disponible en:
<http://www.valorescristianos.net/site/index.php?option=com_content&task=view&id=66&Itemid=73> (30 de marzo de 2010).
- Valorescristianos.net. Así es la representación de los cristianos en el nuevo Congreso Colombiano [en línea]. Disponible en:
<http://www.valorescristianos.net/site/index.php?option=com_content&view=article&id=71%3Aasi-esta-la-representacion-de-los-cristianos-en-el-nuevo-congreso-colombiano&catid=38%3Anoticia-diaria-archivada&Itemid=63> (26 de abril de 2010).
- Valorescristianos.net. Destituido pastor cristiano de la Cámara de Representantes [en línea]. Disponible en:
<http://www.valorescristianos.net/site/index.php?option=com_content&view=article&id=132:destituido-pastor-cristiano-de-la-camara-de-representantes&catid=37:noticia-diaria-frontal> (5 de agosto de 2010).
- Valorescristianos.net. La Iglesia cristiana en Colombia tiene un buen ministro de defensa [en línea]. Disponible en:
<http://www.valorescristianos.net/site/index.php?option=com_content&task=view&id=133> (05 de Agosto de 2010).
- Valorescristianos.net. Juan Manuel Santos se compromete con la Iglesia cristiana [en línea]. Disponible en:
<http://www.valorescristianos.net/site/index.php?option=com_content&view=article&id=130:juan-manuel-santos-se-compromete-con-la-iglesia-cristiana&catid=38:noticia-diaria-archivada> (10 de agosto de 2010).

Principales páginas web consultadas

Organización	Página web
• Agencia Adventistas para el Desarrollo y Recursos Asistenciales ADRA	http://www.adracolombia.org/portal/
• Agustinas Misioneras	http://agustinasmisioneras.net/
• Agustinos de la Asunción	http://asuncionistas.atspace.org/index.html
• Agustinos Recoletos	http://www.agustinosrecoletos.com.co/
• Arles Vanegas M. (ministerio)	http://www.arlesvanegas.org/pagina/index.php
• Asambleas de Dios en Colombia	http://www.elconciliosoyyo.com/
• Asociación de Ministros del Evangelio de Medellín (AMEM)	http://www.laamem.com
• Asociación Evangelística Pablo Portela	http://www.pabloportela.com.co/
• Barrancabermeja (sitio oficial)	www.barrancabermeja.gov.co/
• BarrancabermejaVirtual.com (emisora)	http://www.barrancabermejavirtual.com/
• Benedictinos / Orden de San Benito	http://www.osb.org/index.html
• Bucaramanga (sitio oficial)	www.bucaramanga.gov.co
• Cambio (revista)	http://www.cambio.com.co/
• Canal Cristovisión	http://www.cristovision.org/
• Canal Telemiga	http://www.telemiga.com/
• Capuchinos - Hermanos Menores	http://www.db.ofmcap.org/
• Caracol radio (noticias)	http://www.caracol.com.co/
• Carmelitas Descalzas	http://www.carmelitasdescalzos.com/
• Carmelitas Misioneras	http://www.carmelitasmisioneras.org/
• Casa de Oración Iglesia del Nazareno	http://www.nazareno.net/
• Casa Sobre la Roca Iglesia Cristiana Integral	http://casaroca.org/start/
• Catolicos.com	http://www.catolicos.com/
• CEDECOL	http://milton_leonardo_c.tripod.com/cedecol/in
• CEHILA	http://www.cehila.org/

- Centro Bíblico Internacional <http://cbint.org/sitio/>
- Centro Cristiano de Amor y Fe <http://centrocristianoamoryfe.com/>
- Centro Cristiano Internacional <http://www.centrocristianointernacional.org/>
- Centro de Alabanza Oasis <http://www.familiaoasis.org/>
- Centro de Entrenamiento Bíblico de <http://www.ministeriosdevida.org/>
- Centro Internacional de Teoterapia Integral <http://www.familiacenti.com/>
- Centro Misionero Bethesda <http://www.cmb.org.co/>
- Centro Mundial de Avivamiento <http://www.avivamiento.com/>
- Centros de Formación y Liderazgo Cristiano <http://www.cenfol.org/>
- Colmundo Radio (cadena radial) <http://www.colmundoradio.com.co/>
- Colombia.com (noticias) <http://www.colombia.com/>
- Compañía Misionera del Sagrado Corazón de Jesús <http://www.companiamisionera.org.pe/>
- Compasión (ONG) <http://www.compassion.com/>
- Comunidad Cristiana el Camino <http://www.mielcamino.org/>
- Conferencias Episcopal de Colombia <http://www.cec.org.co>
- CongresoVisible.org (Universidad de los Andes) <http://www.congresovisible.org/>
- Corporación Universitaria Adventista <http://www.unac.edu.co/index.php>
- Corporación Universitaria Lasallista <http://www.lasallista.edu.co/>
- Corporación Universitaria Minuto de Dios <http://portal.uniminuto.edu/>
- Corporación Universitaria Reformada <http://www.unireformada.edu.co/>
- DANE <http://www.dane.gov.co/>
- Denominación de Iglesias Evangélicas del Caribe <http://iglesiasaiec.com/>
- Desdeabajo.info (noticias) <http://www.desdeabajo.info/>
- Dominicas de la Presentación de la Santísima Virgen <http://www.dominicaspresentacion.com/>
- Dominicos - Orden de los Predicadores <http://www.opcolombia.org/>

- ECAP <http://www.cpt.org/espanol/colombia>
- Educacioncatolica.org <http://www.educacioncatolica.org/>
- El Espectador (periódico) <http://www.elespectador.com/>
- El Lugar de Su Presencia <http://www.supresencia.com.co/>
- El Nuevo Siglo (periódico) <http://www.elnuevosiglo.com.co/>
- El Portal de los Misioneros <http://www.portalmisionero.com/>
- El Tiempo (periódico) <http://www.eltiempo.com/>
- Enlace (canal de televisión) <http://www.enlace.org/>
- Escolapios <http://escolapios.org.co>
- Eudistas / Misioneros de Jesús y María <http://www.eudistes.org/castella.htm>
- EWTN: Eternal Word Television Network <http://www.ewtn.com/spanish/index.asp>
- ForoCristiano.net <http://forocristiano.iglesia.net/>
- Foros Cristianos Evangélicos Ekklesia Viva <http://www.foroeklesia.com/>
- Franciscanas Misioneras de María <http://www.fmme.es/es/>
- Franciscanos <http://www.franciscanos.org.co/>
- Fraternidad Misionera Verbum Dei <http://www.fmverbumdei.com/>
- Fundación el Pacto <http://www.fundacionelpacto.org./>
- Fundación Universitaria Bautista <http://www.funibautista.edu.co/>
- Fundación Universitaria Católica del Norte <http://www.ucn.edu.co>
- Fundación Universitaria Católica Lumen-Gentium (UNICATÓLICA) <http://unicaticacali.blogspot.com/>
- Fundación Universitaria Luis Amigó <http://www.funlam.edu.co/>
- Fundación Universitaria San Alfonso (Misioneros Redentoristas) <http://www.fusa.edu.co/portal/>
- Google libros <http://books.google.com/>
- Grupos Familiares Cristianos <http://gruposfamiliarescristianos.org/>
- Hermanas de la Caridad de Santa Ana <http://www.chcsa.org>
- Hermanas Maristas / Hermanas Misioneras de la Sociedad de María <http://www.diocesisdemonteria.org/comunidade.s.shtml?s=e&apc=i----->

- Hermanas Misioneras de Santa Rosa de Lima <http://www.misionerassantarosadelima.org/>
- Hermanas Misioneras de Santa Teresita <http://www.misionerasteresitas.org/>
- Hermanos de La Salle / Hermanos de las Escuelas Cristianas / Lasallistas <http://www.lasalle.org.co/>
- Hermanos Maristas <http://www.maristasnorandina.org/>
- Hermanos Menonitas de Colombia <http://www.hermanosmenonitasdecolombia.co>
- Hijas de Jesús <http://www.hijasdejesus.org/es/>
- Hijas de la Misericordia <http://hijasdelamisericordia.org/>
- Hijos de la Sagrada Familia <http://www.manyanet.org/>
- Iglesia Adventista del Séptimo Día / Unión Colombiana del Note <http://www.unioncolombiana.org.co/#>
- Iglesia Colombiana Metodista <http://www.metodista.org.co/>
- Iglesia Comunidad Cristiana de Fe – Cali <http://www.comunifecali.org/>
- Iglesia Cristiana Carismática Cuadrangular <http://www.iccc-colombia.org/>
- Iglesia Cristiana Carismática Tabernáculo de la Fe <http://www.mitabernaculo.org/>
- Iglesia Cristiana Confraternidad Unicentro <http://confraternidad.org.co/>
- Iglesia Cristiana Cuadrangular Central de <http://www.icccbca.com/es/index.php>
- Iglesia Cristiana Filadelfia Central <http://www.iglesiafiladelfiacentral.org/>
- Iglesia Cristiana Filadelfia Puentelargo <http://www.icfpl.org/icfplwebcons/default.aspx>
- Iglesia Cristiana Manantial de Vida Eterna <http://manantialvida.org/>
- Iglesia Cristiana Menonita de Colombia <http://www.iglesiamenonitadecolombia.org/>
- Iglesia Cruzada Cristiana <http://www.iglesiacruzadacristiana.org/>
- Iglesia de Dios de la Profecía <http://www.cogop-suramerica.com./>
- Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional <http://www.webiglesia.net/>
- Iglesia del Nazareno Región Sudamérica <http://www.samnaz.org/>
- Iglesia Episcopal de Colombia <http://www.iglesiaepiscopal.org.co/iglesia.htm>
- Iglesia Evangélica Discípulos de Cristo <http://www.discristo.org>

- Iglesia Evangélica Luterana de Colombia <http://www.ielco.org/>
- Iglesia Pentecostal Unida de Colombia <http://www.ipuc.org.co/>
- Iglesia Presbiteriana de Colombia <http://www.chpc.org.co/index.html>
- Iglesia Reformada <http://www.iglesiareformada.com>
- Iglesia Universal del Reino de Dios (Colombia) <http://www.centrodeayudacol.com/>
- Iglesia Wesleyana <http://www.wesleyana.org/>
- InfoCatólica (noticias) <http://infocatolica.com/>
- Instituto Técnico Central <http://www.itc.edu.co/>
- JC radio (emisora) <http://www.jcradio.com.co/>
- Jesuitas - Compañía de Jesús <http://www.jesuitas.org.co/>
- Jimmy Chamorro <http://www.jimmychamorro.com/pagina/>
- JUSTAPAZ <http://www.justapaz.org/>
- Laicos por Colombia <http://www.laicosporcolombia.org/>
- La Luz del Mundo <http://www.lldm.org/>
- La Silla Vacía (noticias) <http://www.lasillavacia.com/>
- Legionarios de Cristo <http://www.legionariesofchrist.org/>
- Maicao en la Guajira (sitio oficial) <http://maicao-laguajira.gov.co>
- MCI radio (emisora) <http://www.mciradio1550.com/>
- Ministerio Casch Luna <http://www.cashluna.org/>
- Ministerio del Medio Ambiente, Vivienda y www.minambiente.gov.co/
- Misión Carismática al Mundo <http://mcmcolombia.org/>
- Misión Carismática Internacional <http://www.mci12.com.co/>
- Misión Panamericana de Colombia <http://misionpanamericana.org/>
- Misión Paz a las Naciones <http://www.jhonmilton.org/>
- Misioneras Claretianas <http://www.claretianasrmi.org/>
- Misioneras Cruzadas de la Iglesia <http://www.misionerascruzadasdelaiglesia.net/>
- Misioneras Hijas de la Sagrada Familia de Nazareth <http://www.nazaret.org/>

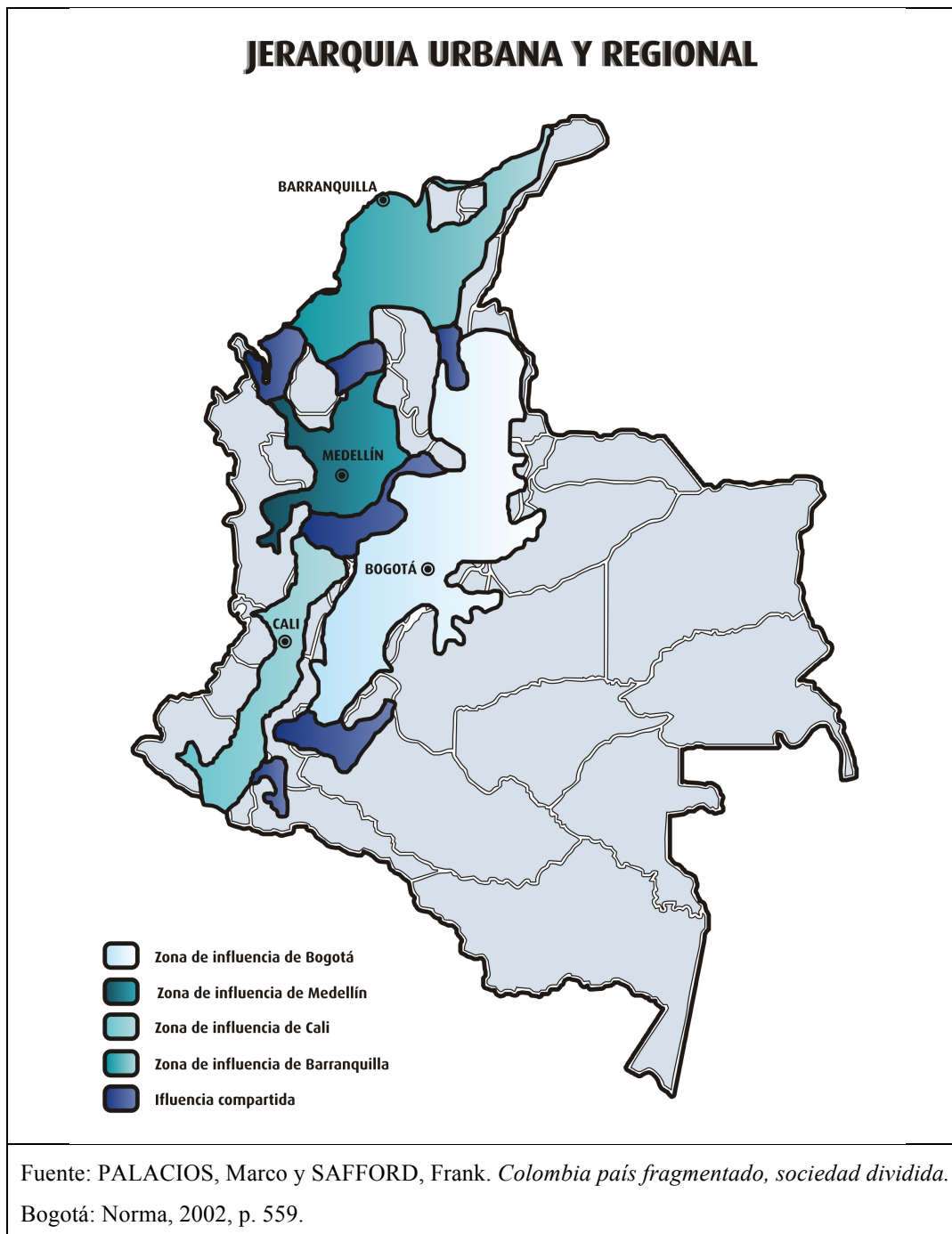
- Misioneras Seculares Combonianas <http://www.comunicacionessinfronteras.com/>
- Misioneras Siervas del Divino Espíritu <http://www.oocities.com/hermanasmisionerassd>
- Misioneros Claretianos <http://www.claretianoscoloc.org/>
- Misioneros de la Consolata <http://www.consolataandina.org/>
- Misioneros de la Preciosa Sangre <http://www.cppscolombia.org/>
- Misioneros del Espíritu Santo <http://www.msps.org/>
- Misioneros del Sagrado Corazón <http://www.colombiamsc.org/>
- Misioneros del Verbo Divino <http://www.svdcolombia.org/>
- Misioneros Identés <http://www.idente.org/index.php?option=com>
- Misioneros Javerianos de Yarumal <http://www.yarumal.org/>
- Misioneros Oblatos de María Inmaculada <http://www.omicolombia.org/>
- Misioneros Pasionistas <http://www.passiochristi.org/>
- Montfortianos / Compañía de María <http://www.montfortianos.org/>
- Movimiento Independiente de Renovación Absoluta (MIRA) <http://www.webmira.org/>
- Movimiento Misionero Mundial <http://www.iglesiammmcolombia.org/>
- Nuevo Continente (emisora) <http://www.nuevocontinente.org/>
- Obra Don Guanela <http://www.guanelliani.org/index.jsp?lingua=E>
- Opus Dei <http://www.opusdei.org.co/>
- Páginas Amarillas (directorio) <http://www.paginasamarillas.com/>
- Páginas Arco Iris Cristianas (directorio) <http://www.paginasarcoiriscristianas.com/>
- Partido Cristiano de Transformación y Orden <http://www.pactonacion.org/>
- Paulinas – Hijas de San Pablo <http://www.paoline.org/>
- Pontificia Universidad Javeriana <http://javeriana.edu.co>
- Programa Presidencial de Derechos Humanos y DIH <http://www.derechoshumanos.gov.co/>
- PROLADES <http://www.prolades.com/>
- Radio Manantial (emisora) <http://www.radiomanantial.com.co/>

- Radio María (emisora) <http://www.radiomaria.es>
- Radio Minuto de Dios (emisora) <http://www.radiominutodedios.com/>
- Redentoristas <http://www.redentoristasdecolombia.com/>
- Reformiert-online.net <http://www.reformiert-online.net/>
- Salecianos <http://www.misionessalesianas.org/>
- Santa Sede http://www.vatican.va/phome_sp.htm
- Santuario de la Virgen de Chiquinquirá <http://www.virgendechiquinquirá.com/>
- Santuario del Divino Niño (Bogotá) http://www.infantjesus.us/divino_sp.html
- Santuario del Señor de los Milagros de Buga <http://www.milagrosodebuga.com/>
- Scalabrinianas – Hermanas Misioneras de San Carlos Borromeo <http://www.scalabriniane.pcn.net/>
- Scalabrinianos – Misioneros de San Carlos http://www.jsf.com.mx/colombia_migrante.php
- Secretariado Nacional de Pastoral Social <http://pastoralsocial.org>
- Semana (revista) <http://www.semana.com/Home.aspx>
- Seminario Mayor de Bogotá <http://seminarioBogotá.org/>
- Siervas del Plan de Dios <http://www.siervasdelplandedios.org/home/>
- Signos (canal de televisión) <http://www.tvsignos.com/>
- Sin Muros Ministerio Internacional <http://www.sinmuros.org/>
- Sociedad del Divino Salvador <http://www.salvatorianoscolombia.org/>
- Sociedad Misionera de los Adventistas del Séptimo Día Movimiento de Reforma <http://www.unicol.es.tl/>
- Sociedad San Pablo <http://www.sanpablo.com.co/>
- Terra.com (noticias) <http://economia.terra.com.co/noticias/>
- The Church of Jesus Christ of Latter-Day Saints <http://www.lds.org/>
- Tiempo (noticias) <http://www.tiempo.hn/web2/>
- Universidad Católica de Colombia <http://www.ucatolica.edu.co>
- Universidad Católica de Manizales <http://www.ucm.edu.co/>
- Universidad Católica de Oriente <http://www.uco.edu.co/>

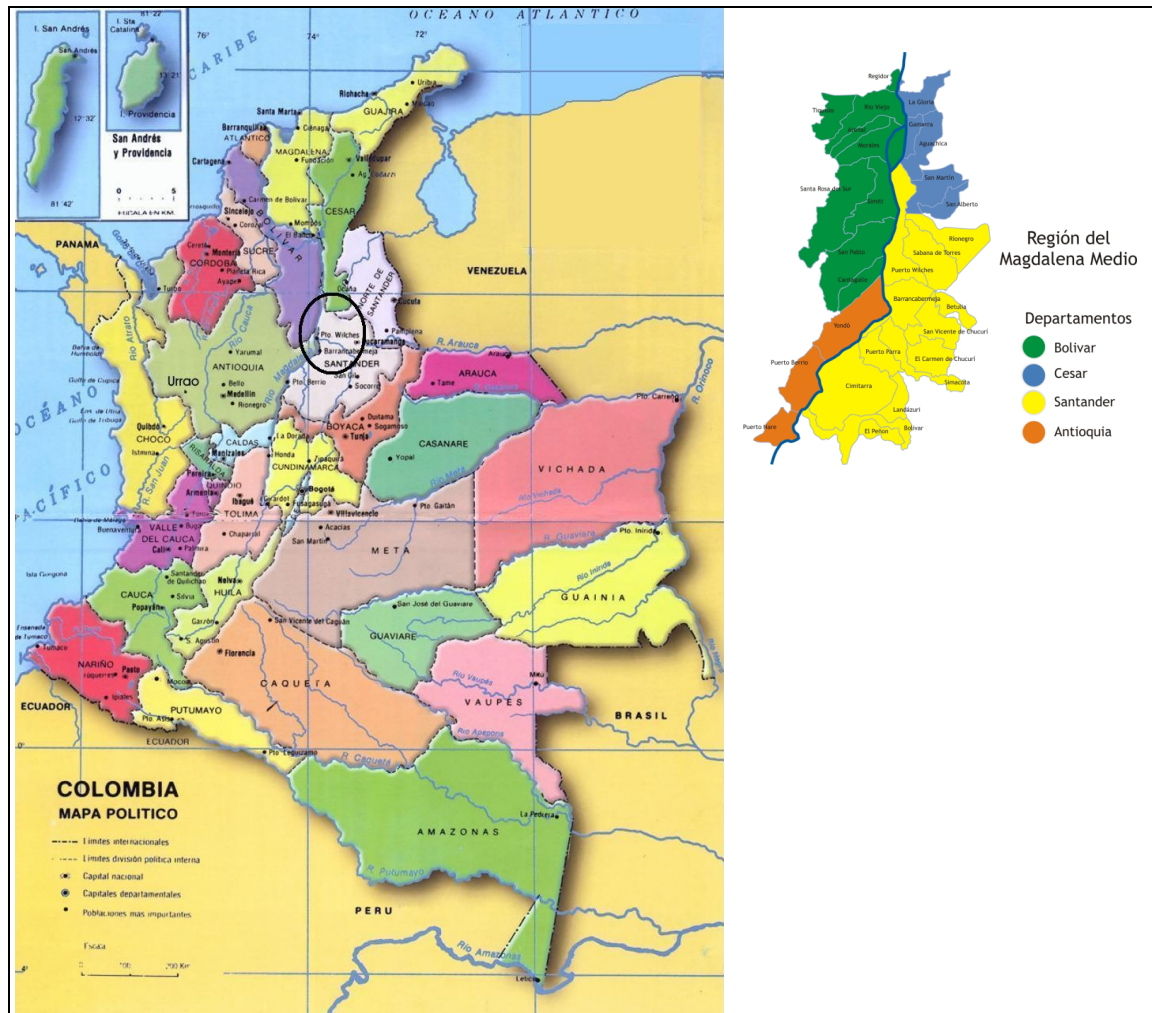
- Universidad de Buenaventura <http://www.usbbog.edu.co/>
- Universidad de la Sabana <http://www.unisabana.edu.co/>
- Universidad de la Salle <http://unisalle.lasalle.edu.co/>
- Universidad del Rosario <http://www.urosario.edu.co/>
- Universidad Pontificia Bolivariana <http://www.upb.edu.co/>
- Universidad Santo Tomás <http://www.usta.edu.co/>
- Valores Cristianos (periódico) <http://www.valorescristianos.net/>
- Verdadabierta.com <http://www.verdadabierta.com/>
- Viatorianos - Clérigos de San Viator <http://viatoriano.tripod.com/col.htm>
- Vida AM (emisora) <http://www.vidaam.com.co/>
- Visión Mundial Colombia (ONG) <http://www.visionmundial.org.co/>
- Watch Tower <http://www.watchtower.org/>
- Wikipedia <http://es.wikipedia.org/>

ANEXOS

Anexo 1: Mapa de ubicación y zonas de influencia de Bogotá, Medellín, Cali y Barranquilla



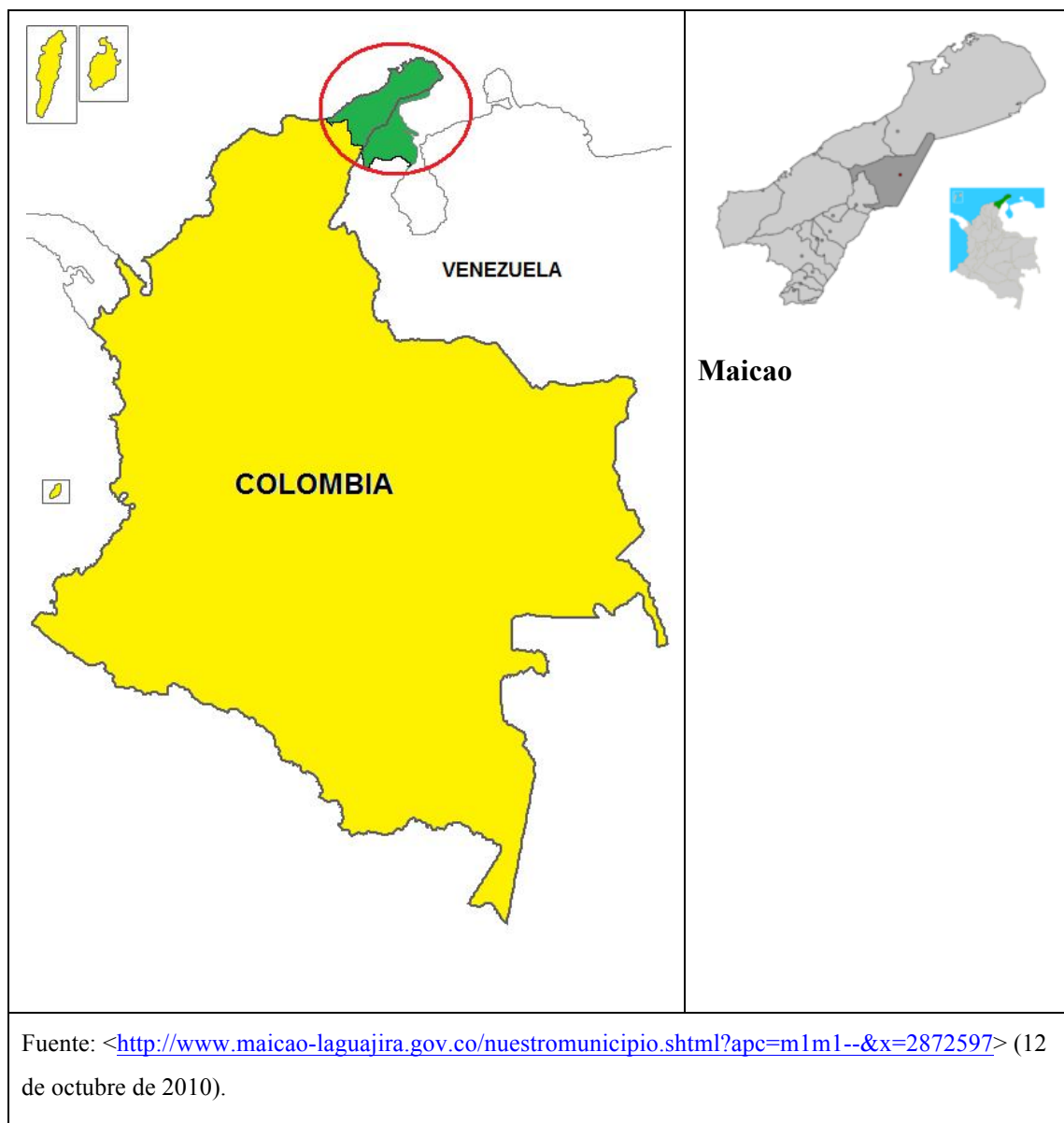
Anexo 2: Mapa de ubicación del Magdalena Medio



Anexo 3: Mapa de ubicación de la región del Urabá



Anexo 4: Mapa de ubicación de la Guajira y de la ciudad de Maicao



Anexo 5: Mapa de ubicación de la Amazonía colombiana



Anexo 6: Lista de entrevistas realizadas

Nombre del entrevistado	Cargo	Entidad	Lugar y fecha de la entrevista
Aldemar Zuluaga	Pastor	Iglesia Cristiana Discípulos de Cristo / Ciudad Bolívar, Bogotá	Bogotá, 10 de marzo de 2010
Amilcar Ulloa	Pastor	Iglesia Evangélica Interamericana de Colombia / Medellín	Bogotá, 18 de febrero de 2010
Arismendi Martínez	Líder	Testigo de Jehová	Bogotá, 3 de junio de 2010
Arturo Rojas	Pastor	Casa Sobre la Roca / Bogotá	Bogotá, 16 de febrero de 2010
Bibian Alberto Fontalvo	Pastor	Iglesia Cristiana Evangélica Cristo viene Pronto / Simití sur de Bolívar	Bogotá, 12 de marzo de 2010
Carlos Cuervo	Director	Nueva Vida en Cristo (centro de rehabilitación para drogadictos) / Bogotá	Bogotá, 17 de marzo de 2010
Carlos Ospina	Pastor	Iglesia Cristiana / El Poblado, Medellín	Bogotá, 30 de abril de 2010. Asamblea anual de CEDECOL
Carlos Soto Castellanos	Pastor	Ministerio Cristiano Internacional Iglesia Misionera / Cúcuta y Bucaramanga	Bogotá, 28 de abril de 2010. Asamblea anual de CEDECOL
Colin Crawford	Pastor / congresista	Iglesia Cristiana Filadelfia / Bogotá	Bogotá, 12 de abril de 2005
Daniel Gasca	Pastor	Iglesia Metodista Libre / Bogotá y Barrancabermeja	Bogotá, 8 de febrero de 2010
Dario Silva Silva	Pastor	Cas Sobre la Roca / Bogotá	Bogotá, 25 de junio de 2007
David Illigde	Reverendo	Coordinador Nacional de la Escuela de Formación para la Paz de CEDECOL	Bogotá, 26 de abril de 2010

David Lopez	Pastor	Asambleas de Dios / Ciudad Berna, Bogotá	Bogotá, 12 de marzo de 2010
Diego Higueta	Reverendo	Secretario Ejecutivo Iglesia presbiteriana de Colombia, pastor en Dabeiba / Antioquia	Bogotá, 22 de abril de 2010
Donaldo Ballestas	Pastor	Iglesia Central Hermanos Unidos en Cristo de Colombia / Barranquilla	Bogotá, 30 de abril de 2010. Asamblea anual de CEDECOL
Edelberto Vergara	Pastor	Iglesia Pentecostal Unida de Colombia / Las Delicias, Bogotá	Bogotá, 29 de junio de 2010
Edgar Aristizabal	Padre	Director del Departamento de Ecumenismo de la Conferencia Episcopal de Colombia	Bogotá, 4 de agosto de 2010
Edgar Castaño	Pastor	Presidente actual de CEDECOL, pastor Iglesia Bautista Central / Bogotá	Bogotá, 7 de mayo de 2010
Eduardo Martínez	Obispo	Iglesia Luterana de Colombia	Bogotá, 29 de abril de 2010. Asamblea anual de CEDECOL
Elías Uricoechea	Pastor	Iglesia Cristiana Discípulos de Cristo / Bogotá	Bogotá, 19 de marzo de 2010.
Harrison Caicedo	Pastor	Asambleas de Dios / Cali	Cali, 24 de febrero de 2010
Hector Cubillos Peña	Obispo de Zipaquirá	Presidente de la Comisión de Doctrina y Ecumenismo de la Conferencia Episcopal de Colombia	Bogotá, 4 de agosto de 2010
Hector Pardo	Pastor	Expresidente de CEDECOL, pastor Iglesia Cristiana Carismática Tabernáculo de la Fe / Bogotá	Bogotá, 13 de mayo de 2010
Hernando Lara	Pastor jubilado	Iglesia Evangélica Luterana de Colombia / Sogamoso y Bogotá	Bogotá, 17 de junio de 2010
Isaí Prasca	Pastor	Iglesia Cristo Rey / Tierralta, Córdoba	Bogotá, 18 de febrero de 2008

Jaime López	Laico	Iglesia Pentecostal Unida de Colombia / Las Delicias, Bogotá	Bogotá, 29 de junio de 2010
Jaime Ospina Paternina	Presidente	Asociación de Ministros del Evangelio de Bolívar	Bogotá, 28 de abril de 2010. Asamblea anual de CEDECOL
Jairo Roa	Coordinador regional	Visión Mundial Colombia	Bogotá, 24 de enero de 2008
Jairo Cruz	Pastor	Asambleas de Dios / Soacha	Bogotá, 27 de junio de 2008
Javier Rodríguez	Reverendo	Presidente presbiterio central / Iglesia Presbiteriana de Colombia	Bogotá, 21 de abril de 2010
Jenny Nemme	Directora	JUSTAPAZ	Bogotá, 20 de marzo 2010
John Hernández	Reverendo	Director Escuela Luterana de Teología / Pastor Sogamoso y Bogotá	Bogotá, 15 de febrero 2010
Joe Corso	Directora	Seminario Bíblico Berea / El Lugar de Su Presencia / Bogotá	Bogotá, 18 de febrero 2008
Jorge Munevar	Fundador de MUC	Abogado y catedrático	Bogotá, 3 de Noviembre de 2006
José Ignacio Hinestroza	Administrador	Movimiento Misionero Mundial / Bogotá	Bogotá, 30 de abril de 2010. Asamblea anual de CEDECOL
José Santander Jimenez Gomez	Laico / anciano gobernante	Iglesia presbiteriana / Bogotá	Bogotá, 30 de abril de 2010. Asamblea anual de CEDECOL
Julián Correa	Laico	Iglesia Adventista Reformada Unión Colombiana	Bogotá, 24 de junio del 2010
Leonardo Henao Muñoz	Laico	Iglesia Pentecostés Unida Internacional / Barrio el Jordán, Cali	Cali, 24 de febrero de 2010

Leonardo Rondón	Pastor	Secretario de CEDECOL para los Llanos Orientales	Bogotá, 28 de abril de 2010. Asamblea anual de CEDECOL
Marcela Hernández González	Funcionaria	Fundación para la Educación y el Desarrollo (FEDES) Soacha / Cundinamarca	Bogotá, 16 de febrero 2010
Mario Villamarin	Pastor	Iglesia Cristiana Discípulos de Cristo / Bogotá	Bogotá, 22 de febrero de 2008
Miguel Bosa	Pastor	Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días	Bogotá, 10 de febrero 2011
Myriam Crawford	Pastora	Iglesia Cristiana Filadelfia / Bogotá	Bogotá, 23 de febrero de 2010
Pablo Moreno	Director	Fundación Universitaria Bautista / Cali	Cali, 24 de febrero de 2010
Rodrigo Barreto	Vicepresidente	Asociación de Ministros Evangélicos del Valle / Cali	Bogotá, 30 de abril de 2010. Asamblea anual de CEDECOL
Viviane Morales	Excongresista/ Fiscal General de la Nación	Partido Liberal	Bogotá, marzo de 2008

Anexo 7: Agencias misioneras protestantes que entraron al país entre 1930 y 1946

Año	Agencia	Procedencia	Regiones de actividad
1930	Bautistas Independientes	Brasil	Puerto Leticia
1930	Misionera Independiente		La Cumbre (Valle del Cauca)
1932	Concilio General de la Asambleas de Dios	Venezuela (Originaria de Estados Unidos)	Sogamoso, Boyacá
1933	Hermanos Unidos		Nariño
1933	Pro-Cruzada Mundial	Gran Bretaña	Cundinamarca y Meta
1934	Misión Indígena de Sur América	Estados Unidos	La Guajira
1934 / 1937	Asambleas Pentecostales del Canadá. De esta misión surge la Iglesia Pentecostal Unida de Colombia.	Canadá	
1936	Misión Evangélica Luterana	Estados Unidos	Boyacá
1937	Esposos Askey		Montería
1937	Esposos Clark	Inglaterra	Indígenas Motilones
1937	Misión Latinoamericana	Costa Rica	Bolívar
1937	Misión Santidad del Calvario	Gran Bretaña	Magdalena
1938	Pentecostales Independientes		Bogotá y Cundinamarca
1939	Misión de los Andes	Estados Unidos	Boyacá
1941	Misión Bautista del Sur	Estados Unidos	Atlántico y Bolívar
1942	Iglesia Cuadrangular		Santander
1942	Iglesia Metodista Wesleyana	Estados Unidos	Antioquia
1942	Unión Evangélica de América del Sur	Estados Unidos	Magdalena, Indígenas motilones
1942	Convención Bautista del Sur		
1945	Sociedad Misionera Interamericana	Estados Unidos	Valle del Cauca y Chocó
1945	Hermanos Menonitas	Estados Unidos	Valle del Cauca y Choco
1945	Iglesia Evangélica Menonita	Estados Unidos	Cundinamarca
1945	Iglesia de Dios de Cleveland	Estados Unidos	
1946	Iglesia Iberoamericana		

Fuente: BUCANA, Juana de. *La Iglesia evangélica en Colombia: una historia*. Bogotá: Buena Semilla, 1995, pp. 106-107. OSPINA, Eduardo. *Las sectas protestantes en Colombia. Breve reseña histórica con un estudio especial de la llamada persecución religiosa*. Bogotá: Imprenta Nacional, 1955, p. 17. CONFERENCIA EPISCOPAL DE COLOMBIA. *El ser y quehacer del movimiento ecuménico hoy en Colombia*. Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2005, pp. 22-23.

Anexo 8: Denominaciones evangélicas o nuevos movimientos religiosos que se establecieron en el país entre 1946-1985

Misión o denominación	Año de arribo o fundación	Origen
Iglesia Gnóstica de Colombia	1946	Nacional
Iglesia Interamericana Central	1950	Nacional
Iglesia de Dios en Colombia	1955	Estados Unidos
Asociación Bautista para el Evangelismo Mundial	1957	
Cruzada Estudiantil y Profesional de Colombia	1963	Nacional
Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días	1965	Estados Unidos
Iglesia Tabernáculo de la Fe	1970	Nacional
Iglesia de Dios de la Profecía	1973	Estados Unidos
Iglesia Aposento Alto	1974	
Iglesia Luterana Wisconsin	1974	Estados Unidos
Iglesia Metodista Argentina	1977	Argentina
Iglesia del Nazareno	1978 ó 1975	Estados Unidos
Iglesia Cruzada Cristiana	1978	Nacional
Caravanas del Pueblo de Dios	1978	Nacional
Misión Carismática Internacional	1983	Nacional
Iglesia Cristiana Discípulos de Cristo	1985	Estados Unidos
Iglesia Casa sobre la Roca	1985	Nacional
Asambleas de Cristo		
Iglesia Bautista Independiente		
Iglesia Cristiana del Norte		Nacional
Iglesia Evangélica Cristiana		
Casa de Oración		Nacional
Iglesia Fundamental Trinitaria		
Misión Evangélica de Colombia		Nacional
Semillas de Cristo		Nacional
<p>CONFERENCIA EPISCOPAL DE COLOMBIA. <i>El ser y quehacer del movimiento ecuménico hoy en Colombia</i>. Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2005, pp. 23-24. BUCANA, Juana. <i>La Iglesia evangélica en Colombia: una historia</i>. Bogotá: Buena Semilla, 1995.</p>		

Anexo 9: Listado de organizaciones que eran parte de la CEDEC en 1963

1. Asambleas de Dios
2. Iglesia del Calvario
3. Alianza Cristiana y Misionera
4. Iglesia Presbiteriana Cumberland
5. Unión Evangélica de Suramérica
6. Unión Misionera Evangélica
7. Iglesia Evangélica de Suramérica
8. Unión Misionera Evangélica
9. Iglesia Evangélica Independiente de Villa Rica
10. Iglesia Cristiana Evangélica de Cúcuta
11. Iglesia Cuadrangular
12. Misión Latinoamericana
13. Iglesia Menonita
14. Misión Indígena Suramericana
15. Sínodo de la Iglesia Presbiteriana de Colombia
16. Misión Metodista Wesleyana
17. Cruzada de Evangelización Mundial

Fuente: CONFERENCIA EPISCOPAL DE COLOMBIA. *El ser y quehacer del movimiento ecuménico hoy en Colombia*. Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2005, p. 24.

Anexo 10: Listado de las organizaciones que eran parte de la CEDEC en 1979

Denominaciones

- Alianza Cristiana Misionera
- Asamblea Evangélica Luz y Verdad
- Asambleas de Iglesias Cristianas
- Asociación Alianza Evangélica
- Asociación Bautista Evangélica de Colombia
- Asociación Cristiana en Acción
- Asociación de Hermanos Unidos de Colombia
- Asociación de Iglesias de los Hermanos Menonita
- Asociación de Iglesias Interamericanas
- Asociación Iglesias Evangélicas el Calvario
- Concilio de los Hermanos en Cristo
- Convención Bautista de Colombia
- Iglesia Alianza Cristiana Colombiana
- Iglesia Colombiana de los Hermanos
- Iglesia Cristiana Cuerpo de Cristo
- Iglesia Cristiana la Gran Comisión
- Iglesia de Dios
- Iglesia de Dios de la Profecía
- Iglesia de Dios Pentecostal Costa Norte
- Iglesia del Nazareno en Colombia
- Iglesia Episcopal de Colombia
- Iglesia Evangélica Menonita
- Iglesia Evangélica Wesleyana
- Iglesia Pentecostal Bethel
- Iglesia Presbiteriana Cumberland
- Iglesia Presbiteriana de Colombia
- Junta Misionera de los Hermanos
- Misión Buenas Nuevas de Colombia
- Misión de Pacto Evangélico
- Misión Panamericana de Colombia
- Misiones Cristianas por Fe
- Misiones Mundiales de Colombia
- Movimiento Misionero Mundial
- Sínodo Luterano de Colombia
- Tabernáculo de la Fe, Iglesia Cruzada Evangélica
- Unión Misionera Evangélica Colombiana

Asociaciones de iglesias
<ul style="list-style-type: none"> • Asociación de Iglesias Autónomas • Asociación de Iglesias Evangélicas de la Costa Norte de Colombia • Asociación Evangélica del Magdalena
Organizaciones para-eclesiásticas
<ul style="list-style-type: none"> • Alfalit de Colombia • Alianza Pro-evangelización del Niño • Asociación Cruzada de Literatura a Cada Hogar • Federación Colombiana de Ministerios Evangélicos • Futuro Juvenil • Seminario Bíblico de Colombia • Sepal de Colombia • Sociedad Bíblica de Colombia • Visión Mundial
<p>Fuente: CONFEDERACIÓN EVANGÉLICA DE COLOMBIA. <i>El pueblo evangélico de Colombia</i>, Bogotá: Edición Nuevo Mundo, 1979, pp. 14-15.</p>

Anexo 11: La población colombiana entre 1938-1993

Año	Población	Crecimiento anual %	Natalidad %	Mortalidad %
1938	8.701.800	2.2	38.3	25.1
1951	11.548.200	3.3	43.0	22.1
1964	17.484.508	2.7	44.2	14.0
1973	22.862.118	2.1	36.0	10.1
1985	29.481.100	1.8	27.5	8.1
1993	37.664.700		24.2	7.0

La tasa de crecimiento corresponde al período siguiente. Es decir, la de 1938 corresponde al período 1938-1951. Fuente: Censos de la población en: PALACIOS, Marco y SAFFORD, Frank. *Colombia país fragmentado, sociedad dividida*. Bogotá: Norma, 2007, p. 553.

Anexo 12: Distribución de católicos y protestantes en América Latina en 1960

CATÓLICOS Y PROTESTANTES EN AMERICA LATINA								
(Estimado hasta 1960)								
Área y país	Población	Comunidad Católica Romana	%	Comunidad Protestante	%	Membresía de Iglesias Protestantes	Clérigos católicos Romanos	Clérigos Protestantes
México	34.625.903	30.202.000	87.2	645145	1.9	230.562	6.290	911
América Central	11.543.084	9.694.000	84	383.445	3.3	128.055	1.351	1.451
Costa Rica	1.099.962	1.037.000	94.3	47.361	4.3	16.157	246	267
El Salvador	2.520.000	2.108.000	83.7	54.918	2.2	18.306	277	293
Guatemala	3.546.000	3.091.000	87.2	106.884	3	35.628	279	337
Honduras	1.887.000	1.553.000	82.3	28.593	1.5	9.401	159	209
Nicaragua	1.424.000	1.012.000	71.1	64.383	4.5	21.461	222	169
Panamá	1.066.122	893.000	83.8	81.306	7.6	27.102	171	176
Caribe	19.895.420	14.640.000	73.6	2.266.445	11.4	604.876	2.665	3447
Cuba	6.466.000	5.665.000	87.6	208.584	3.2	54.646	723	604
Guyana Británica y Honduras	628.156	129.000	20.5	244.485	38.9	48.897	89	253
Guyana Francesa e Indias	564.000	513.720	91.1	6.405	1.2	3.234	241	20
Haití	3.464.000	2.677.000	77.3	361.768	10.4	111.807	450	592
Indias Británicas Occidentales	3.140.000	635.000	20.2	1.198.705	38.2	309.880	323	1.237

Puerto Rico	2.349.544	2.110.000	89.8	161.713	6.9	51.266	412	444
República Dominicana	2.894.000	2.673.000	92.4	42.030	1.5	16.595	310	236
Surinam y Antillas Holandesas	440.000	187.000	42.5	42.755	9.7	8.551	117	61
Suramérica	24.729.000	23.559.000	95.3	147.486	0.6	46.800	6.354	1.175
Argentina	20.614.000	19.880.000	96.4	431.032	2.1	143.115	4.859	852
Bolivia	3.397.000	3.316.000	97.6	34.219	1	15.442	694	569
Brasil	68.000.000	58.399.000	86.5	5.289.426	7.8	1.763.142	10616	3566
Chile	7.465.000	6.477.000	86.8	803.140	10.8	275.553	2.350	510
Colombia	13.832.000	13.824.000	99.3	90.809	0.7	25.972	3.810	458
Ecuador	4.298.000	3.849.000	89.6	10.919	0.3	4.341	1.193	354
Paraguay	1.718.000	1.650.000	96	11.173	0.7	4.300	313	165
Perú	10.524.000	9.423.000	89.5	74210	0.7	28.044	1.740	618
Uruguay	2.700.000	2.517.000	93.2	42.7872	1.6	17.639	688	152
Venezuela	6.607.000	5.878.000	89	45.758	0.7	28.044	1.740	618
Total	205.130.407	180.278.000	87.9	10.128.493	4.9	3.257.538	37.920	13.416

Fuente: *Cristianity Today*, julio 19 de 1963, p. 8. Citado por: BASTIAN, Jean Pierre. *Historia del protestantismo en América Latina*. México: CUPSA, 1990, p. 214.

Anexo 13: Cálculo de factores de crecimiento evangélico en América Latina desde 1960 hasta 1985 con una extrapolación hasta el 2010

País	Porcentaje evangélico de la población total		Factor de crecimiento de 1960 a 1985	Porcentaje de población evangelizada extrapolado a 2010 ^(*)
	1960	1985	(n° de veces)	(porcentajes)
Argentina	1.63	4.69	2.9	13.6
Bolivia	1.27	6.51	5.1	33.2
Brasil	4.40	15.95	3.6	57.4
Chile	11.71	21.57	1.8	38.8
Colombia	0.39	2.43	6.2	15.1
Costa Rica	1.30	6.48	5.0	32.4
Cuba	2.41	2.11	0.9	1.9
Rep. Dominicana	1.73	5.17	3.0	15.5
Ecuador	0.48	2.75	5.7	15.7
El Salvador	2.45	12.78	5.2	66.5
Guatemala	2.81	18.92	6.7	126.8
Haití	6.09	14.18	2.3	32.6
Honduras	1.51	8.75	5.8	50.8
México	2.21	3.08	1.4	4.3
Nicaragua	2.26	6.32	2.8	17.7
Panamá	4.40	9.72	2.2	21.4
Paraguay	1.05	2.47	2.4	5.9
Perú	0.63	2.98	4.7	14.0
Puerto Rico	5.87	20.85	3.6	75.1
Uruguay	1.19	1.91	1.6	3.1
Venezuela	0.82	1.95	2.4	4.7

Fuentes: Las estadísticas en las primeras dos columnas son del Sr. y la Sra. P. J. Johnstone, International Research Office, WEC (Cruzada Evangelística Internacional), Gerrards Cross, Inglaterra, 15 de enero de 1988. Estas cifras están basadas en totales de membresías denominacionales tomadas de la *World Christian Encyclopedia* (Barret 1982) y de otras fuentes, pero incluye «cálculos de extrapolación» en los cuales falta información. Los totales de membresía de cada denominación han sido multiplicados por un factor, generalmente entre dos y tres dependiendo de la composición social del grupo, para contabilizar a los niños, neófitos, y otras personas no bautizadas que toman parte en la vida eclesial. Para más advertencias, véase Johnstone 1986: 498-499. Nota: «Evangélico» se refiere a protestantes teológicamente conservadores, no a todos los protestantes.

Tomado de: STOLL, David. *¿América Latina se vuelve protestante? Las políticas del crecimiento evangélico*. Quito: Abya-Yala, 1993, p. 397.

Anexo 14: Evolución del crecimiento de la población protestante en Colombia durante el siglo XX

Año	Población total estimada	Población estimada de protestantes	Porcentaje estimado de los protestantes
1912	5.072.604	150	0.003
1918	5.855.000	2.000	0.03
1928	7.851.000	3.000	0.04
1938	8.701.816	6.000	0.07
1951	11.548.172	35.000	0.3
1964	17.484.508	150.000	0.9
1973	22.915.229	300.000	1.3
1985	30.062.200	850.000	2.8
1990	32.978.170	1.056.250	3.2
1995	36.181.860	1.575.000	4.4
2000	39.397.200	2.106.853	5.3
<p>Fuentes: PROLADES [en línea]. Disponible en: <http://www.prolades.com/cra/regions/sam/col/colombia.pdf> (23 de enero de 2010).</p>			

Anexo 15: Ficha técnica y descriptores de la encuesta

Tipo de muestra:	Aleatoria.
Tamaño de la muestra:	Se seleccionaron 16.000 líneas telefónicas, de las cuales se encuestaron a 3.853 personas
Universo:	Hombres y mujeres mayores de 18 años residentes en Bogotá, Medellín, Cali, Barranquilla, Maicao, Bucaramanga, Barrancabermeja, Dabeiba, Chigorodó, Apartadó, Turbo, Mutatá, Necoclí, San Pedro de Urabá, Carepa, San Juan de Urabá
Fecha en que se realizó:	Entre el 10 de mayo y el 28 de agosto de 2010.
Margen de error calculado:	2.89% para fenómenos de ocurrencia superior al 50%.
Nivel de confianza:	95%
Técnica de recolección:	Telefónica.

Número de encuestas por municipio		
Municipio	Frecuencia	Porcentaje
Bogotá D.C.	1169	30.3
Medellín	720	18.7
Cali	609	15.8
Barranquilla	490	12.7
Bucaramanga	285	7.4
Barrancabermeja	237	6.2
Maicao	150	3.9
Dabeiba	37	1.0
Chigorodó	35	0.9
Apartadó	22	0.6
Turbo	20	0.5
Mutatá	20	0.5
Necoclí	20	0.5
San Pedro de Urabá	20	0.5
Carepa	14	0.4
San Juan de Urabá	5	0.1
Total	3853	100

Número de encuestas por región		
Ciudad / región	Frecuencia	Porcentaje
Bogotá D.C.	1169	30.3
Medellín	720	18.7
Barranquilla	490	12.7
Cali	609	15.8
Magdalena Medio	522	13.6
Urabá	193	5.0
Maicao	150	3.9
Total	3853	100

Número de encuestas por grupo etario		
Grupo etáreo	Frecuencia	Porcentaje
NS/NR	7	0.2
Jóvenes (18-25 años)	1397	36.3
Adultos jóvenes (26-40 años)	984	25.5
Adultos (41-60 años)	1192	30,9
Tercera edad (mayores de 60)	273	7.1
Total	3853	100

Número de encuestas por estrato socioeconómico		
Estrato socioeconómico de acuerdo a la ubicación y calidad de las vivienda	Frecuencia	Porcentaje
NS/NR	48	1.2
Estrato 1	503	13.1
Estrato 2	1370	35.6
Estrato 3	1399	36.3
Estrato 4	402	10.4
Estrato 5	98	2.5
Estrato 6	33	,9
Total	3853	100

Número de encuestas por nivel educativo		
Nivel educativo	Frecuencia	Porcentaje
NS/NR	19	0.5
Básica Primaria	459	11.9
Básica Secundaria	194	5.0
Educación Media	231	6.0
Bachiller Graduado	1135	29.5
Técnico	421	10.9
Tecnólogo	173	4.5
Pregrado	1103	28.6
Postgrado	113	2.9
Educación doctoral	5	0.1
Total	3853	100

Número de encuestas por estado civil		
Estado civil	Frecuencia	Porcentaje
NS/NR	5	0.1
Soltero	1808	46.9
Casado – Civil	248	6.4
Casado - Iglesia	983	25.5
Unión libre	500	13.0
Viudo	166	4.3
Separado / divorciado	142	3.7
Religioso	1	0.0
Total	3853	100

Anexo 16: Descripción de las ciudades en las que fue aplicada la encuesta

Ciudad	Descripción	Datos demográficos	Principales problemas
Bogotá D.C.	Ubicada en la cordillera de los Andes a una altitud de 2.630 metros sobre el nivel del mar. En tanto capital política, alberga los organismos de mayor jerarquía de la rama ejecutiva, legislativa y judicial. En el plano económico se destaca como un importante centro financiero, comercial e industrial. Es la ciudad más poblada del país.	Cuenta con una población de 6.840.116 habitantes, que se convierten en 7.881.156 en su área metropolitana. Alberga entre sus pobladores a representantes de todas las regiones y culturas nacionales.	Sus mayores problemas están relacionados con el desempleo y el subempleo que han aumentado como consecuencia del arribo de miles de desplazados por el conflicto armado. Los sectores marginados enfrentan graves problemas de exclusión e inseguridad.
Medellín	Ubicada al noroccidente del país, en el Valle de Aburrá sobre la cordillera central de los Andes, es la capital del departamento de Antioquia, y constituye la segunda ciudad del país en número de habitantes. Se caracteriza por tener una vocación industrial y cafetera. El sector industrial con mayor importancia es el textil y de confecciones que exporta productos hacia los mercados internacionales. En términos económicos, aporta más del 8% del PIB nacional.	Cuenta con una población de 2.223.078 habitantes, que se convierten en 3.312.165 si incluimos su área metropolitana.	Entre las grandes ciudades colombianas, Medellín es la que tiene los mayores problemas de seguridad y orden social asociados al narcotráfico, y a la presencia de grupos paramilitares, de la guerrilla y de bandas delincuenciales, todas éstas han prosperado en las últimas décadas en sus barrios marginales.
Cali	Capital del departamento de Valle del Cauca, está ubicada al sur occidente de Colombia, en una zona conectada con el puerto de Buenaventura sobre el pacífico por el occidente, y por el noreste con el municipio industrial de Yumbo. El comercio de Colombia con el Ecuador pasa por Cali gracias a la vía Panamericana. Es la ciudad más poblada del sur del país y la tercera en número de habitantes a nivel nacional.	Cuenta con 2.119.908 habitantes. Es la ciudad que cuenta con el mayor número de población afrodescendiente en el país.	El desempleo en Cali se ubica por encima del 13% y la tasa de subempleo es superior al 17%. Aunque en menor medida que Medellín, Cali enfrenta también serios problemas de inseguridad en sus sectores más deprimidos.
Barranquilla	Capital del departamento del Atlántico, está ubicada en la costa caribe, a la orilla del río Magdalena, al norte del país. A nivel económico tiene una gran importancia por su producción industrial y por su	Cuenta con 1.146.359 pobladores que se convierten en 1.694.675 si incluimos su área metropolitana.	La región del Atlántico tiene la tasa de analfabetismo más alta del país —11.7%—, y el mayor porcentaje de habitantes por fuera del sistema general de salud —20.1%—.

	condición de ciudad portuaria. Es la cuarta ciudad colombiana en número de habitantes.		Asimismo, tiene una de las brechas de desigualdad social más altas del país.
Bucaramanga	Capital del departamento de Santander, esta emplazada sobre la cordillera oriental en región limítrofe con el Magdalena Medio. La rodean los municipios de Piedecuesta, Floridablanca y Girón, que componen su área metropolitana. Las principales actividades económicas de Bucaramanga son el comercio, la industria del calzado y la confección. La actividad agropecuaria incluye la agricultura, la ganadería y la avicultura.	Cuenta con 716.512 habitantes, que llegan al 1.065.622 si incluimos su área metropolitana. El 96.9% de la población es mestiza o blanca, el 2.5% afrodescendiente y el 0.5% indígena.	
Barrancabermeja	Ubicada en el departamento de Santander a orillas del Río Magdalena es sede de la refinería de petróleo más importante de Colombia que pertenece a la empresa estatal ECOPEPETROL. La economía de la ciudad gira, por lo tanto, en torno a la industria petroquímica. Otras actividades económicas de relevancia son la operación portuaria, el transporte, la pesca, la ganadería, la agricultura y el comercio. En términos económicos, es la ciudad más importante del Magdalena Medio.	Cuenta con 300.058 habitantes, de los cuáles un 96.7% son mestizos y blancos, 3.1% afrodescendientes, y 0.1% indígenas.	Barrancabermeja ha vivido numerosas oleadas de violencia que resultan del conflicto existente entre diversos grupos al margen de la ley que se disputan el control de la zona, por lo cual son elevadas las cifras de violación al derecho internacional humanitario y recurrentes las amenazas, las desapariciones y el desplazamiento forzado. Sí bien, en el pasado los grupos insurgentes de las FARC y ELN fueron fuertes, desde finales de los años 1980 el paramilitarismo se ha consolidado como el grupo armado al margen de la ley con mayor influencia en la ciudad.
Maicao	Esta ubicada en el departamento de la Guajira, en la región del caribe colombiano, en la frontera con Venezuela. Gracias a su ubicación, su actividad económica principal es el intercambio comercial entre Colombia y Venezuela. Sus habitantes se ocupan también de la minería, dada la proximidad de la ciudad a la mina El Cerrejón —la más importante mina de carbón en	Tiene una población de 123.757 habitantes, de los cuales el 39.5% son indígenas, especialmente de la etnia Wayuu, el 16.8% son mulatos o afrodescendientes, y el 42.1% blancos o mestizos.	Maicao fue inicialmente un centro de contrabando donde se comercializaban mercancías provenientes de Curazao. Sin embargo, la políticas de apertura económica instauradas desde los años 1990, y el desplazamiento de las rutas de distribución de contrabando hacia Panamá, han producido un fuerte

	<p>Colombia—.</p> <p>Maicao es una de las pocas ciudades colombianas con una población representativa de musulmanes y con una mezquita dedicada al culto.</p>		<p>deterioro del comercio, a lo cual se ha sumado la drástica devaluación de la moneda venezolana. Todo esto ha generado un empobrecimiento general de la ciudad, además el departamento de la Guajira, pese a su riqueza minera, es uno de los más pobres del país.</p>
<p>Fuentes: DANE. Encuesta calidad de vida – Bogotá 2007 [en línea]. Disponible en: http://www.dane.gov.co/daneweb_V09/index.php?option=com_content&view=article&id=274&Itemid=66 ; DANE. Encuesta Nacional de Calidad de Vida 2008 [en línea]. Disponible en: http://www.dane.gov.co/daneweb_V09/index.php?option=com_content&view=article&id=487&Itemid=66 ; DANE. Principales indicadores del mercado laboral. Boletín de prensa: mayo 31 de 2010 [en línea]. Disponible en: http://www.dane.gov.co/files/investigaciones/boletines/ech/ech/bol_ech_abr10.pdf ; http://maicao-laguajira.gov.co/nuestromunicipio.shtml?apc=m111--&m=[] ; www.minambiente.gov.co/.../PLAN_DE_DESARROLLO_2008-2011_VERSION_4.doc ; www.bucaramanga.gov.co ; www.derechoshumann.gov.co/observatorio ; www.barrancabermeja.gov.co (10 de octubre de 2010).</p>			

Anexo 17: Cuestionario de la encuesta

- **¿Cuántos años cumplidos tienen?** _____
N/S N/R _____
- **¿Cuál es el estrato de la vivienda donde vive?**
 - 1 _____
 - 2 _____
 - 3 _____
 - 4 _____
 - 5 _____
 - 6 _____
 - 0. N/S N/R _____
- **¿Cuál es su nivel educativo?**
 - 1. Ninguno _____
 - 2. Primaria _____
 - 3. Bachillerato _____
 - 4. Técnico _____
 - 5. Universitario _____
 - 6. Posgraduado _____
 - 0. N/S N/R _____
- **(Sexo) es usted:**
 - Hombre _____
 - Mujer _____
 - N/S N/R _____
- **De acuerdo a su práctica religiosa usted se considera:**
 - Creyente practicante _____

- Creyente pero no practicante _____
- Ateo _____
- Agnóstico _____
- Otra / cual _____
- N/S N/R _____
- **¿De qué religión se considera?** _____
No sabe, no responde _____
 - **¿Es usted miembro de una iglesia o grupo religioso?**
Sí _____
No _____
N/S N/R _____
 - **¿En su grupo religioso le sugieren votar por algún candidato o partido político?**
Si _____
En ocasiones _____
No _____
N/S N/R _____
 - **Según su percepción ¿los miembros de su grupo religioso comparten las orientaciones políticas de su pastor o líder?**
Todos _____
La mayoría _____
Algunos _____
Ninguno _____
N/S N/R _____
 - **¿Con qué frecuencia asiste usted a servicios religiosos?**
5. Por lo menos una vez por semana _____
4. Por lo menos una vez al mes _____
3. De vez en cuando _____
2. Sólo en ceremonias especiales (bautismos, matrimonios... etc.) _____
1. Nunca _____
0. N/S N/R _____
 - **¿Cree usted en la reencarnación?**
Sí _____
No _____
N/S N/R _____
 - **¿Practica habitualmente yoga?**
Sí _____
No _____
N/S N/R _____
 - **¿Practica habitualmente meditación trascendental?**
Sí _____
No _____
N/S N/R _____
 - **¿Consulta habitualmente el horóscopo?**
Sí _____
No _____
N/S N/R _____
 - **¿Tiene usted devoción por la virgen María?**

- Sí _____
- No _____
- N/S N/R _____
- **¿Tiene usted devoción por algún santo?**

Sí _____

No _____

N/S N/R _____
 - **¿Cree usted en la Santísima Trinidad?**

Sí _____

No _____

N/S N/R _____
 - **¿Cree usted en la teoría de la evolución de Darwin?**

Sí _____

No _____

N/S N/R _____
 - **¿Participa en alguna práctica religiosa a través de los medios masivos de comunicación?**

Sí _____

No _____

N/S N/R _____
 - **¿A través de cuál medio? (Puede elegir más de uno)**

Televisión _____

Radio _____

Internet _____

Periódicos o revistas _____

Otro _____

N/S N/R _____
 - **¿Que tan importante es la religión en su vida?**

Muy importante _____

Importante _____

Poco importante _____

No es importante _____

N/S N/R _____
 - **¿Se ha cambiado usted de religión?**

Sí _____

No _____

N/S N/R _____
 - **Cuál fue su religión anterior? _____**

N/S N/R _____
 - **¿Ha considerado la posibilidad de cambiar de religión? (o de empezar a practicar una religión en el caso de los ateos y agnósticos)**

Sí _____

No _____

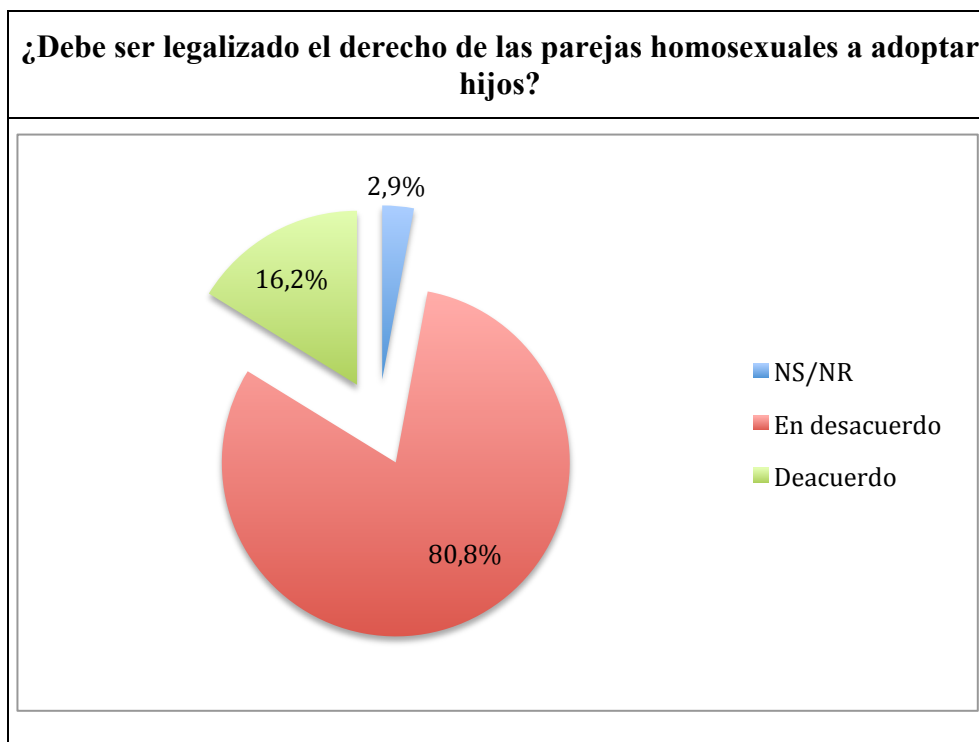
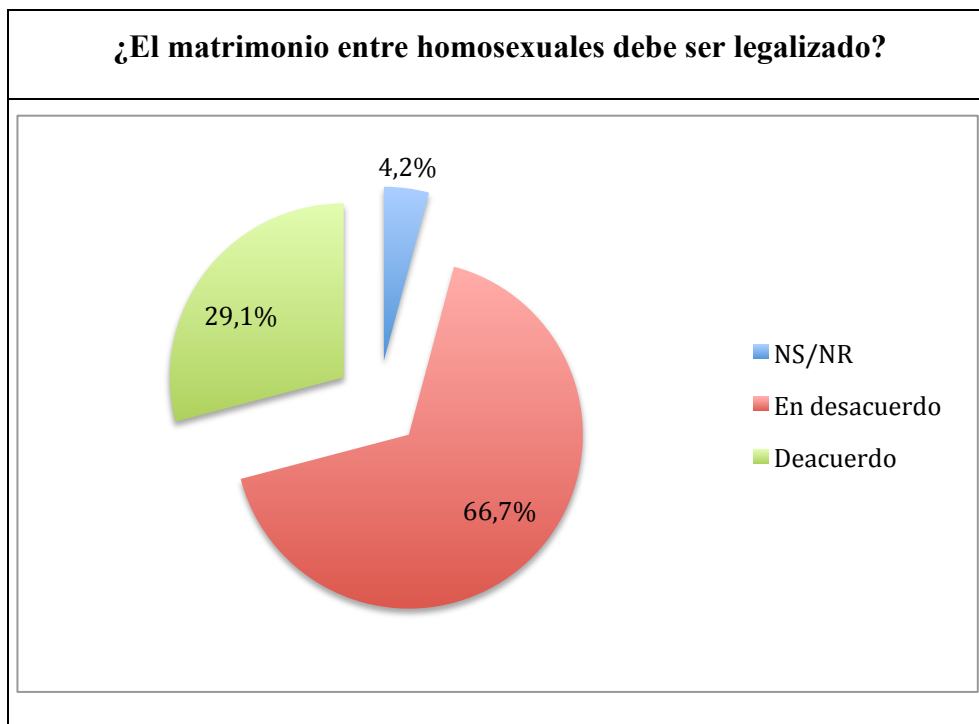
N/S N/R _____
 - **¿A cuál religión se cambiaría? (o le gustaría empezar a practicar) _____**

N/S N/R _____
 - **¿Se ha sentido discriminado por causa de sus creencias religiosas? (o de su posición frente a la religión en el caso de ateos y agnósticos)**

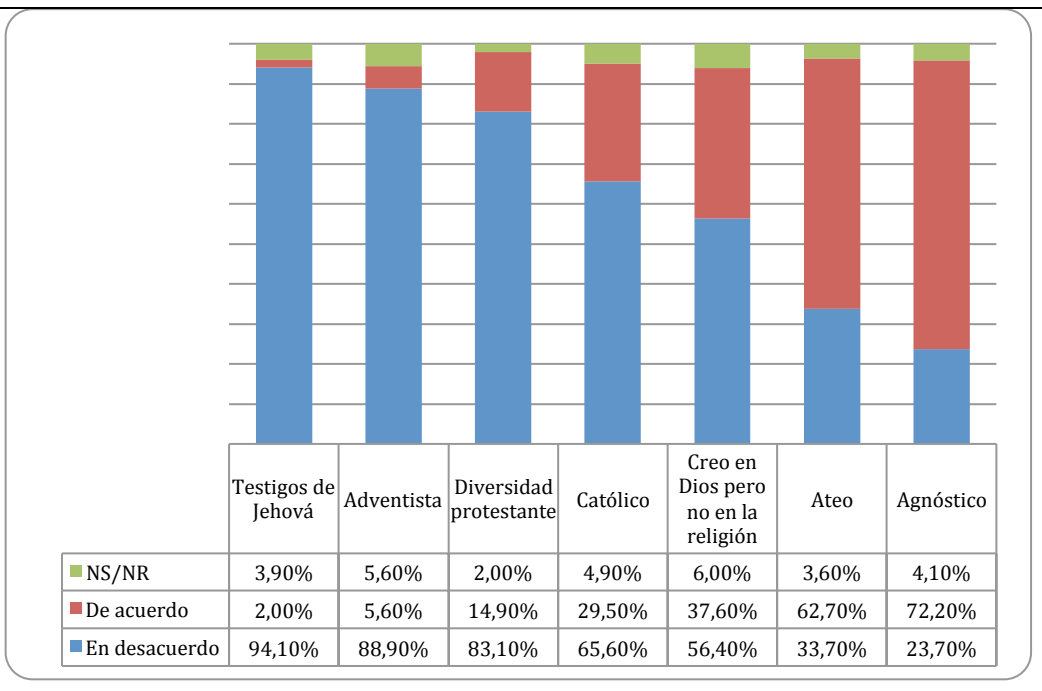
Frecuentemente _____

- A veces _____
- Nunca _____
- N/S N/R _____
- **De acuerdo a su posición política usted se considera de**
 - Izquierda _____
 - Derecha _____
 - Centro _____
 - Otra/ cual _____
 - N/S N/R _____
 - **Con qué frecuencia vota usted en las elecciones**
 - Siempre _____
 - A veces _____
 - Casi nunca _____
 - Nunca _____
 - N/S N/R _____
 - **¿Simpatiza o milita usted con un partido político?**
 - Sí _____
 - No _____
 - N/S N/R _____
 - **¿Con cuál partido?**
 - Partido de la U _____
 - Conservador _____
 - Liberal _____
 - Polo Democrático _____
 - PIN _____
 - Cambio Radical _____
 - Partido Verde _____
 - MIRA _____
 - Otro/Cuál _____
 - N/S N/R _____
 - **¿Está usted de acuerdo con que se legalice el matrimonio entre personas del mismo sexo?**
 - De acuerdo _____
 - En desacuerdo _____
 - N/S N/R _____
 - **¿Está usted de acuerdo con que se legalice la adopción de hijos por parte de las parejas homosexuales?**
 - De acuerdo _____
 - En desacuerdo _____
 - No sabe, no responde _____
 - **¿Está usted de acuerdo con la legalización del aborto?**
 - De acuerdo _____
 - En desacuerdo _____
 - No sabe, no responde _____

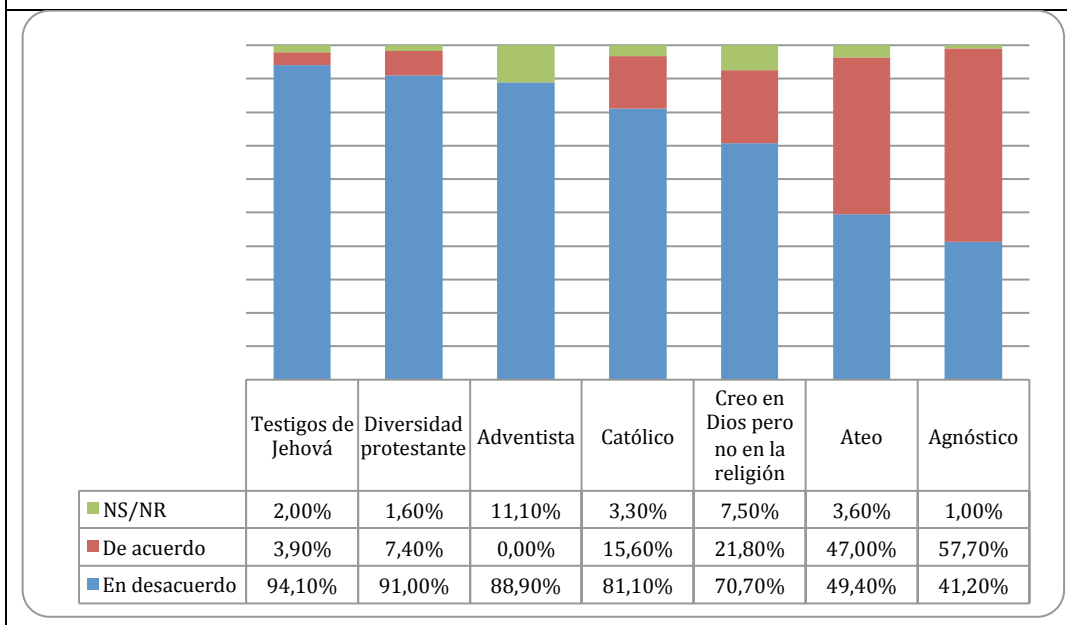
Anexo 18: Posición de los colombianos frente a la legalización del matrimonio entre homosexuales



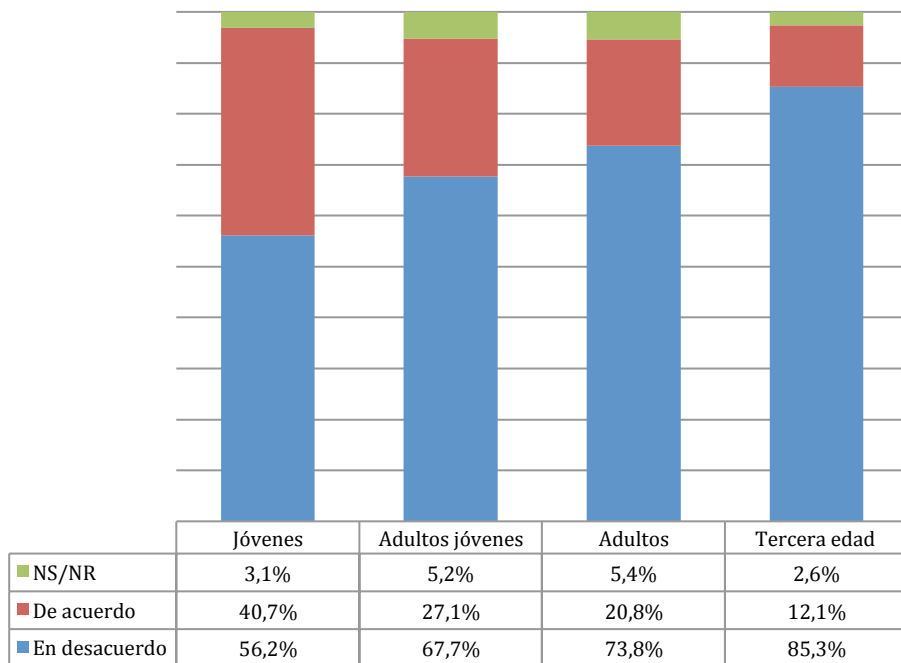
¿El matrimonio entre homosexuales debe ser legalizado? / distribución por filiación religiosa



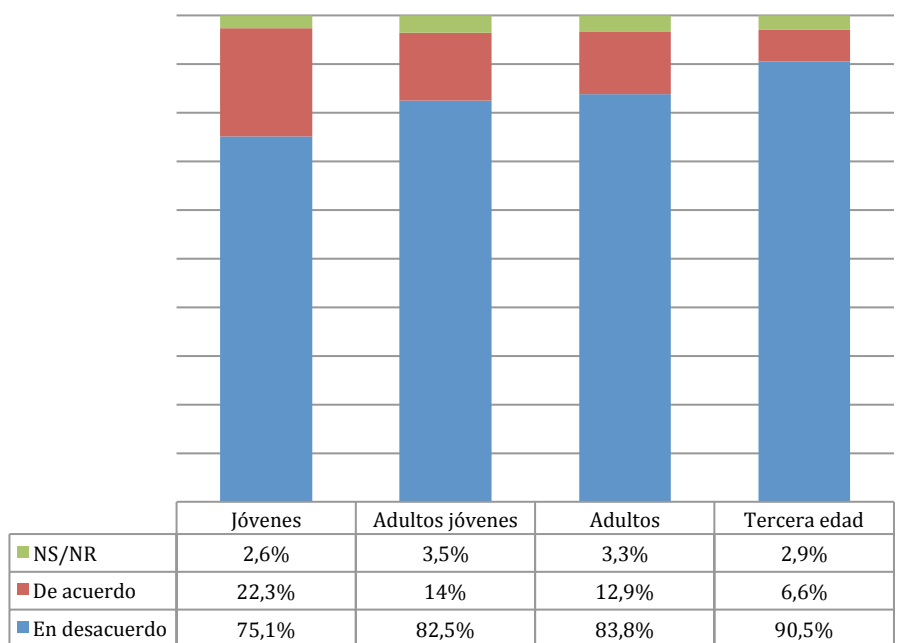
¿Debe ser legalizado el derecho de las parejas homosexuales a adoptar hijos? / distribución por filiación religiosa



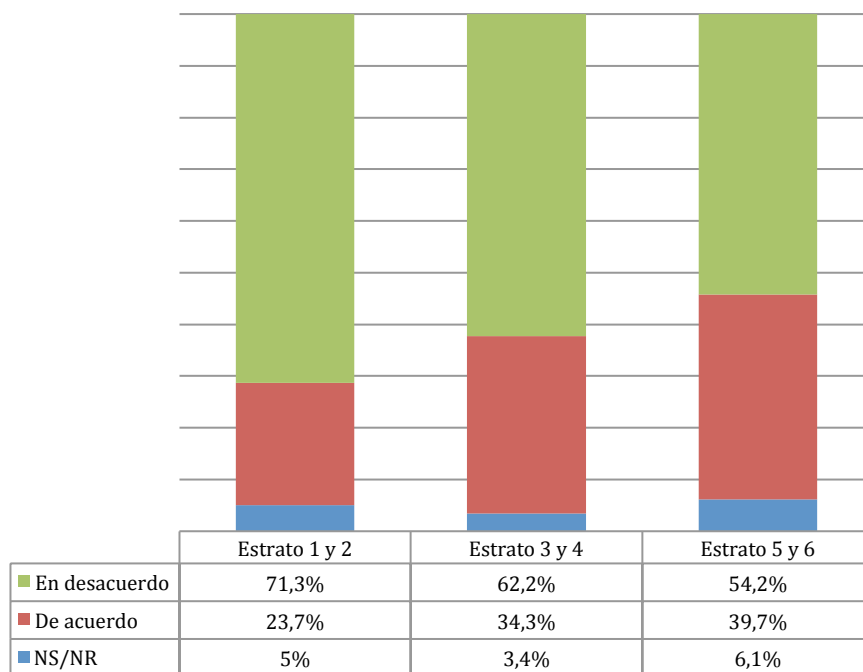
¿El matrimonio entre homosexuales debe ser legalizado? / distribución por edad



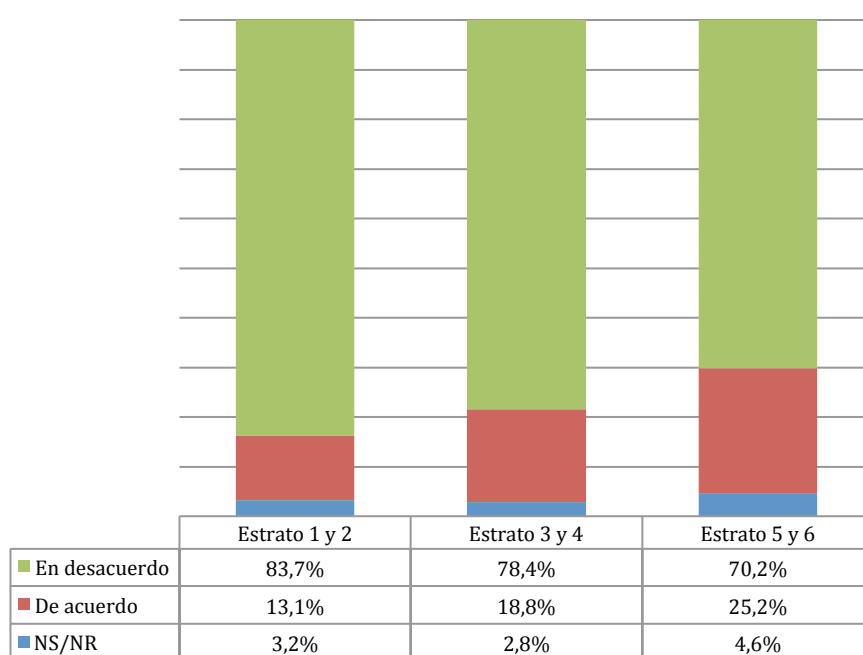
¿Debe ser legalizado el derecho de las parejas homosexuales a adoptar hijos? / distribución por edad



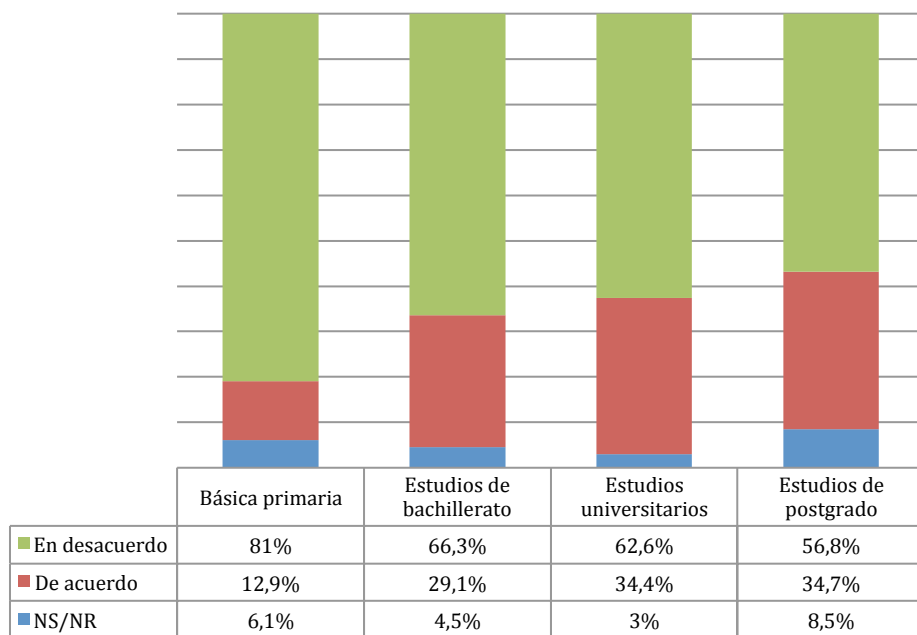
¿El matrimonio entre personas del mismo sexo debe ser legalizado? / distribución por estrato



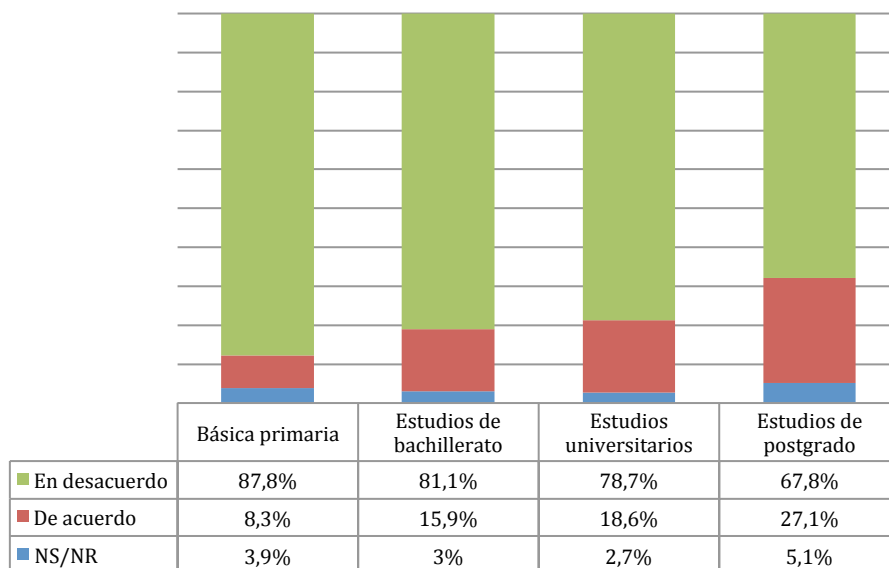
¿Debe ser legalizado el derecho de las parejas homosexuales a adoptar hijos? / distribución por estrato



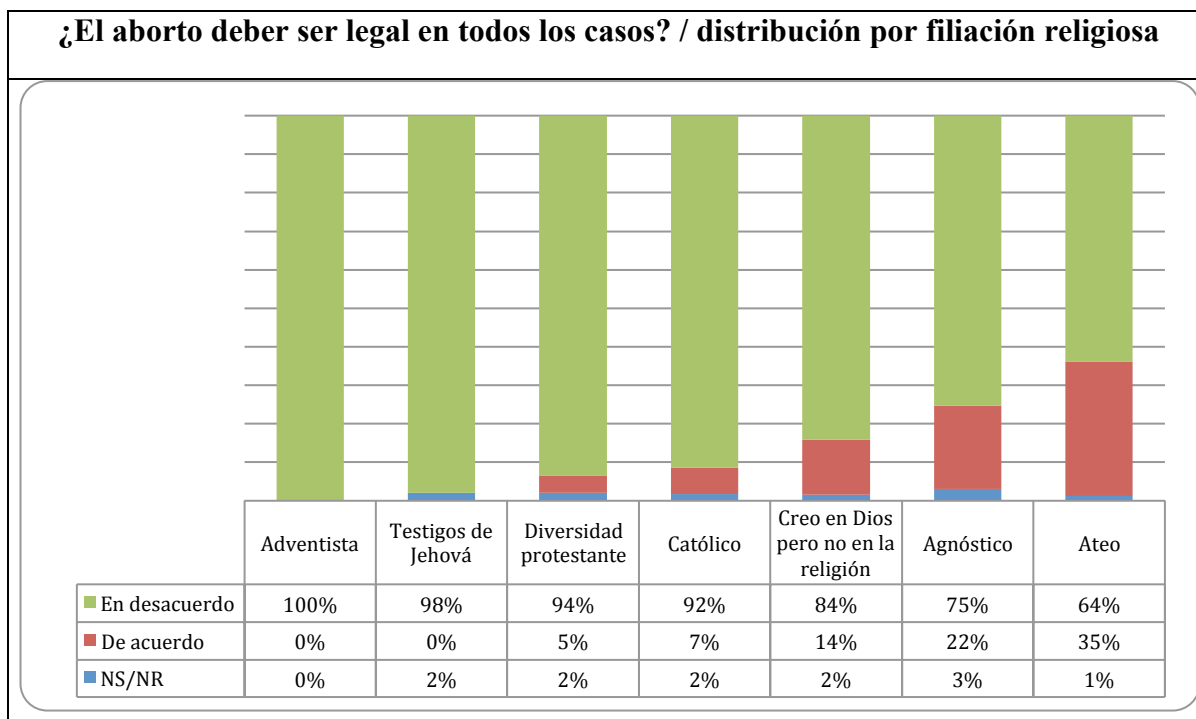
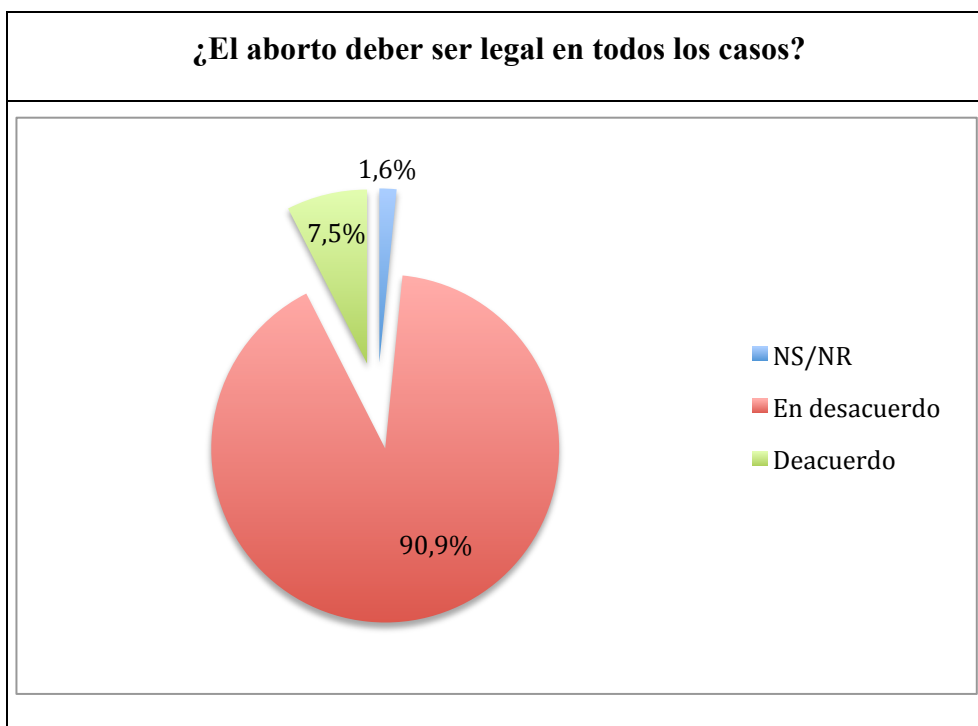
¿El matrimonio entre homosexuales debe ser legalizado? / distribución por nivel educativo



¿Debe ser legalizado el derecho de las parejas homosexuales a adoptar hijos? / distribución por nivel educativo



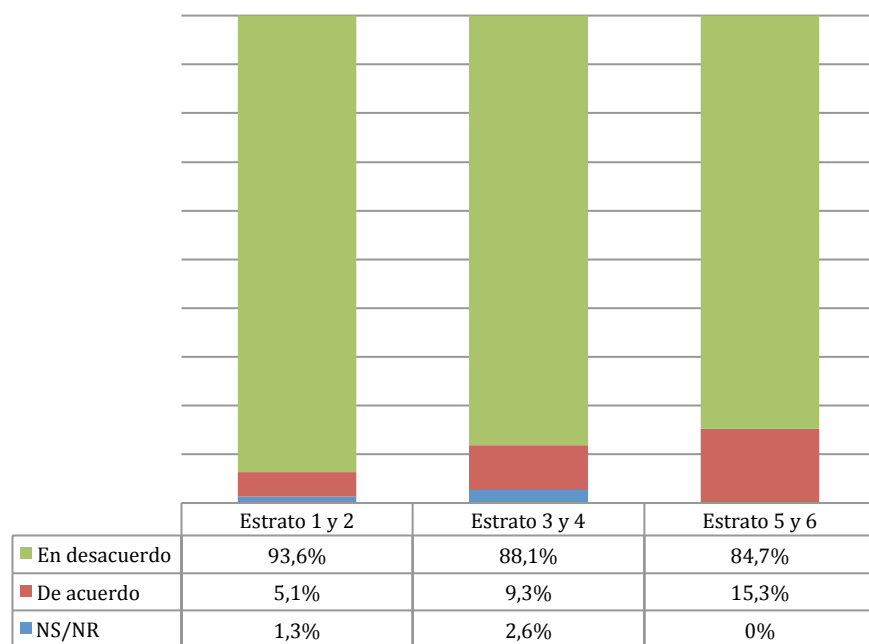
Anexo 19: Posición de los colombianos frente a la completa legalización del aborto



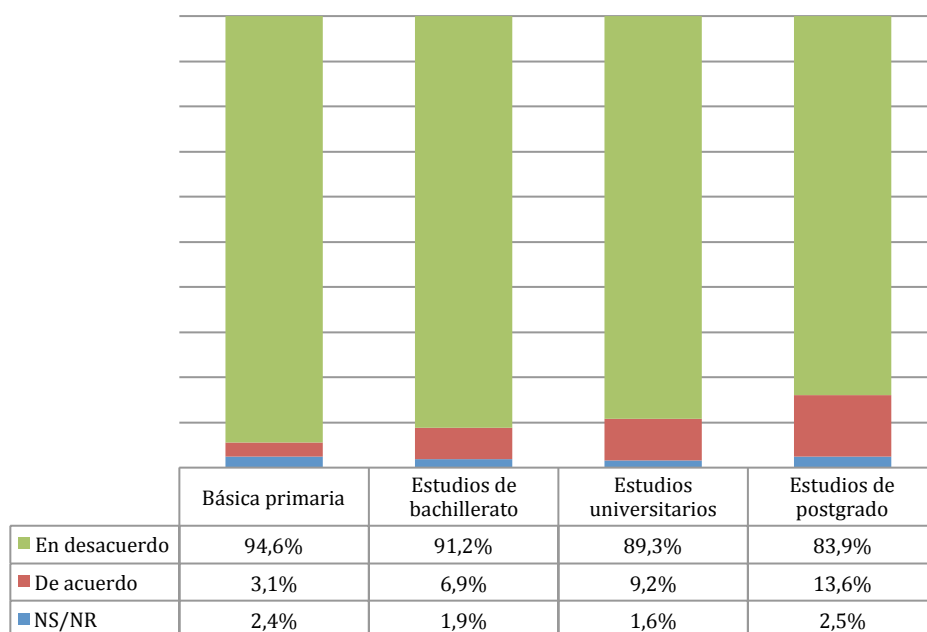
¿El aborto debe ser legal en todos los casos? / distribución por edad



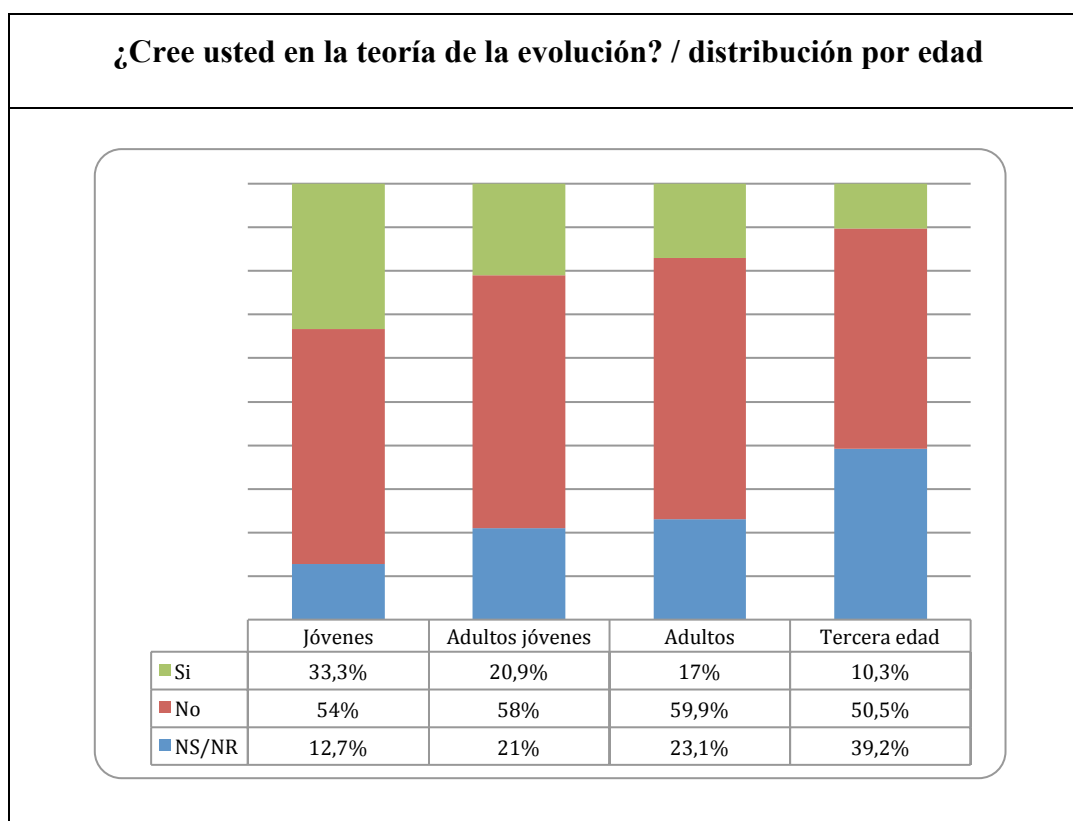
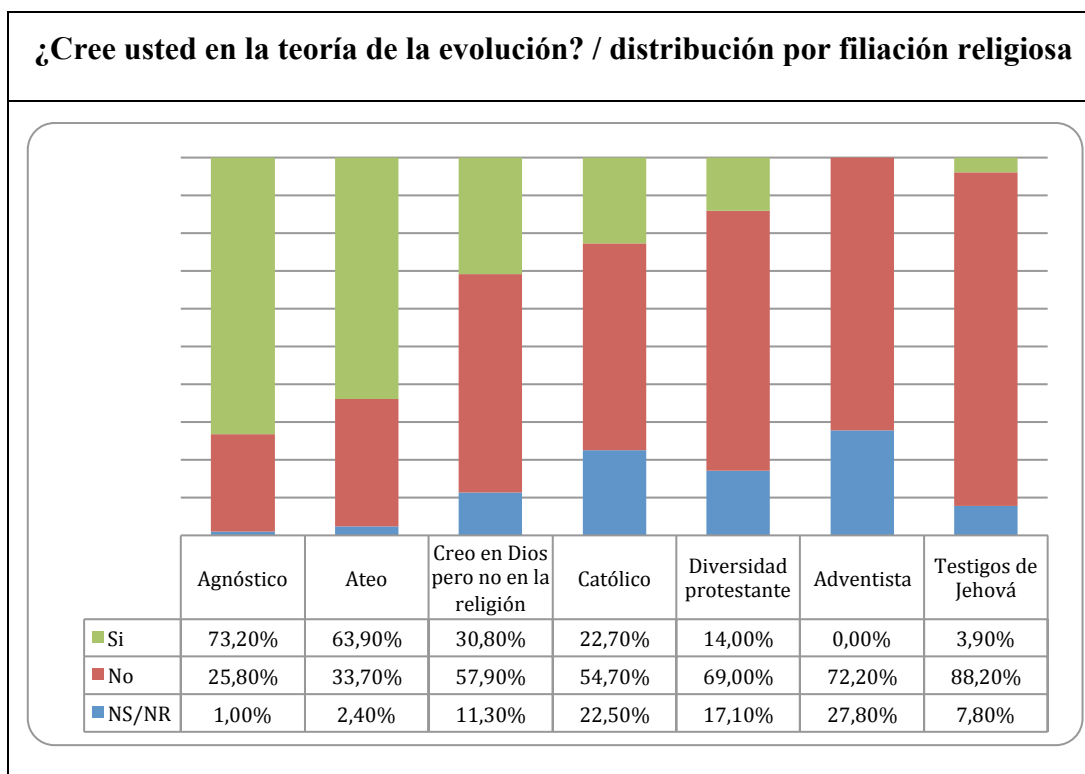
¿El aborto debe ser legal en todos los casos? / distribución por estrato



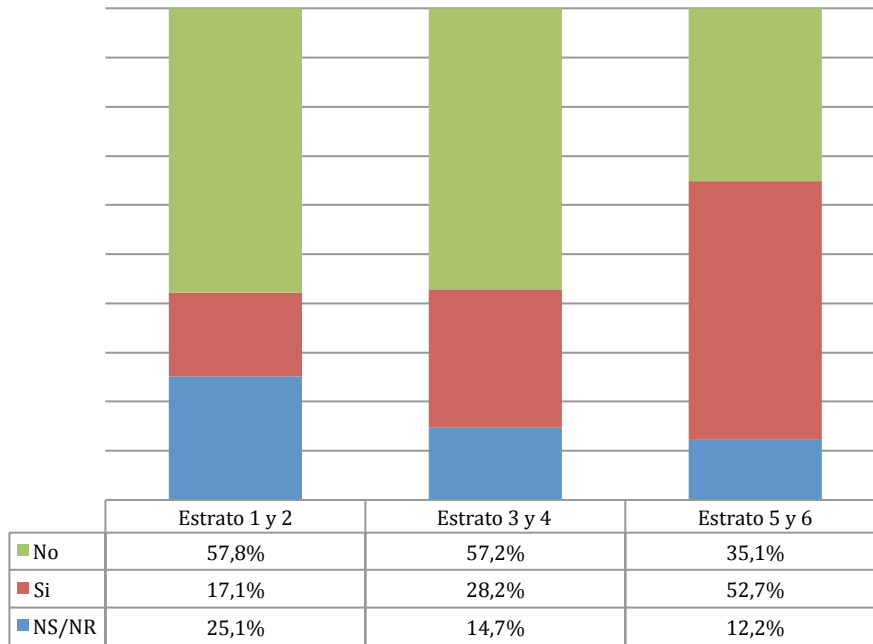
¿El aborto deber ser legal en todos los casos? / distribución por nivel educativo



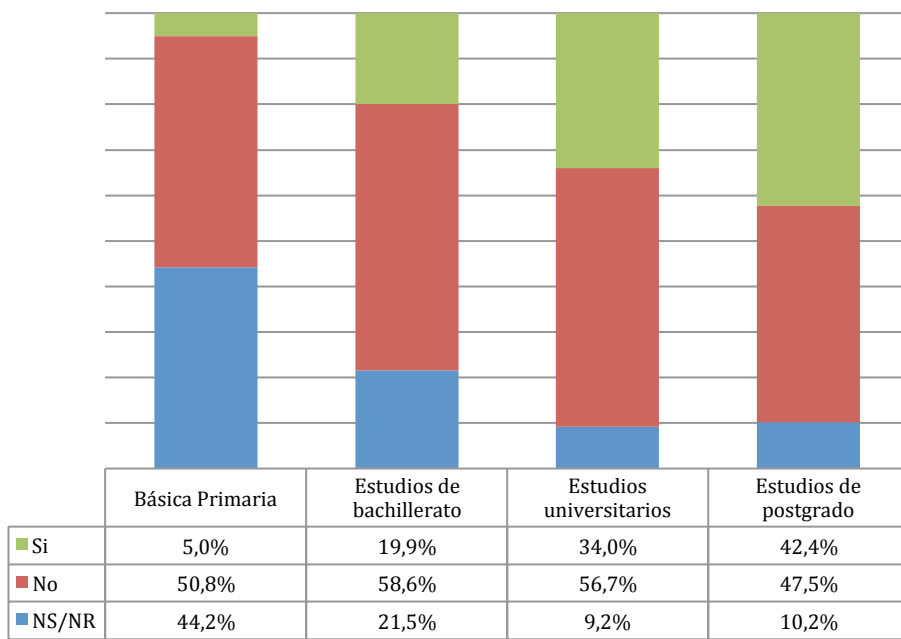
Anexo 20: Posición de los colombianos frente a la teoría de la evolución de Darwin



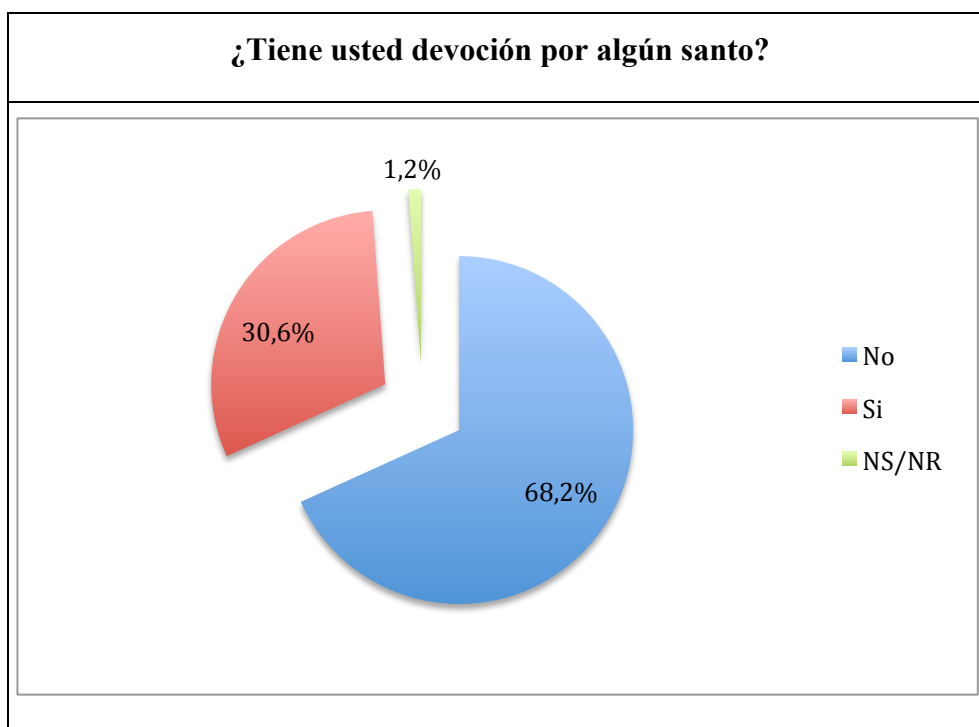
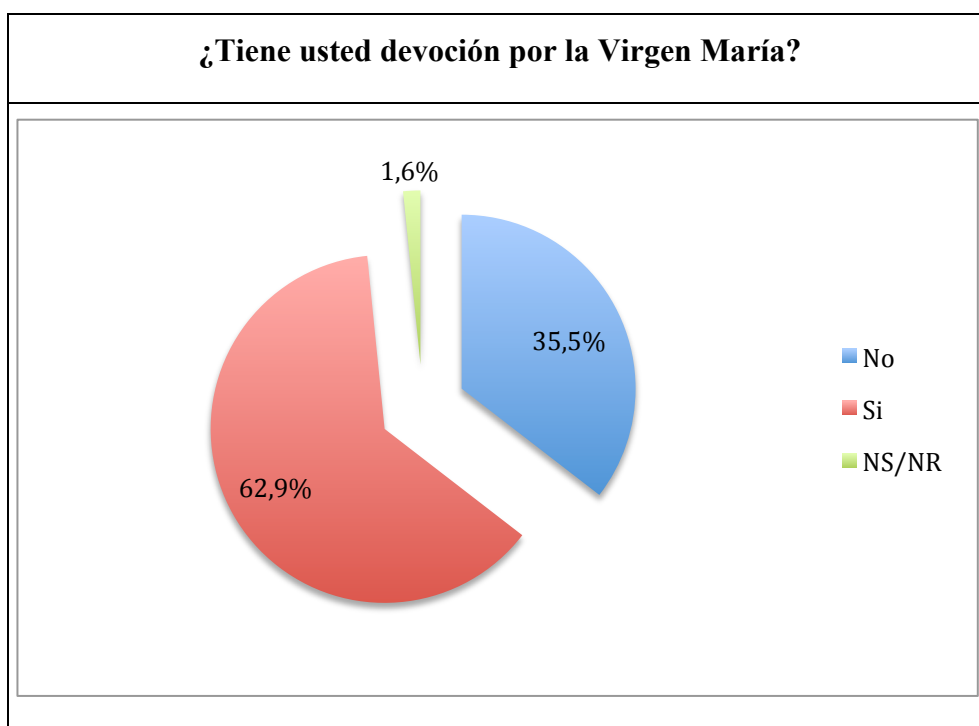
¿Cree usted en la teoría de la evolución? / distribución por estrato



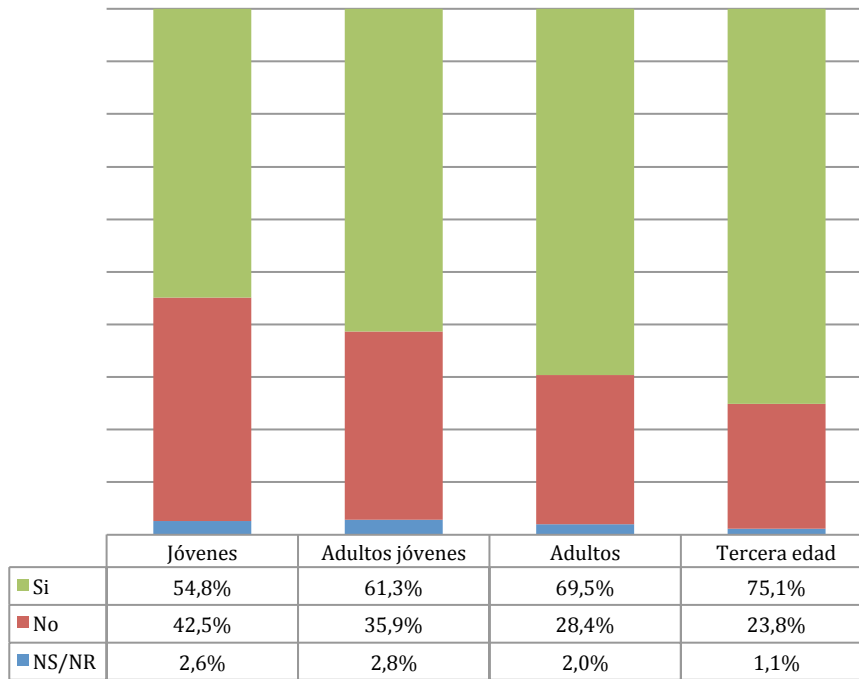
¿Cree usted en a teoría de la evolución? / distribución por nivel educativo



Anexo 21: Tendencias de los colombianos respecto a la veneración de vírgenes y santos



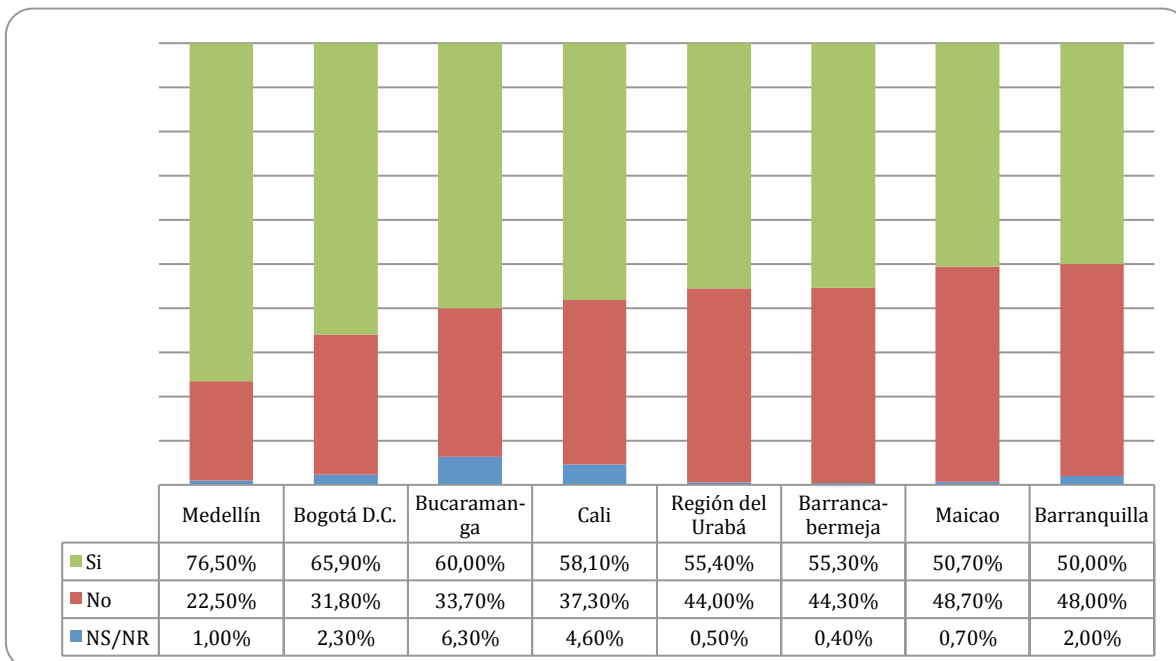
¿Tiene usted devoción por la Virgen María? / distribución por edad



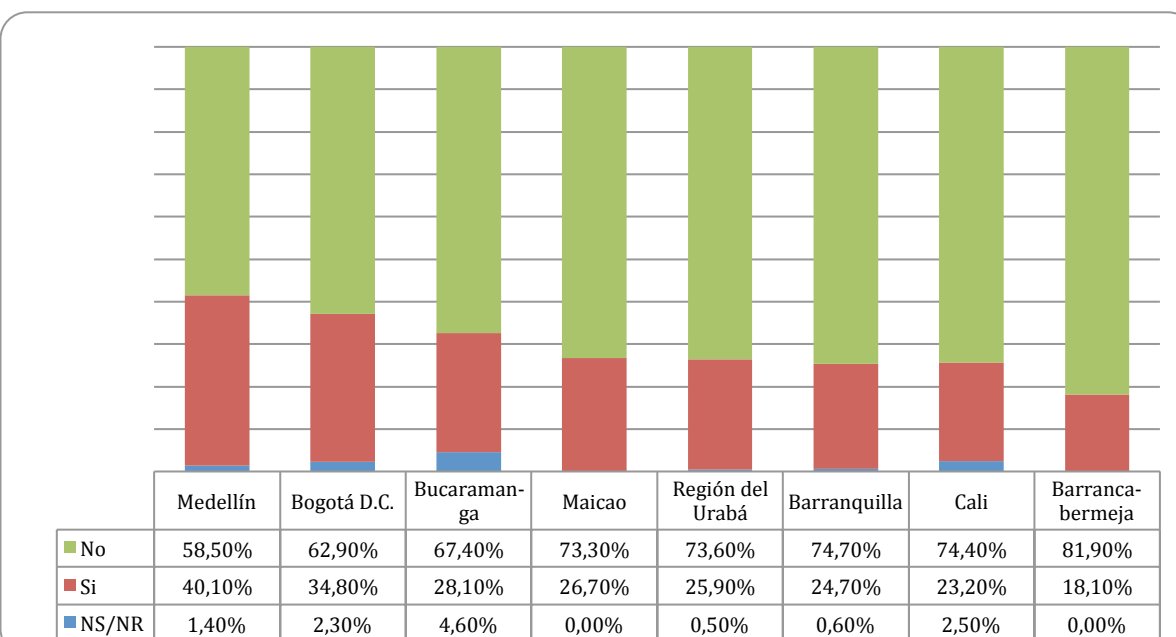
¿Tiene usted devoción por algún santo? / distribución por edad



¿Tiene usted devoción por la Virgen María? / distribución por ciudad o región

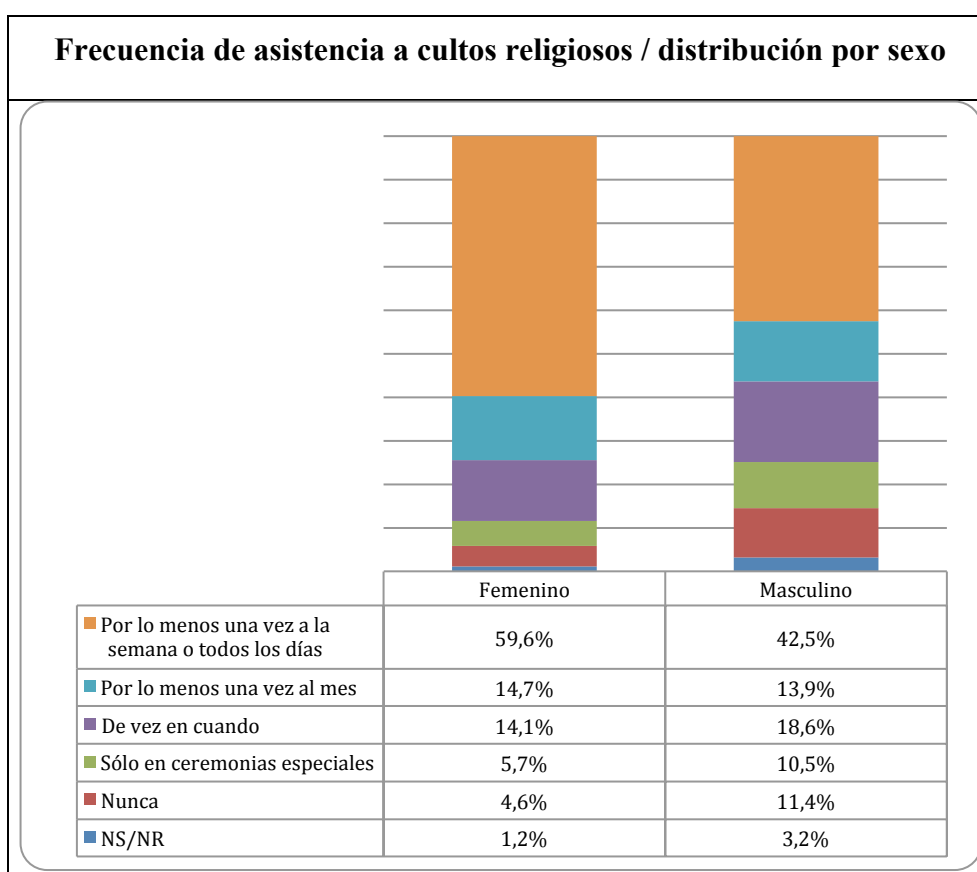
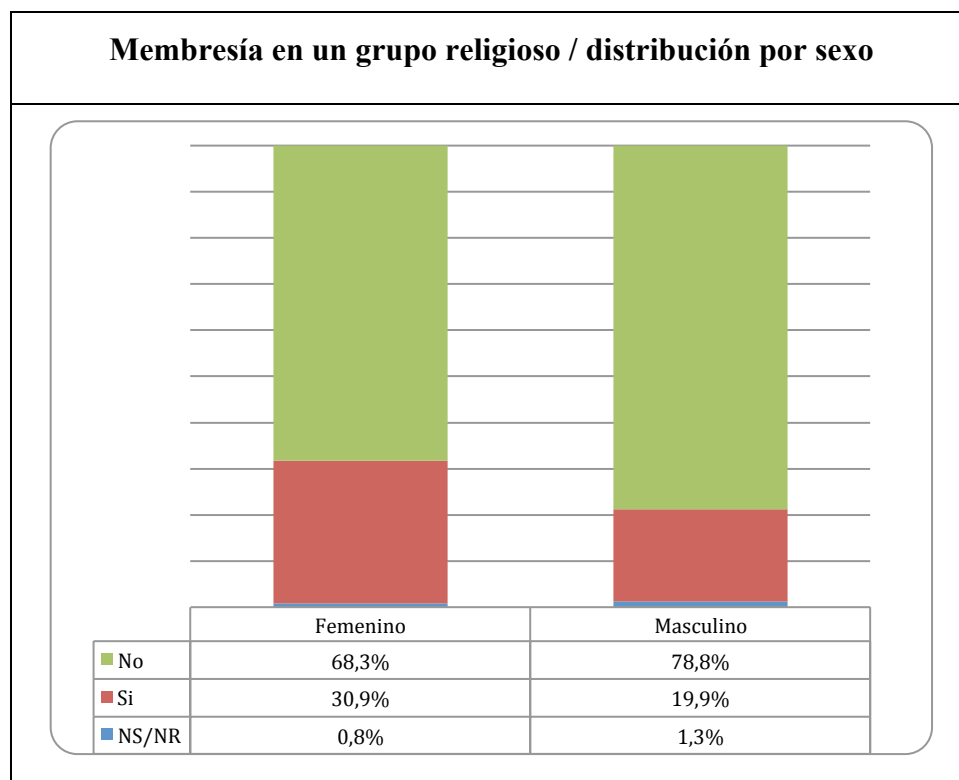


¿Tiene usted devoción por algún santo? / distribución por ciudad o región

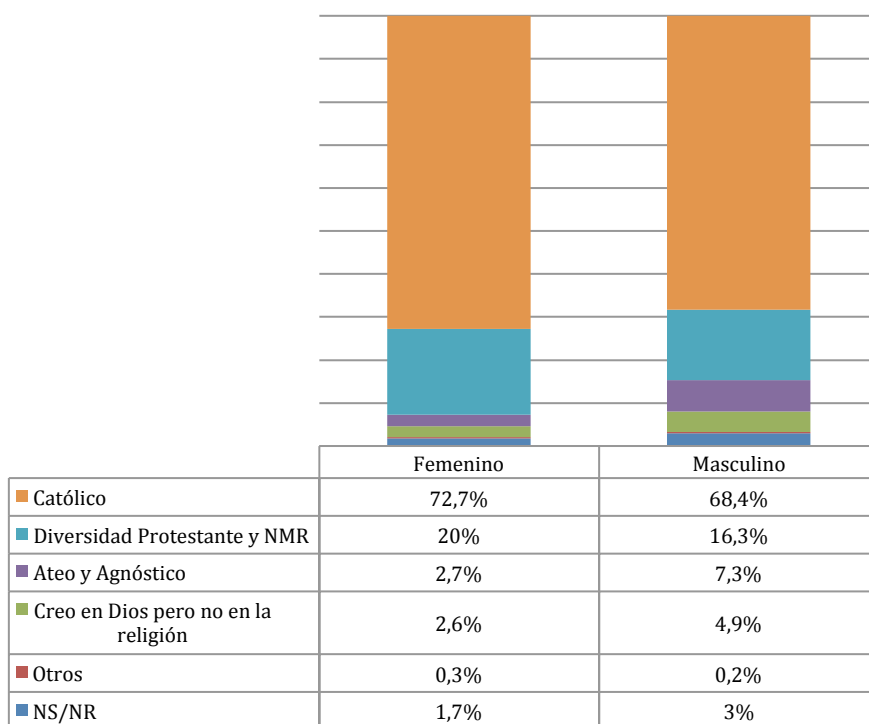


¿Cuál es el santo o virgen de su devoción?	Frecuencia
Señor de los Milagros	112
Divino Niño	107
Santa Marta	72
Virgen del Carmen	53
Sagrado Corazón de Jesús	45
San Miguel Arcángel	34
San José	24
Jesucristo	20
Ángel de la Guarda	16
Señor Caído de Monserrate	15
Virgen de Guadalupe	15
María Auxiliadora	15
Almas Benditas del Purgatorio	14
Espíritu Santo	14
San Judas Tadeo	14
Ángeles	13
San Antonio	13
San Gabriel Arcángel	11
San Gregorio	9
Santísima Trinidad	8
Santo <i>Ecce Homo</i>	7
Señor de la Misericordia	7
Virgen de Fátima	6
Jesús Misericordioso	4
San Juan Bosco (Don Bosco)	4
San Marcos de León	4
San Martín	4
San Rafael Arcángel	4
Santo Tomás de Aquino	4
La Milagrosa	4

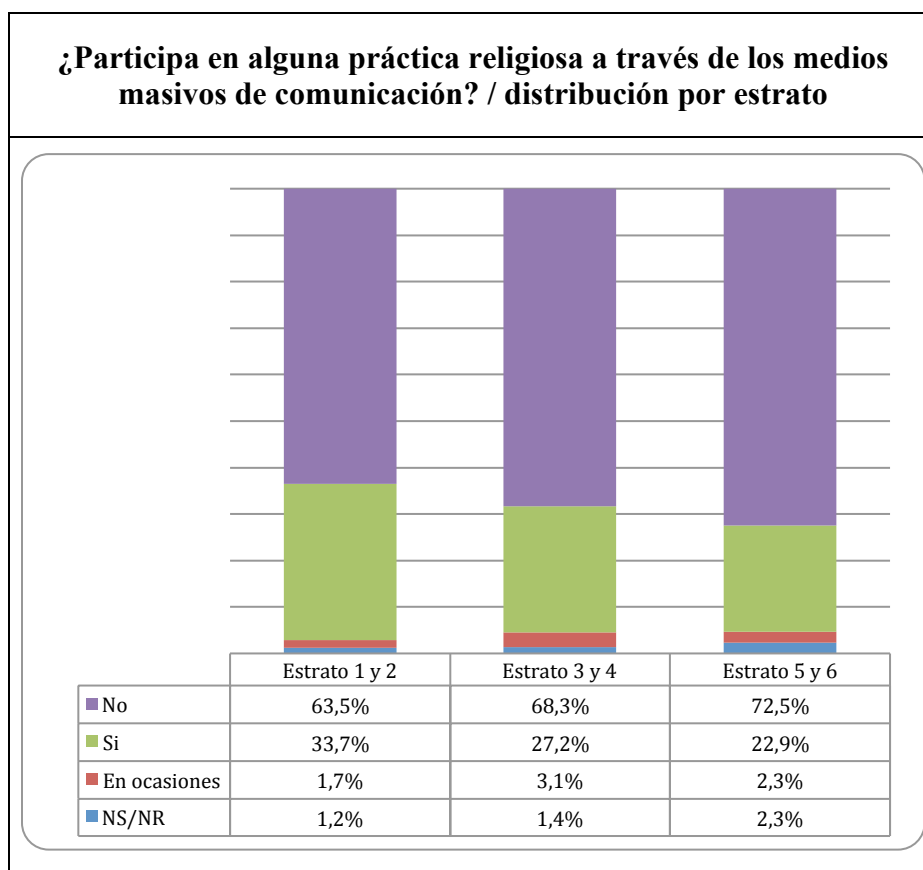
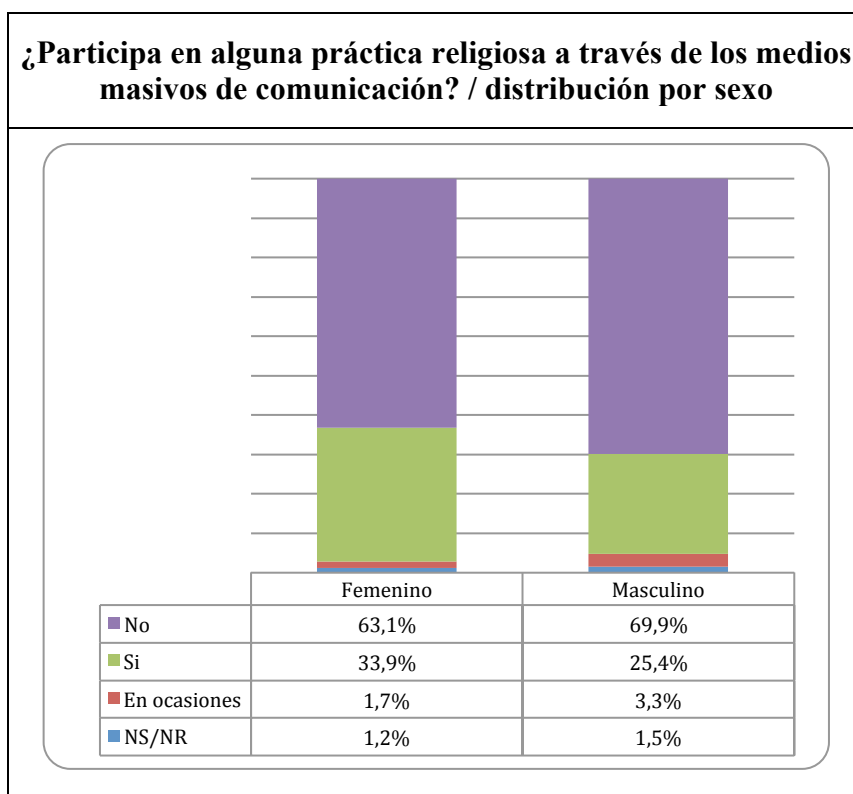
Anexo 22: Tendencias de la pluralización religiosa discriminadas por sexo



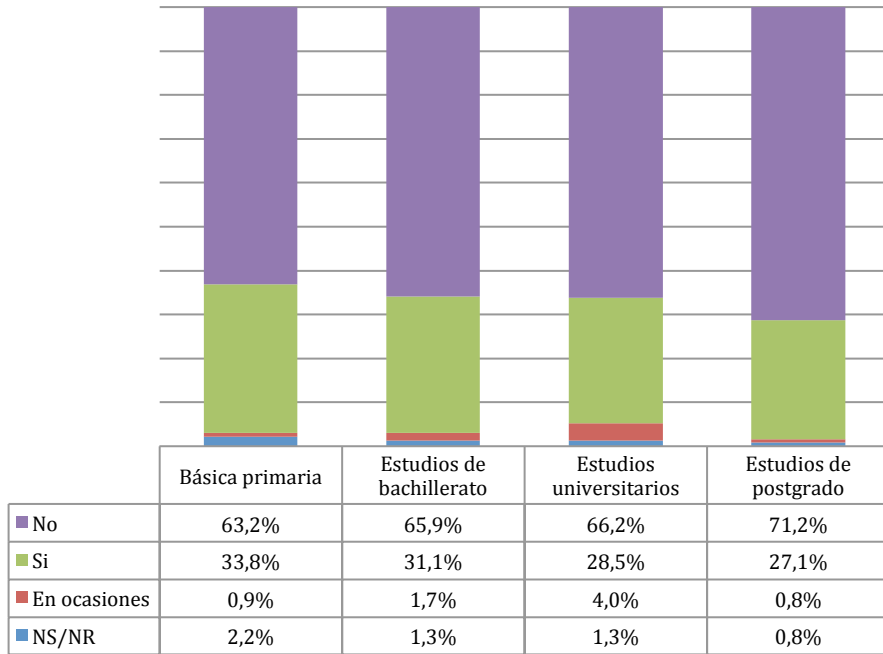
Filiación religiosa / distribución por sexo



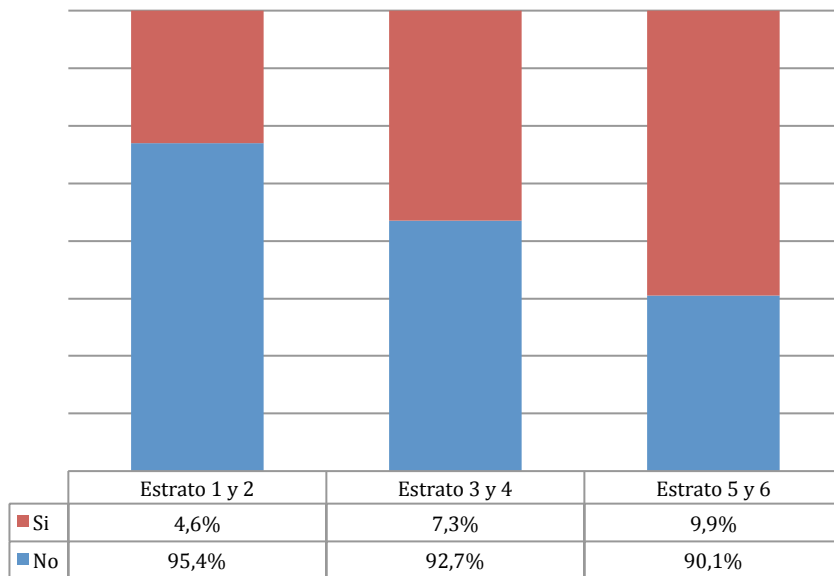
Anexo 23: Uso de los medios masivos de comunicación con propósitos religiosos



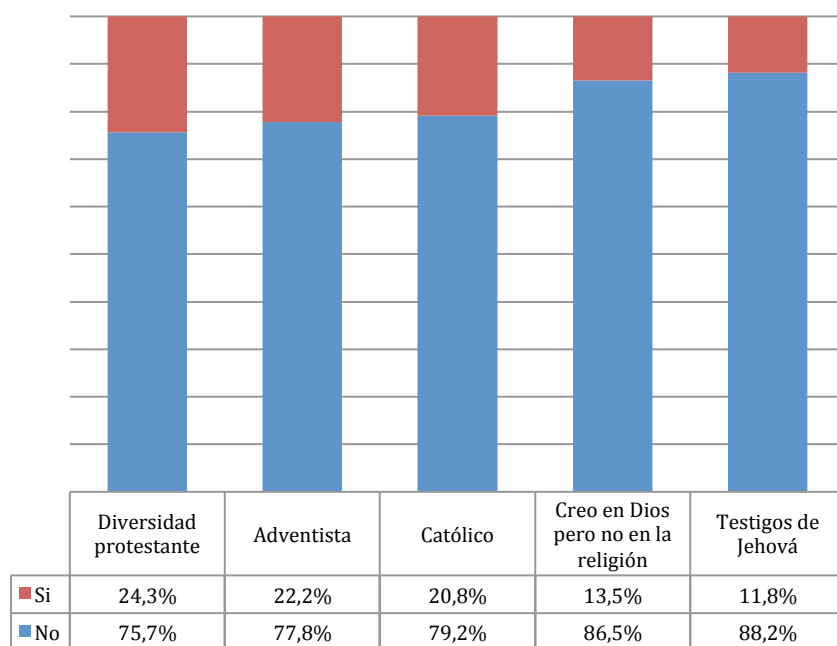
¿Participa en alguna práctica religiosa a través de los medios masivos de comunicación? / distribución por nivel educativo



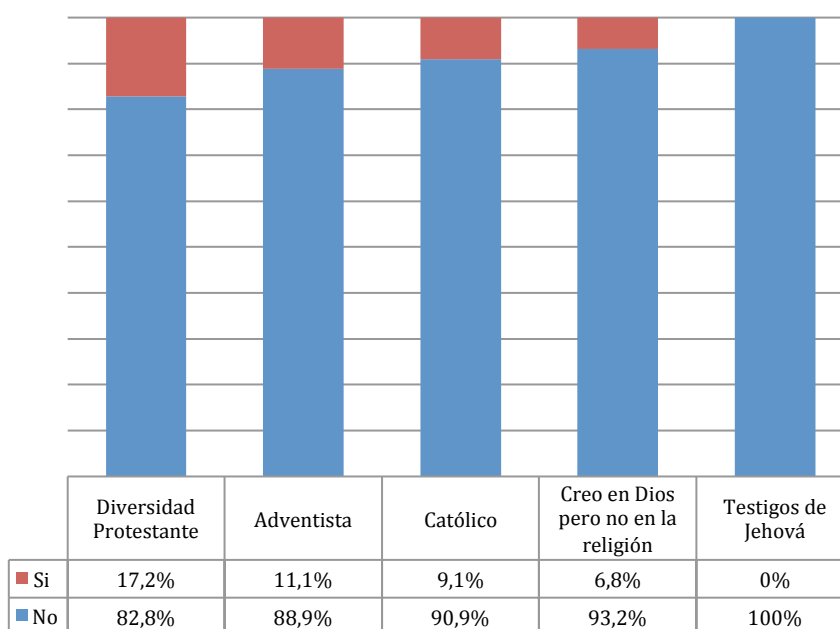
¿Recibe información o participa en alguna practica religiosa a través de la internet? / distribución por estrato



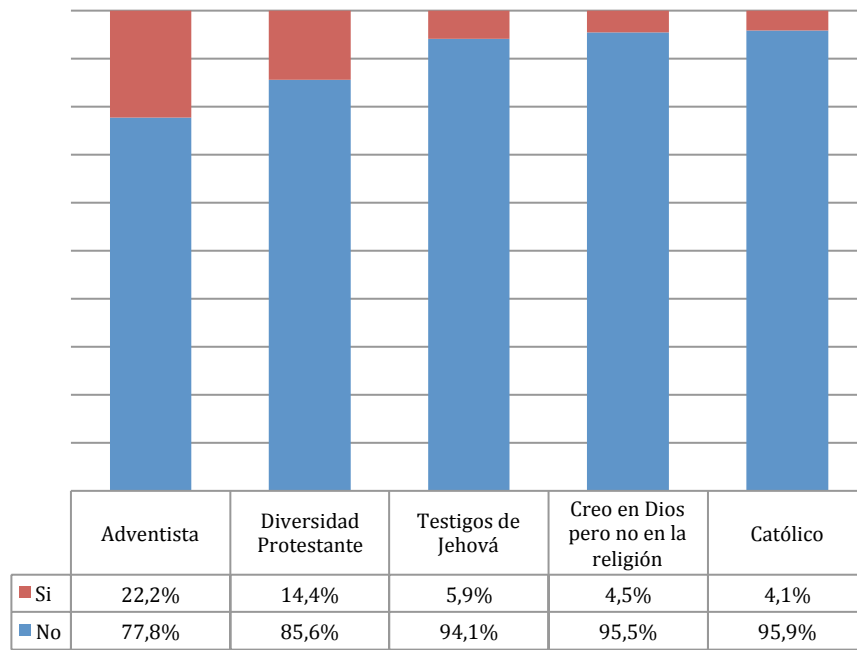
**¿Participa en alguna práctica religiosa a través de la televisión? /
distribución por filiación religiosa**



**¿Participa en alguna práctica religiosa a través de la radio? /
distribución por filiación religiosa**



¿Recibe información o participa en alguna practica religiosa a través de la internet?/ distribución por filiación religiosa



Anexo 24: Algunas órdenes religiosas católicas presentes en Colombia

Orden religiosa	Página web
Agustinas Misioneras	http://agustinasmisioneras.net/
Agustinos de la Asunción	http://asuncionistas.atspace.org/index.html
Agustinos Recoletos	http://www.agustinosrecoletos.com.co/
Benedictinos / Orden de San Benito	http://www.osb.org/index.html
Capuchinos - Hermanos Menores	http://www.db.ofmcap.org/
Carmelitas Descalzas	http://www.carmelitasdescalzos.com/
Carmelitas Misioneras	http://www.carmelitasmisioneras.org/
Compañía Misionera del Sagrado Corazón de Jesús	http://www.companiamisionera.org.pe/
Dominicas de la Presentación de la Santísima Virgen	http://www.dominicaspresentacion.com/
Dominicos - Orden de los Predicadores	http://www.opcolombia.org/
Escolapios	http://escolapios.org.co
Eudistas / Misioneros de Jesús y María	http://www.eudistes.org/castella.htm
Franciscanas Misioneras de María	http://www.fmme.es/es/
Franciscanos	http://www.franciscanos.org.co/
Fraternidad Misionera Verbum Dei	http://www.fmverbumdei.com/
Hermanas de la Caridad de Santa Ana	http://www.chcsa.org
Hermanas Maristas / Hermanas Misioneras de la Sociedad de María	http://www.diocesisdemonteria.org/comunidades.shtml?s=e&apc=i-----
Hermanas Misioneras de Santa Rosa de Lima	http://www.misionerassantarosadelima.org/
Hermanas Misioneras de Santa Teresita	http://www.misionerasteresitas.org/
Hermanos de La Salle / Hermanos de las Escuelas Cristianas / Lasallistas	http://www.lasalle.org.co/
Hermanos Maristas	http://www.maristasnorandina.org/
Hijas de Jesús	http://www.hijasdejesus.org/es/
Hijas de la Misericordia	http://hijasdelamisericordia.org/
Hijos de la Sagrada Familia	http://www.manyanet.org/
Jesuitas / Compañía de Jesús	http://www.jesuitas.org.co/
Legionarios de Cristo	http://www.legionariesofchrist.org/
Misioneras Claretianas	http://www.claretianasrmi.org/
Misioneras Cruzadas de la Iglesia	http://www.misionerascruzadasdelaiglesia.net/
Misioneras Hijas de la Sagrada Familia de Nazareth	http://www.nazaret.org/

Misioneras Seculares Combonianas	http://www.comunicacionessinfronteras.com/
Misioneras Siervas del Divino Espíritu	http://www.oocities.com/hermanasmisionerasde/
Misioneros Claretianos	http://www.claretianoscoloc.org/
Misioneros de la Consolata	http://www.consolataandina.org/
Misioneros de la Preciosa Sangre	http://www.cppscolombia.org/
Misioneros del Espíritu Santo	http://www.msps.org/
Misioneros del Sagrado Corazón	http://www.colombiamsc.org/
Misioneros del Verbo Divino	http://www.svdcolombia.org/
Misioneros Identes	http://www.idente.org/index.php?option=com_co
Misioneros Javerianos de Yarumal	http://www.yarumal.org/
Misioneros Oblatos de María Inmaculada	http://www.omicolombia.org/
Misioneros Pasionistas	http://www.passiochristi.org/
Montfortianos / Compañía de María	http://www.montfortianos.org/
Obra Don Guanela	http://www.guanelliani.org/index.jsp?lingua=ESP
Opus Dei	http://www.opusdei.org.co/
Paulinas / Hijas de San Pablo	http://www.paoline.org/
Redentoristas	http://www.redentoristasdecolombia.com/
Salecianos	http://www.misionessalesianas.org/
Scalabrinianas / Hermanas Misioneras de San Carlos Borromeo	http://www.scalabriniane.pcn.net/
Scalabrinianos / Misioneros de San Carlos	http://www.jsf.com.mx/colombia_migrante.php
Siervas del Plan de Dios	http://www.siervasdelplandedios.org/home/
Sociedad del Divino Salvador	http://www.salvatorianoscolombia.org/
Sociedad San Pablo	http://www.sanpablo.com.co/
Viatorianos / Clérigos de San Viator	http://viatoriano.tripod.com/col.htm

Anexo 25: Algunas universidades católicas en Colombia

Universidad	Sedes	Fecha de fundación	Página web
Universidad Santo Tomás (Dominicos)	Bogotá Bucaramanga Medellín Tunja Villavicencio	1580	http://www.usta.edu.co/
Pontificia Universidad Javeriana (Jesuitas)	Bogotá Cali	1623 suspendida en 1767 y restablecida en 1930	http://javeriana.edu.co
Universidad del Rosario	Bogotá	1653	http://www.urosario.edu.co/
Universidad de Buenaventura (Franciscanos)	Bogotá Medellín Cali Cartagena	1708 suspendida en 1861 y restablecida en 1961	http://www.usbbog.edu.co/
Instituto Técnico Central (Lasallistas)	Bogotá	1905	http://www.itc.edu.co/
Universidad Pontificia Bolivariana	Medellín Bucaramanga Montería Palmira Bogotá	1936	http://www.upb.edu.co/
Universidad Católica de Manizales (Congregación de las Hermanas de la Caridad Dominicanas de la Presentación de la Santísima Virgen)	Manizales	1954	http://www.ucm.edu.co/
Universidad de la Salle (Lasallistas)	Bogotá Medellín	1965	http://unisalle.lasalle.edu.co/
Universidad Mariana (Franciscanas de María Inmaculada)	Pasto	1967	http://www.umariana.edu.co/
Universidad Católica de Colombia	Bogotá	1970	http://www.ucatolica.edu.co
Universidad de la Sabana (Opus Dei)	Bogotá	1981	http://www.unisabana.edu.co/
Corporación Universitaria Lasallista	Caldas (Antioquia)	1982	http://www.lasallista.edu.co/
Corporación Universitaria Minuto de Dios (Eudistas)	Bogotá Bello (Antioquia) Soacha	1990	http://portal.uniminuto.edu/
Fundación Universitaria San Alfonso (Misioneros Redentoristas)	Bogotá	1998	http://www.fusa.edu.co/portal/
Fundación Universitaria Católica del Norte (Diócesis de Santa Rosa de Osos)	Santa Rosa de Osos (Antioquia)		http://www.ucn.edu.co
Fundación Universitaria Luis Amigó	Apartadó (Antioquia)		http://www.funlam.edu.co/

	Bogotá Manizales Montería		
Universidad Católica de Oriente	Medellín		http://www.uco.edu.co/
Fundación Universitaria Católica Lumen-Gentium (UNICATÓLICA)	Cali		http://unicatolicacali.blogspot.com/
Universidad Agustiniiana	Bogotá	2009	http://www.uniagustiniana.edu.co/portal/
<p>Fuentes: <http://www.usta.edu.co/>; <http://javeriana.edu.co/>; <http://www.urosario.edu.co/>; <http://www.usbbog.edu.co/>; <http://www.itc.edu.co/>; <http://www.upb.edu.co/>; <http://www.upb.edu.co/>; <http://www.ucm.edu.co/>; <http://unisalle.lasalle.edu.co/>; <http://www.ucatolica.edu.co/>; <http://www.unisabana.edu.co/>; <http://www.lasallista.edu.co/>; <http://portal.uniminuto.edu/>; <http://www.fusa.edu.co/portal/>; <http://www.ucn.edu.co/>; <http://www.funlam.edu.co/>; <http://www.uco.edu.co/>; <http://unicatolicacali.blogspot.com/>; <http://www.educacioncatolica.org/uniextrjcolombia.htm> (6 de enero de 2011).</p>			

Anexo 26: Algunos colegios católicos en Colombia

Agustiniano	Palmira
Benedictino de Santa María	Medellín
Berchmans	Cali
British Montessori School	Bogotá
BTI- Escuela Tecnológica ITC (lasallista)	Bogotá
Calasanz (Orden Religiosa de las Escuelas Pías)	Bogotá, Medellín, Pereira
Champagnat	Bogotá, Popayan
Colegio de la Compañía de María «La Enseñanza»	Medellín, Bogotá
Colegio de la Presentación Sans Façon	Bogotá
Colegio de La Salle (lasallista)	Bogotá, Cúcuta, Villavicencio, Cartagena, Bucaramanga
Colegio del Sagrado Corazón	Barranquilla, Cúcuta, Cali
Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario	Arrayanes
Comunidad de Hermanas de Bethania Consoladoras de la Virgen Dolorosa	Bogotá
Corazonista	Bogota, Medellín
Escuela La Salle para la paz y la vida (lasallista)	Villavicencio
Hijas de Cristo Rey	Bogotá
I.E Colegio Sagrado Corazón de Jesús (lasallista)	Cúcuta
I.E. Hermano Antonio Ramos (lasallista)	Cartagena
I.E. La Inmaculada (lasallista)	Orocué (Casanare)

I.E. Politécnico Álvaro González Santana (lasallista)	Sogamoso (Boyacá)
I.E.D Academia La Salle - San Benildo (lasallista)	Bogotá
I.E.D. Juan Luís Londoño (lasallista)	Bogotá
I.E.D. San Juan Bautista De La Salle (lasallista)	Zipaquirá
I.E.N. Dante Alighieri (lasallista)	San Vicente del Caguan
Hermanas Misioneras de la Consolata	Bogotá
Instituto San Bernardo De La Salle (lasallista)	Bogotá
Instituto San José	Barranquilla
Instituto San José De La Salle (lasallista)	Bucaramanga
Jordán de Sajonia (Dominicos)	Bogotá
La Merced	Bucaramanga
Lacordaier (Dominicos)	
Liceo Hermano Miguel La Salle (lasallista)	Bogotá
Los Pinares	Medellín
María Inmaculada	Bogotá
Maria Reina del Carmelo	Medellín
Mayor de San Bartolomé,	Bogotá
Nuestra Señora de la Merced	Bogotá
Nuestra Señora de la Misericordia	Santa Rosa de Osos, Soacha
PES - Escuela tecnológica ITC (lasallista)	Bogotá
San Bartolomé la Merced	Bogotá
San Carlos (benedictinos)	Bogotá
San Francisco Javier	Pasto
San Juan Berchmans	Cali
San Luis Gonzaga	Cali, Manizales
Santa Francisca Romana	Bogotá
Santo Tomas de Aquino (dominicos)	Bogotá
Teresiano	Bogotá, Medellín
Trinidad del Monte / School of The Sacred Heart	Bogotá
<p>Fuente: <http://www.educacioncatolica.org/colegioscolombia.htm>; <http://www.colombialink.com/01_INDEX/index_educacion/colegios/index.html>; <http://hijasdelamisericordia.org/colegios.html>; <http://www.lasalle.org.co/obras/porciudades.html> (6 de enero de 2011).</p>	

Anexo 27: Algunos de los santuarios católicos más visitados en Colombia

Santuario y ubicación	Características
Nuestra Señora de las Lajas / Ipiales (Nariño)	Por su ubicación en una zona de frontera sobre el cañón del Guaitara, el Santuario de Nuestra Señora de las Lajas es un lugar de encuentro de peregrinos provenientes de diferentes regiones: de las comunidades negras del bajo pacífico, indígenas del Cauca, gente de la selva y peregrinos ecuatorianos de Riobamba, Quito, Otavalo, Ibarra y Tulcán.
El Señor de los Milagros / Buga (Valle del Cauca)	El Señor de los Milagros se ha convertido en un lugar de romería para los deportistas, sobre todo para futbolistas que acuden en las vísperas de algún evento deportivo importante.
El Santo <i>Ecce Homo</i> / Plan de Raspadura (Chocó)	Plan de Raspadura es un corregimiento ubicado en medio de dos grandes ríos del departamento del Chocó: el San Juan y el Atrato. El departamento del Chocó es uno de los más pobres del país y está habitado mayoritariamente por afrodescendientes.
Nuestra Señora de la Salud / Bojacá (Cundinamarca)	Tradicionalmente conocida como la Virgen de Bojacá, el Santuario a Nuestra Señora de la Salud está ubicado a una hora de Bogotá, a él acuden los chóferes con el fin de bendecir sus autos para protegerlos de accidentes o robos.
El Divino Niño / Bogotá	El Santuario del Divino Niño está ubicado en el popular barrio 20 de Julio, al sur oriente de Bogotá. Fue construido por los padres salesianos en 1942. Hoy atrae a fieles de todos los sectores sociales, incluyendo peregrinos extranjeros y candidatos políticos que buscan el apoyo popular en los períodos electorales. Esta multitud de devotos colman las instalaciones de la basílica y la plaza adyacente en donde se celebran 28 misas cada domingo.
San Judas Tadeo / Medellín	San Judas Tadeo es conocido como «el abogado de los casos difíciles y desesperados». Su imagen está entronizada en una zona de conflicto urbano, en el barrio Castilla, en las laderas noroccidentales de Medellín. Buena parte de sus devotos son personas que sufren o que ejercen la violencia. Los sicarios de Medellín hicieron de este su santuario preferido, allí rezan para pedir por el éxito en «su oficio».
<p>Fuentes: El tiempo.com / archivo (15 de abril de 2001). Geografía de lo sagrado [en línea]. Disponible en: http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-554184 (5 de febrero de 2010). FERRO, Germán. <i>La geografía de lo sagrado: el culto a la virgen de las lajas. Escenarios para la batalla, circulación y apropiación de los signos</i>. Bogotá: Ediciones Uniandes, 2004.</p>	

Anexo 28: Ubicación de las congregaciones presbiterianas en Colombia

Denominación	Departamento	Municipios	Total por departamento
Iglesia Presbiteriana de Colombia	Amazonas	Leticia (1)	1
	Antioquia	Medellín (4), Apartadó (1), Dabeiba (1), Turbo (3), Currulao (1), El Tres (1), Blanquicet (1), Carepa (1), Chigorodó (2), Belén de Bajirá (1), Necoclí (1)	17
	Atlántico	Barranquilla (8), Baranoa (1), Soledad (1)	10
	Bogotá D.C.	Bogotá (5)	5
	Bolívar	Cartagena (1)	1
	Cesar	Valledupar (1)	1
	Córdoba	Montería (1), Valencia (4), Cereté (1)	6
	Cundinamarca	Girardot (2)	2
	Huila	Neiva (1)	1
	Magdalena	Fundación (1)	1
	Nariño	Sapuyes (1)	1
	Santander	Bucaramanga (1), Floridablanca (1)	2
	Sucre	Sincelejo (1)	1
	Tolima	Ibagué (4), Libano (1), Cunday (2), Espinal (2), Natagaima (2)	11
Valle del Cauca	Cali (7), Buenaventura (2), Montebello (1)	10	
Total:			60
Iglesia Presbiteriana Cumberland	Antioquia	Medellín (3), Caldas (1), Apartadó (1)	5
	Caldas	Manizales (1)	1
	Cauca	Popayán (1), Guapi (1), Cuernavaca (1)	3
	Choco	Cucurupi (1)	1
	Nariño	Ipiales (1), Pasto (1), Tuquerres (1), Los Monos (1), Guachucal (1),	5
	Quindío	Armenia (1)	1
	Risaralda	Dosquebradas (1), La Virginia (1), Pereira (1)	3
Valle del Cauca	Cali (9), Cartago (1), Guacarí (2), Guabas (1), Buenaventura (3), Cerrito (1), Palmira (1), Tuluá (2), Jamundí (1), Villagorgona (1), Golondrinas (1)	23	
Total:			42
Iglesia Presbiteriana Renovada	Bogotá D.C.	Bogotá (1)	1
	Quindío	Armenia (1)	1
Total:			2
Iglesia Presbiteriana Reformada	Bogotá D.C.	Bogotá (2)	2
	Bolívar	Cartagena (1)	1
	Atlántico	Barranquilla (4)	4
	Magdalena	Santa Marta (1)	1
	Meta	Villavicencio (1)	1
	Valle del Cauca	Yumbo (1)	1
	Cundinamarca	Zipaquirá (1)	1
Guajira	Riohacha (1)	1	

Total:			12
Iglesia Evangélica Presbiteriana	Bogotá D.C.	Bogotá (2)	2
	Valle del Cauca	Cali (1)	1
Total:			3
Iglesia Presbiteriana Coreana	Bogotá D.C.	Bogotá (2)	2
Total:			2
TOTAL CONGREGACIONES			82
<p>Fuentes: GRUPO DE ESTUDIOS SOCIALES DE LA RELIGIÓN. Base de Datos del Observatorio de la Diversidad Religiosa. Centro de Estudios Sociales. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2009. Encuesta, Asamblea anual de CEDECOL, Bogotá: abril de 2010. Información suministrada por: Germán Zárate Durier. Director Oficina de Diaconía (Servicio Social), Iglesia Presbiteriana de Colombia. Bogotá (18 de junio de 2010). <http://www.paginasamarillas.com/iglesias-presbiterianas/Colombia/1_2.aspx>; <http://www.paginasarcoiriscristianas.com/iglesias/categoria.shtml?tipo=I&cat=pre&pag=5>; <http://www.reformiert-online.net/adressen/detail.php?id=12138&lg=span>; <http://www.iglesiareformada.com/iglesias.html#anchor_28> (11 de junio de 2010).</p>			

Anexo 29: Ubicación de las congregaciones luteranas en Colombia

Denominación	Departamento	Municipios	Total por departamento
Iglesia Evangélica Luterana de Colombia	Antioquia	Medellín (1)	1
	Bogotá D.C.	Bogotá (9)	9
	Boyacá	Cocuy (1), Socotá (1), Sogamoso (1), Tunja (1)	4
	Casanare	Paz de Ariporo (1), Yopal (1), Trinidad (1)	3
	Meta	Villavicencio (1)	1
	Risaralda	Pereira (1)	1
	Santander	Bucaramanga (2), Girón (1), Piedecuesta (1)	4
	Tolima	Ibagué (1)	1
TOTAL CONGREGACIONES			24
<p>Fuentes: GRUPO DE ESTUDIOS SOCIALES DE LA RELIGIÓN. Base de Datos del Observatorio de la Diversidad Religiosa. Centro de Estudios Sociales. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2009. <i>Revista valores cristianos</i>, 2010, n° 122, pp. 166; <http://www.ielco.org/?pagina=libreta_de_telefonos_y_direcciones/libreta.htmlv> (11 de junio de 2010).</p>			

Anexo 30: Ubicación de las congregaciones anabaptistas en Colombia

Denominación	Departamento	Municipios	Total por departamento
Hermanos Menonitas	Antioquia	Medellín (1)	1
	Bogotá D.C.	Bogotá (10)	10
	Cauca	El Hato Suárez (1), Suárez (1), Vereda Buenos Aires (1)	3
	Chocó	Animas (1), Basurúlstmina (1), Cértegui (1), Condoto (2), Iró (1), Itsmina (1), Medio Baudó (2), Medio San Juan (3), Paitó (1), Quibdó (1)	14
	Valle del Cauca	Bitaco (1), Cali (8), Yumbo (2), Cisneros (1), Dagua (1), Jamundí (1), La cumbre (1), Palmira (1)	16
Total:			44
Iglesia Cristiana Menonita	Antioquia	Medellín (1)	1
	Atlántico	Barranquilla (1)	1
	Bogotá D.C.	Bogotá (12)	12
	Cundinamarca	Anolaima (1), Cachipay (1), Girardot (1), La Mesa (1)	4
	Guajira	Riohacha (1)	1
	Quindío	Armenia (1)	1
	Risaralda	Pereira (1)	1
	Tolima	Ibagué (1)	2
	Valle del Cauca	Cali (3)	3
Total:			26
TOTAL CONGREGACIONES			66
Fuentes: GRUPO DE ESTUDIOS SOCIALES DE LA RELIGIÓN. Base de Datos del Observatorio de la Diversidad Religiosa. Centro de Estudios Sociales. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2009.			
< http://www.hermanosmenonitasdecolumbia.com/contactenos.html > (12 de Junio de 2010).			

Anexo 31: Ubicación de las congregaciones episcopales en Colombia

Denominación	Departamento	Municipios	Total por departamento
Iglesia episcopal en Colombia	Antioquia	El Bagre (1), Medellín (1), Zaragoza (1)	3
	Atlántico	Malambo (1)	1
	Bogotá D.C.	Bogotá (4)	4
	Bolívar	Cartagena (2)	2
	Chocó	Quibdó (1)	1
	Cundinamarca	Facatativá (1), Soacha (1)	2
	Norte de Santander	Cúcuta (1)	1
	Quindío	Armenia (1)	1
	Santander	Bucaramanga (2), Girón(1), Piedecuesta(1)	4

	Tolima	Ibagué (1), Libano (1)	2
	Valle del Cauca	Cali (3)	3
TOTAL CONGREGACIONES			24
Fuentes: GRUPO DE ESTUDIOS SOCIALES DE LA RELIGIÓN. Base de Datos del Observatorio de la Diversidad Religiosa. Centro de Estudios Sociales. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, < http://www.iglesiaepiscopal.org.co/iglesia.htm > (3 de marzo de 2010).			

Anexo 32: Ubicación de las congregaciones bautistas en Colombia

Denominación	Departamento	Municipios	Total por departamento
Iglesia Bautista Colombiana	Atlántico	Barranquilla (22), Sabanalarga (2), Galapa (2), Soledad (2)	28
	Antioquia	Medellín (6), Cáceres (1), Turbo (3), Envigado (1), Itagüí (2), Currulao (1), Nuevo Antioquia (1), Garepa (1)	16
	Amazonas	Leticia (1)	1
	Bogotá D.C	Bogotá (12)	12
	Bolívar	Cartagena (13), Turbaco (2), Alcibia (1), Miraflores (1), María La Baja (1)	18
	Boyacá	Sogamoso (1)	1
	Caldas	Manizales (1)	1
	Casanare	Paz de Ariporo (1)	1
	Córdoba	Tierralta (5), Puerto Libertador (1), Moñito (1), San Antero (2), Montería (4)	13
	Cundinamarca	Girardot (1), Villeta (1), Zipaquirá (1), Facatativa (1), Agua de Dios (1)	5
	Cauca	Popayán (1)	1
	Cesar	Valledupar (3)	3
	Guajira	Maicao (1), Riohacha (2), Manaure (2)	5
	Huila	Neiva (1)	1
	Magdalena	Santa Marta (4), Tucurín (1)	5
	Meta	Puerto López (1), Villavicencio (1)	2
	Nariño	Pasto (1)	1
	Norte de Santander	Cúcuta (1)	1
	Putumayo	Puerto Asís (1)	1
	Quindío	Armenia (5), Calarcá (1)	6
	Risaralda	Pereira (4)	4
	San Andrés y Providencia	San Andrés (10), Providencia y Santa Catalina (6)	16
	Sucre	Sincelejo (1)	1
	Santander	Barrancabermeja (3), Bucaramanga (4), Girón (1), Floridablanca (1)	9
Tolima	Cajamarca (1), Ibagué (2), Melgar (1)	4	

	Valle del Cauca	Cali (24), Candelaria (1), Sevilla (1), Jamundí (1), Buenaventura (4), Tuluá (2), Yumbo(1), Buga (1), Florida (1), Palmira (2), Tuluá (1)	39
	Sin ubicación conocida		35
Total:			230
Iglesia Bautista Fundamental	Antioquia	Medellín (2)	2
	Bogotá D.C	Bogotá (7)	7
	Bolívar	Cartagena (1)	1
	Meta	Villavicencio (1)	1
	Quindío	Armenia (1)	1
Total:			12
Iglesia Bautista Reformada	Bogotá D.C.	Bogotá (5)	5
Total:			5
Iglesia Bíblica Bautista	Antioquia	Bello (1)	1
	Bogotá D.C	Bogotá (3)	3
	Huila	Neiva (1)	1
	Valle del Cauca	Cali (1)	1
Total:			6
TOTAL CONGREGACIONES			253
Fuentes: GRUPO DE ESTUDIOS SOCIALES DE LA RELIGIÓN. Base de Datos del Observatorio de la Diversidad Religiosa. Centro de Estudios Sociales. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2009. ENCUESTA. Asamblea anual de CEDECOL, Bogotá: abril de 2010. Información suministrada por Olga Rodríguez. Secretaria general denominación Bautista Colombiana. Bogotá, 21 de junio de 2010. <i>Revista valores cristianos</i> , 2010, n° 122, pp. 166; < http://www.paginasamarillas.com/iglesias-presbiterianas/Colombia/1_2.aspx >; < http://fereformada.org/?page_id=70# > (15 de junio de 2010).			

Anexo 33: Ubicación de las congregaciones metodistas en Colombia

Denominación	Departamento	Municipios	Total por Departamento
Iglesia Cristiana Wesleyana	Antioquia	Bello (3), Rionegro (1), Zamora (1), San Roque (1), Medellín (3), Puerto Triunfo (2)	8
	Bogotá D.C.	Bogotá (12)	12
	Boyacá	Buenavista (1), Sogamoso (2), Puerto Boyacá (1), Nobsa(1),	5
	Caldas	Norcasia (1)	1
	Cundinamarca	Facatativa (1), Gachetá (1), Chía (1), Fusagasuga(1)	4
	Meta	Guamal (1)	1
	Risaralda	Pereira (2)	2
	Santander	Bucaramanga (1)	1
Huila	Neiva (1)	1	

	Valle del Cauca	Cali (1)	1
	Sin ubicación conocida		13
Total:			59
Iglesia Metodista Colombiana	Antioquia	Medellín (2)	2
	Atlántico	Malambo (1), Ponedera (1)	2
	Bolívar	Cartagena (1)	1
	Bogotá D.C.	Bogotá (8)	8
	Risaralda	Pereira (1)	1
	Sucre	San Onofre (1), Sincelejo (1)	2
	Valle del Cauca	Cali (2), Yumbo (1)	3
	Sin ubicación conocida		10
Total:			29
Metodista Libre	Bogotá D.C.	Bogotá (1)	1
	Santander	Barrancabermeja (1)	1
Total:			2
TOTAL CONGREGACIONES			90
Fuentes: GRUPO DE ESTUDIOS SOCIALES DE LA RELIGIÓN. Base de Datos del Observatorio de la Diversidad Religiosa. Centro de Estudios Sociales. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2009; < http://www.wesleyana.org/Information/default.asp?ID=4 >; < http://www.metodista.org.co > (14 de abril de 2010).			

Anexo 34: Ubicación de las congregaciones de las organizaciones nacidas en el Movimiento de Santidad

Denominación	Departamento	Municipios	Total por Departamento
Iglesia de Dios en Colombia	Atlántico	Barranquilla (2)	2
	Bogotá D.C.	Bogotá (1)	1
	Boyacá	Garagoa (1), Guateque (1), Sogamoso (3), Tunja (1)	6
	Casanare	Aguazul (1), Tauramena (1), Yopal (2)	4
	Córdoba	Planeta Rica (1)	1
	Cundinamarca	Chía (1)	1
	Meta	Puerto López (1), Villavicencio (1)	2
	Putumayo	Puerto Asís (1)	1
	Tolima	Ibagué (1)	1
	Valle del Cauca	Cali (3)	3
Total:			22
Alianza Cristiana y Misionera	Amazonas	Leticia (1)	1
	Antioquia	Medellín (7), Rionegro (2), La Unión (1)	10

	Arauca	Arauca (7)	7
	Bogotá D.C.	Bogotá (14)	14
	Boyacá	Duitama (2), Tunja (1), Chiquinquirá (1)	4
	Bolívar	Cartagena (1)	
	Caldas	Manizales (2)	2
	Caquetá	El Doncello (1), Puerto Rico (1), San Vicente del Caguán (3), Milán (2)	7
	Cauca	Caloto (1), El Carmelo (1), Piendamó (2), Popayán (3), Santander de Quilichao (5), Silvia (2), Vilachí (1), Cajibío (6), El Tambo (4), Patía (3), Balboa (2), Corinto (2), La Vega (2)	34
	Cesar	Aguachica (3)	3
	Chocó	Quibdó (1)	1
	Córdoba	Cantaclaro (1), Cereté (1), Jaraquiel (1), Los Cedros (1), Planeta Rica (1), Edmundo López (1), Montería (4)	10
	Cundinamarca	Fusagasugá (1)	1
	Huila	Algeciras (1), Baraya (2), Campoalegre (1), Garzón (4), Gigante (1), La Plata (1), Pitalito (1), San Martín (1), Tello (1), Neiva (3)	16
	Meta	Cumaral (1), Granada (1), Villavicencio (3)	5
	Nariño	El Charco (1), Guapi (1), Ipiales (1), La Unión (1), Pasto (1), Tumaco (1)	6
	Norte de Santander	Cúcuta (3), Ocaña (2)	5
	Putumayo	Orito (1), Villa Garzón (1), Puerto Asís (6), Leguízamo (2), Puerto Caicedo (2), San Miguel (2)	14
	Quindío	Armenia (3), Calarcá (1), Córdoba (1), Génova (1), La Tebaida (1), Montenegro (1), Salento (1)	9
	Risaralda	Pereira (2)	2
	Santander	Bucaramanga (1), Socorro (1)	2
	San Andrés	San Andrés (1)	1
	Tolima	Bilbao (1), Campo Hermoso (1), Casablanca (1), Chaparral (1), Herrera (1), Ibagué (3), Dolores (1)	9
	Valle del Cauca	Buenaventura (5), Cali (10), Zarzal (1)	16
	Sin ubicación conocida		100
Total :			280
Iglesia del Nazareno	Antioquia	Medellín (3)	3
	Atlántico	Barranquilla (1)	1
	Bogotá D.C.	Bogotá (7)	7
	Caldas	Manizales (2)	2
	Cundinamarca	Santandercito (1)	1
	Santander	Bucaramanga (2), Girón (1)	3
	Valle del Cauca	Cali (3)	3
	Sin ubicación conocida		55
Total:			75
TOTAL CONGREGACIONES			377
Fuentes: GRUPO DE ESTUDIOS SOCIALES DE LA RELIGIÓN. Base de Datos del Observatorio de la Diversidad Religiosa. Centro de Estudios Sociales. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2009. BULLÓN, Dorothy. Historia de la iglesia del nazareno de Colombia. Pasado: herencia y gesta autóctona [en línea]. Disponible en: http://didache.nts.edu/index2.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=574&Itemid=39 >. (15 de abril de 2010);			

Entrevista Rodrigo Barreto, pastor de la Alianza Cristiana y Misionera en Cali. Bogotá, 30 de abril de 2010. Asamblea anual de CEDECOL; <http://www.samnaz.org/a_andino_norte.asp> (19 de junio de 2010).

Anexo 35: Ubicación de otras organizaciones evangélicas en Colombia

Denominación	Departamento	Municipios	Total por Departamento
Alianza Evangélica de Colombia	Bogotá D.C,	Bogotá (4)	4
	Santander	Bucaramanga (1)	1
	Valle del Cauca	Cali (1)	1
Total:			5
Asociación Cruzada Evangélica Mundial	Bogotá D.C	Bogotá (1)	1
Total:			1
Cruzada Evangélica Colombiana	Bogotá D.C,	Bogotá (1)	1
	Meta	Villavicencio (1)	1
	Santander	Bucaramanga (1)	1
	Tolima	Fresno (1)	1
Total:			4
Asociación de Iglesias Evangélicas del Caribe	Antioquia	Medellín (1)	1
	Bolívar	Cartagena (2), Magangué (1)	3
	Bogotá D.C	Bogotá (1)	1
	Sucre	Sincelejo (1)	1
	Sin ubicación conocida		464
Total:			470
Confraternidad Cristiana de Colombia	Antioquia	Bello (1), Envigado (1), Medellín (9)	11
	Bogotá D.C	Bogotá (3)	3
	Bolívar	Cartagena (1)	1
	Cesar	Valledupar (1)	1
	Risaralda	Pereira (2)	2
Total:			18
Iglesia Cristiana Casa Sobre la Roca	Antioquia	Medellín (1)	1
	Atlántico	Barranquilla (1)	1
	Bolívar	Cartagena (1)	1
	Bogotá D.C	Bogotá (1)	1
	Boyacá	Sogamoso (1), Tunja (1)	2
	Caldas	Manizales (1)	1

	Casanare	Yopal (1)	1
	Caquetá	Florencia (1)	1
	Córdoba	Montería (1)	1
	Cundinamarca	Cota (1), Chía (1)	2
	Cauca	Popayán (1)	1
	Cesar	Valledupar (1)	1
	Huila	Garzón (1), Pitalito (1), Neiva (1)	3
	Magdalena	Santa Marta (1)	1
	Meta	Villavicencio (1)	1
	Nariño	Pasto (1)	1
	Norte de Santander	Cúcuta (1)	1
	Quindío	Armenia (1)	1
	Risaralda	Pereira (1)	1
	Sucre	Sincelejo (1)	1
	Santander	Bucaramanga (1)	1
	Tolima	Ibagué (1)	1
	Valle del Cauca	Cali (1)	1
Total:			27
Iglesia Cristiana Discípulos de Cristo	Bogotá D.C.	Bogotá (13)	13
	Cundinamarca	Anapoima (1), Girardot (2), Mosquera (1), Soacha (1)	5
	Huila	Neiva (1)	1
	Meta	Villavicencio (3)	3
	Nariño	Pasto (1)	1
	Quindío	Armenia (1)	1
	Risaralda	Pereira (1)	1
	Santander	Bucaramanga (2)	2
	Tolima	Ibagué (2), Melgar (1), Natagaima (1), Pedregal (1)	5
	Valle del Cauca	Cali (3), Floralia (1)	4
Total:			36
Iglesia Evangélica Discípulos de Cristo	Antioquia	Medellín (2)	2
	Bogotá D. C.	Bogotá (14)	14
	Boyacá	Monquirá (1), San Roque (1), Muñozes (1), San José de Pare (2)	5
	Cundinamarca	Girardot (1)	1
	Meta	Villavicencio (2)	2
	Norte de Santander	Cúcuta (1), Campo Blanco (1)	2
	Risaralda	Pereira (1)	1
	Santander	San Gil (1), Bucaramanga (1), Málaga (1), Piedecuesta (1), Zapatoca (1)	5
	Tolima	Atoco (1), Espinal (1), Ibagué (2), Melgar (1)	5
Valle del Cauca	Cali (1)	1	
Total:			38
Iglesia Interamericana	Antioquia	Apartadó (1), Bello (1), Betania (1), Caucasia (1), Cisneros (1), Medellín (9), Turbo (1)	15

	Bogotá D.C.	Bogotá (9)	9
	Boyacá	Duitama (2), Moniquirá (1)	3
	Guajira	Riohacha (2)	2
	Santander	Bucaramanga (1)	1
	Sucre	Sincelejo (1)	1
Total:			34
TOTAL CONGREGACIONES			632
Fuentes: GRUPO DE ESTUDIOS SOCIALES DE LA RELIGIÓN. Base de Datos del Observatorio de la Diversidad Religiosa. Centro de Estudios Sociales. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2009. Información suministrada por Ediberto Peña, pastor iglesia Cruzada Evangélica Colombiana. Bogotá, 22 de junio de 2010. Información suministrada por Félix Caicedo Alonso, pastor Iglesia Evangélica Discípulos de Cristo. Bucaramanga, 24 de junio de 2010. < www.casaroca.org > (18 de julio de 2010).			

Anexo 36: Ubicación de las congregaciones de las organizaciones pentecostales de origen norteamericano

Denominación	Departamento	Municipios	Total por Departamento
Concilio de las Asambleas de Dios de Colombia	Amazonas	Leticia (2)	2
	Antioquia	Apartadó (1), Barbosa (2), Bello (2), Caracolí (1), Concordia (1), Copacabana (2), Dos Matías (1), Envigado (1), Fredonia (1), Girardota (1), Hoyo Rico (1), Itagüí (2), Jericó (1), La Cejita (1), Maceo (1), Marinilla (1) Medellín (10), Primavera (1), Providencia (1), Puerto Berrio (1), Rionegro (2), Salgar (1), San José (2), San Juan de Urabá (1), San Pedro de Urabá (1), San Roque (1), Santa Bárbara (1), Santa Rosas de Osos (1), Segovia (1), Turbo (2), Yarumal (1)	47
	Atlántico	Barranquilla (11), Galapa (1), Puerto Colombia (1), Sabanagrande (1), Soledad (3),	17
	Bogotá D. C.	Bogotá (96)	96
	Bolívar	Arjona (1), Carmen de Bolívar (1), Cartagena (3), Magangué (1), María la baja (1), San Jacinto (1), San Juan Nepomuceno (1), Turbaco (1), Turbana (1)	11
	Boyacá	Chiquinquirá (2), Chiscas (1), Duitama (2), Jenesano (1), Jericó (1), Miraflores (2), Muzo (1), Paipa (2), Puerto Boyacá (1), Santa Rosa de Viterbo (1), Santa María (1), Socha (1), Socotá (1), Sogamoso (3), Tibasosa (1), Tota (1), Tunja (3), Ventaquemada (1), Villa de Leyva (1)	27
	Caldas	Chinchiná (2), La soledad (1), Manizales (4), Río sucio (1), Villa María (1)	9
	Caquetá	Cartagena del Chairá (1) Florencia (1), Puerto Rico (1)	3
	Casanare	Aguazul (1), Corozal (1), Cupiagua (1), El Totumo (1), El Maní (1), Monterrey (1), Paz de Ariporo (1), Pore (1), Tauramena (1), Villanueva (1), Yopal (3)	13
	Cauca	Popayán (1), Guachené (1)	2
	Cesar	Aguachica (1), Bosconia (1), Codazzi (1), Valledupar (3)	6
	Chocó	Bahía Solano (1), Quibdó (1)	2
	Córdoba	Ayapel (1), Buenavista (1), Carrillo (1), Cereté (1), Chima (1), Chinú (1), Ciénaga de Oro (1), El Viajano (1), Lórica (1), Montelíbano (1), Montería (2), Planeta Rica (1), Pueblo Nuevo (1), Purísima (1), Sahagún (1), San Andrés de Sotavento (1), San Anterito (2), San Pelayo (1), Santa Lucía (1), Tierralta (1), Tuchín (1), Valencia (1)	24

Cundinamarca	Cajicá (3), Chía (2), Chiquinquirá (1), Chocontá (1), El Rosal (2), Facatativá (2), Funza (1), Fusagasugá (2), Gachetá (2), Girardot (1), Guasca (1), Juan de Río Seco (1), La Calera (2), La Mesa (2), Madrid (5), Mosquera (1), Nocaima (1), Pacho (1), San Bernardo (1), San Nicolás (1), Sasaima (2), Sibaté (2), Soacha (2), Sopó (2), Tabio (1), Tocancipá (1), Ubaté (1), Zipaquirá (2)	46	
Guajira	Albania (3), Barrancas (1), Distracción (1), Fonseca (1), Hato Nuevo (1), Maicao (1), Manaure (1), Mushaisa Mina (1), Riohacha (1), San Juan del Cesar (1), Uribí (1), Urumita (1), Villanueva (1)	15	
Huila	Garzón (2), Gigante (2), Neiva (1), Pitalito (1)	6	
Magdalena	Aracataca (1), Ciénaga (1), El Banco (1), El Dificil (1), El Retén (1), Fundación (1), La Gran Vía (1), Pivijay (1), Plato (1), Santa Marta (4)	13	
Meta	Acacias (1), Cumaral (1), Granada (1), La Macarena (1), Puerto Lleras (1), Puerto López (1), Villavicencio (5)	11	
Nariño	Ipiales (3), Pasto (3), Sandoná (1), Tumaco (2)	9	
Norte de Santander	Chinácota (1), Cúcuta (4), Ocaña (1), Villa del Rosario (1)	7	
Putumayo	Mocoa (1), Puerto Asís (1)	2	
Quindío	Armenia (8), Calarcá (2), Montenegro (1)	11	
Risaralda	Dosquebradas (2), Marsella (1), Pereira (3), Quinchía (1), Santa Rosa de Cabal (2), Tebaida (1)	10	
San Andrés y Providencia	San Andrés (1)	1	
Santander	Barrancabermeja (1), Bucaramanga (10), Cantagallo (1), Chiscas (1), Cimitarra (2), Floridablanca (1), Girón (1), Málaga (1), Oiba (1), Piedecuesta (2), Puerto Wilches (1), San Gil (1), Vélez (1)	24	
Sucre	Buenavista (1), Corozal (1), Coveñas (1), La Unión (1), Los Palmitos (1), Ovejas (1), Puerta de Hierro (1), Sampués (1), San Antonio de Palmito (1), San Marcos (1), San Onofre (1), Sincé (1), Sincelejo (2), Tolú (1), Toluviéjo (1)	16	
Tolima	Armero (1), Ataco (1), Carmen de Apicalá (1), Espinal (1), Falan (1), Flandes (1), Guayabal (1), Honda (1), Ibagué (6), Icononzo (1), Lérica (2), Líbano (2), Mariquita (2), Melgar (2), Payandé (1), Purificación (1), Saldaña (1), San Luis (1), San Pedro (1)	27	
Valle del Cauca	Amaime (1), Bolívar (1), Buenaventura (1), Buga (2), Cabuyal (1), Cali (11), Cerrito (1), Florida (1), Guacarí (1), Jamundí (1), Montebello (1), Naranjal (1), Palmira (1), Tuluá (1)	25	
Vichada	La primavera (1), Puerto Carreño (1), Santa Rosa (1)	3	
Sin ubicación conocida		115	
Total:		600	
Iglesia Pentecostal Unida de Colombia	Amazonas	Puerto Alegre (1), Puerto Arica (1), Puerto Santander (1), La Chorrera (1), Leticia (9), La Pedrera (1), Puerto Nariño (1), Tarapacá (1)	16
	Antioquia	Alejandría (2), Abejorral (1), Amalfi (3), Amaga (2), Angostura (2), Andes (3), Anorí (3), Angelópolis (1), Anzá (2), Apartadó (16), Arboletes (1), Argelia (1), Armenia (1), Barbosa (2), Bello (12), Belmira (1), Betania (3), Betulia (1), Buriticá (1), Briceño (2), Cáceres (3), Caicedo (1), Caldas (3), Campamento (2), Carmen de Viboral (2), Carolina (1), Caracolí (1), Carepa (4), Carolina del Príncipe (1), Caramanta (1), Caucasia (3), Chigorodó (7), Cisneros (2), Concordia (1), Corconá (2), Concepción (2), Copacabana (2), Ciudad Bolívar (1), Dabeiba (5), Dos Matías (2), Ebéjico (2), El Bagre (3), El Peñol (1), El Santuario (1), Entrerrios (1), Envigado (2), Fredonia (1), Frontino (4), Giraldo (1), Girardota (2), Gómez Plata (2), Granada (2), Guadalupe (2), Guarne (2), Guatapé (2), Heliconia (1), Hispania (1), Itagüí (5), Ituango (3), Jardín (1), Jericó (1), La Ceja (2), La Estrella (2), La Pintada (1), La Unión (1), Liborina (1), Maceo (3), Marinilla (2), Medellín (134), Montebello (1), Mutatá (2), Nariño (2), Nechí (2), Necoclí (4), Puerto Berrio (3), Puerto Nare (2), Puerto Triunfo (1), Remedios (7), Rionegro (1), Sabanalarga (1), Sabaneta (1), San Andrés de Cuerquía (2), Santa Bárbara (2), San Carlos (2), San Francisco (1), San José de la Montaña (2), Salgar (2), Peque	417

	(1), San Andrés (1), San Juan de Urabá (2), San Jerónimo (1), San Luís (2), San Pedro de Urabá (3), San Rafael (2), San Roque (3), Santafé de Antioquia (2), San Vicente (2), Santa Rosa de Osos (2), Santo Domingo (3), Santuario (1), Segovia (5), Sonsón (2), Sopetrán (1), Tamesis (1), Tarazá (5), Tarso (1), Titiribí (1), Toledo (2), Turbo (28), Valdivia (2), Valparaíso (1), Vegachí (3), Venecia (2), Vigía del Fuerte (1), Yalí (2), Yarumal (3), Yolombó (4), Yondó (1), Uramita (1), Zaragoza (4)	
Arauca	Arauca (13), Arauquita (2), Cravo Norte (1), Fortul (1), Puerto Rondón (1), Saravena (1), Tame (4)	23
Atlántico	Barranquilla (72), Campo de la Cruz (1), Candelaria (1), Galapa (3), Juan de Acosta (2), Luruaco (3), Soledad (25), Malambo (9), Manatí (1), Palmar de Varela (1), Piojo (1), Polonuevo (2), Ponedera (4), Baranoa (3), Puerto Colombia (1), Repelón (2), Sabanagrande (1), Sabanalarga (3), Santo Tomás (1), Suán (1), Tubará (1), Usiacurí (1),	139
Bogotá D. C.	Bogotá (142)	142
Bolívar	Achí (1), Arenal (2), Arjona (2), Calamar (2), Cartagena (85), Cantagallo (1), Clemencia (1), Córdoba (4), Cicuco (1), San Cristóbal (1), San Pablo (1), Santa Catalina (1), Santa Rosa Sur (3), Simití (2), El Peñón (1), Magangué (6), Mahates (1), María la Baja (1), Mompós (4), Montecristo (1), Morales (1), Pinillos (2), Regidor (2), Río Viejo (1), San Martín de Loba (1), Santa Rosa (2), Talaiga Nuevo (1), San Jacinto (2), Santa Catalina (1), Soplaviento (1), Turbaco (2), Turbana (1), Villanueva (1), El Carmen de Bolívar (6), El Guamo (1), San Juan Nepomuceno (2), Zambrano (3)	34
Boyacá	Aquitania (2), Belén (2), Boyacá (2), Buenavista (1), Campohermoso (1), Chiquinquirá (4), Chiscas (1), Chita (1), Chivor (1), Chitaraque (1), Cubara (1), Coper (1), Duitama (2), El Cocuy (1), Garagoa (1), Guateque (1), Guayatá (1), Iza (1), La Uvita (1), Maripi (1), Miraflores (1), Mongua (1), Moniquirá (1), Muzo (1), Nuevo Colón (2), Otanche (1), Páez (1), Paipa (1), Pauna (1), Paz del Río (1), Puerto Boyacá (2), Ramiriquí (1), Ráquira (1), Saboya (1), Samacá (1), San Luis de Gaceno (1), San Mateo (1), Santa Rosa Viterbo (1), Santa María (1), Santa Sofía (1), Sativanorte (1), Soata (1), Socha (1), Socotá (1), Sogamoso (5), Tasco (1), Tibaná (1), Tibasosa (1), Toca (1), Tunja (11), Tota (1), San Miguel de Sema (1), Santana (1), Tununguá (1), Villa de Leiva (1), Zetaquirá (1)	80
Caldas	Aguada (1), Anserma (1), Aranzazu (1), Belalcazar (1), Chinchiná (2), Filadelfia (1), La Dorada (19), La Merced (1), Manizales (25), Manzanares (1), Marmato (3), Neira (1), Norcasia (1), Pacora (2), Palestina (1), Pensilvania (3), Riosucio (3), Risaralda (5), Salamina (1), Samaná (1), San José (2), Supía (1), Victoria (1), Viterbo (1)	78
Caquetá	Albania (1), Belén de los Andaquíes (1), Cartagena del Chaira (3), Currillo (1), El Doncello (2), El Paujil (1), Florencia (85), La Montañita (1), Morelia (2), Puerto Rico (3), San José de la Fragua (1), San Vicente del Caguán (4), Solita (1), Valparaíso (1)	107
Casanare	Aguazul (1), Hato Corozal (1), Monterrey (1), Nunchía (2), Orocué (1), Paz de Ariporo (3), Pore (1), Sácama (1), Tamara (1), Tauramena (1), Villanueva (1), Yopal (14)	28
Cauca	López de Micay (1), Puerto Tejada (4), Timba (1), Popayán (87), Almaguer (1), Argelia (3), Balboa (3), Bolívar (1), Buenos Aires (1), Cajibío (2), Caldono (1), Caloto (1), Corinto (1), El Tambo (6), Florencia (1), Guapi (1), La Sierra (1), La Vega (2), Mercaderes (2), Miranda (1), Rosas (1), Morales (1), Patía (4), Píndamó (2), Piamonte (1), San Sebastián (1), Santander de Quilichao (4), Silvia (1), Suárez (1), Sucre (1), Timbío (1), Timbiquí (2), Toribio (1), Totoró (1), Villa Rica (1), Inzá (1)	145
Cesar	Aguachica (1), Astrea (2), Becerril (1), Bosconia (4), Chimichagua (3), Curumani (6), Chamizo (1), Aguachica (9), Agustín Codazzi (7), El Paso (1), El Copey (2), La Gloria (2), La Jagua de Ibirico (1), La Paz (1), Gamarra (1), González (1), Manaure (1), Pailitas (1), Pelaya (3), Pueblo Bello (2), Río de oro (1), San Alberto (3), San Diego (1), San Martín (1), Tamalamenque (2), Valledupar (130)	188
Choco	Acandí (1), Bahía Solano (5), Bagadó (1), Bajo Baudó (3), Belén de Bajirá (1), Bojayá (1), Condoto (1), Itmina (2), Docordó (1),	88

	Jurado (1), Jurubida (1), Lloro (1), Quibdó (57), Novita (1), Nuquí (1), Pizarro (1), Riosucio (1), San José del Palmar (1), San Juan del Chocó (2), Tadó (3), Unguía (1), El Carmen de Atrato (1)	
Córdoba	Ayapel (1), Buenavista (1), Cereté (2), Chinú (1), Ciénaga de oro (2), Cotorra (1), La Apartada (1), Lorica (1), Momil (2), Montelibano (2), Las Córdobas (1), Montería (43), Planeta Rica (1), Pueblo Nuevo (1), Puerto Escondido (1), Puerto Libertador (1), Purísima (1), Sahagún (8), San Andrés de Sotavento (1), San Antero (1), San Bernardo del Viento (1), San Carlos (1), San Pelayo (1), Tierralta (6), Valencia (2)	84
Cundinamarca	Agua de Dios (15), Anapoima (1), Anolaima (2), Cachipay (1), Cajicá (1), Caparrapí (1), Cáqueza (1), Carmen de Carupa (1), Chia (1), Chocontá (1), Cota (1), Cucunubá (1), El Colegio (1), Facatativa (2), Funza (1), Fusagasuga (3), Gachalá (2), Gacheta (1), Girardot (3), Granada (1), Guachetá (1), Guaduas (1), Guasca (1), Guayabal de Siquima (1), Gutiérrez (1), La Calera (1), La Vega (1), Lenguaque (1), Madrid (1), Manta (1), Medina (1), Mosquera (1), Nemocón (1), Nilo (1), Nocaima (1), Pandi (1), Pasca (1), Pulí (1), Puerto Salgar (2), Ricaurte (2), San Antonio del Tequendama (1), San Bernardo (1), San Francisco (1), San Juan de Rio Seco (1), Sasaima (1), Sibaté (1), Silvania (1), Soacha (6), Sopo (1), Subachoque (1), Susa (1), Tabío (1), Tausa (1), Tibacuy (1), Tocaima (1), Tocancipá (1), Ubalá (1), Ubaté (1), Une (1), Utica (1), Venecia (1), Vergara (1), Vianí (1), Villeta (1), Viotá (1), Yacopi (1), Zipaquirá (3)	94
Guajira	Albania (2), Barrancas (1), Dibulla (1), Distracción (1), El Molino (1), Fonseca (4), Hatonuevo (1), La Jagua del Pilar (1), Maicao (15), Manaure (1), Riohacha (41), San Juan del Cesar (2), Urubía (2), Urumita (1), Villanueva (1)	75
Guainía	Puerto Inírida (1)	1
Guaviare	El Retorno (1), Miraflores (1), San José (3)	5
Huila	Aipe (2), Acevedo (2), Algeciras (1), Baraya (2), Campoalegre (2), Colombia (1), Elías (1), Garzón (5), Gigante (2), Guadalupe (1), Hobo (1), Iquira (1), Isnos (1), La Argentina (1), La Plata (4), Nátaga (1), Neiva (42), Oporapa (1), Paicol (1), Palermo (1), Palestina (1), Pital (1), Pitalito (14), Rivera (1), Saladoblanco (1), San Agustín (1), Santa María (1), Suaza (1), Tarquí (1), Tello (3), Teruel (1), Tesalia (2), Timaná (2), Villavieja (1)	104
Magdalena	Algarrobo (2), Aracataca (5), Cerro San Antonio (1), Chibolo (2), Ciénaga (11), Concordia (1), El Piñón (1), El Retén (1), Fundación (8), Guamal (3), Nueva Granada (1), Pedraza (1), Pijiño del Carmen (1), Pivijay (4), Plato (7), Puebloviejo (1), Santa Marta (94), Nueva Granada (1), El Banco (8), Sitionuevo (3), Remolino (1), Sabanas de San Ángel (1), Salamina (1), San Sebastián de Buenavista (1), Santa Ana (1), Santa Bárbara de Pinto (1),	162
Meta	Acacias (3), Barranca de Upía (1), Cabuyaro (1), Castilla la nueva (1), Cumaral (1), Fuente de oro (1), Granada (2), Guamal (1), La Macarena (1), La Uribe (1), Lejanías (1), Mapiripan (1), Mesetas (1), Puerto Concordia (1), Puerto Gaitán (1), Puerto López (1), Restrepo (1), San Carlos de Guaroa (1), San Juan de Arama (1), San Luis de Cubarral (1), San Martín (1), Villavicencio (42), Vista Hermosa (1)	67
Nariño	Ancuyá (2), Arboleda (1), Barbacoas (1), Belén (2), Buesaco (1), Chachagüí (1), Contadero (1), Córdoba (1), Cumbal (1), Cumbitara (1), El Charco (2), El Peñol (2), El Rosario (1), El Tambo (1), Funes (1), Guachucal (1), Guaitarilla (1), Iles (1), Imués (1), Ipiales (4), La Cruz (1), La Florida (2), La Llanada (1), La Unión (2), La Tola (1), Leiva (1), Linares (1), Magüí (1), Nariño (15), Pasto (35), Pizarro (1), Policarpa (1), Potosí (1), Providencia (1), Puerres (1), Pupiales (1), Roberto Payan (1), Samaniego (1), San Bernardo (1), San Lorenzo (1), San Pablo (1), Sandoná (2), Santa Bárbara (1), Taminango (1), Tumaco (18), Tuquerres (2)	107
Norte de Santander	Abrego (1), Arboledas (1), Bochalema (1), Bucarasica (1), Cacota (1), Chinácota (1), Chitagá (1), Convención (3), Cúcuta (78), Cucutilla (1), Duranía (1), El Carmen (1), El Tarra (1), El Zulia (3), Gramalote (1), Hacarí (3), Labateca (1), Los Patios (1), Ocaña (11), Pamplona (2), Puerto Santander (1), Salazar (1), San Calixto (1), San Cayetano (1), Sardinata (2), Silos (2), Teorama (1), Tibú	243

		(3), Toledo (1), Cáchira (3), La Esperanza (1), Puerto Santander (1), Villa del Rosario (4)	
	Putumayo	Mocoa (34), Orito (10), Puerto Asís (27), Puerto Caicedo (1), Puerto Guzmán (4), Puerto Leguizamó (3), San Miguel (1), Santiago (1), Sibundoy (1), Villa Garzón (1)	83
	Quindío	Armenia (16), Buenavista (1), Calarcá (5), Córdoba (1), Circasia (2), Córdoba (1), Finlandia (1), Génova (1), La Tebaida (2), Montenegro (2), Pijao (1), Quimbaya (2), Salento (1)	36
	Risaralda	Apia (1), Balboa (1), Belén de Umbria (1), Dosquebradas (12), Guática (1), La Celia (1), La Virginia (1), Marsella (2), Mistrató (2), Pereira (39), Pueblo Rico (1), Quinchía (1), Santa Rosa de Cabal (1), Santuario (2)	66
	San Andrés y Providencia	San Andrés (5)	5
	Santander	Aguada (1), Aratoca (1), Barbosa (2), Barichara (1), Barrancabermeja (10), Bucaramanga (84), Bolívar (1), Carcasí (1), Capitanejo (1), Cerrito (1), Charalá (1), Chima (1), Cimitarra (3), Concepción (1), Confinés (1), Contratación (1), Coromoro (1), Curití (1), El Carmen de Chucurí (2), El Guacamayo (1), El Playón (1), Enciso (1), Enciso (1), Florián (1), Florida Blanca (5), Galán (1), Gambita (1), Girón (6), Guapa (1), Guadalupe (1), Guapota (1), Guavatá (1), Güepsa (1), La Belleza (1), La Paz (1), Landázuri (2), Lebrija (2), Los Santos (1), Málaga (1), Matanza (1), Mogotes (1), Oiba (1), Onzaga (1), Páramo (1), Piedecuesta (5), Pinchote (1), Puente Nacional (1), Puerto Wilches (1), Río Negro (4), Sabana de Torres (1), San Andrés (1), San Gil (1), San Vicente de Chucurí (2), Santa Helena del Opón (2), Simacota (1), Socorro (2), Suaita (1), Surata (1), Tona (1), Valle de San José (1), Vélez (2), Villanueva (1), Zapatoca (2)	182
	Sucre	Buenavista (2), Caimito (1), Chalan (1), Coloso (1), Corozal (4), Galeras (1), Guaranda (2), La Unión (1), Los Palmitos (1), Majagual (4), San Juan de Betulia (1), San Marcos (1), Morroa (1), San Onofre (2), San Pedro (1), Sincé (1), Sincelajo (28), Ovejas (1), Sampués (1), Tolú (1), Toluviéjo (1)	57
	Tolima	Alvarado (1), Alpujarra (1), Ambalema (1), Anzoátegui (1), Ataco (1), Cajamarca (1), Carmen de Apicalá (1), Chaparral (2), Cunday (1), Espinal (1), Falan (1), Flandes (1), Fresno (2), Herrera (1), Herveo (1), Honda (1), Ibagué (98), Icononzo (1), Mariquita (3), Melgar (1), Palocabildo (1), Lérica (1), Libano (2), Murillo (1), Natagaima (1), Ortega (1), Piedras (1), Planas (1), Rioblanco (2), Roncesvalles (1), Rovira (1), San Antonio (1), Santa Isabel (1), Suárez (1), Valle de San Juan (1), Venadillo (1)	139
	Valle del Cauca	Argelia (4), Alcalá (2), Andalucía (1), Ansermanuevo (3), Bolívar (5), Buenaventura (19), Buga (1), Bugalagrande (12), Caicedonia (2), Cali (153), Calima Del Darién (2), Candelaria (10), Cartago (12), Dagua (20), Darién (2), El Águila (3), El Cairo (2), El Cerrito (9), El Dovio (6), Florida (13), Ginebra (6), Guacarí (2), Jamundí (33), La Cumbre (8), La Victoria (3), La Unión (1), Obando (2), Palmira (40), Pradera (4), Riofrío (2), Roldanillo (3), Restrepo (2), San Pedro (2), Sevilla (7), Toro (3), Trujillo (6), Tuluá (17), Ulloa (1), Vijes (2), Versalles (3), Yotoco (2), Yumbo (11), General Farfán Sucumbios (1), Zarzal (2)	439
	Vaupés	Mitú (1)	1
	Vichada	Cumaribo (1), La Primavera (1), Puerto Carreño (4)	6
Total:			3441
Iglesia Cristiana Cuadrangular	Antioquia	Bello (1), Cisneros (1), Envigado (1), Itagüí (2), Medellín (9), Puerto Berrio (1), Rionegro (1), Yondó (1)	17
	Arauca	Arauca (1), Puerto Nariño (1), Saravena (1)	3
	Atlántico	Barranquilla (36), Soledad (3)	39
	Bogotá D. C.	Bogotá (23)	23
	Bolívar	Cartagena (1)	1
	Boyacá	Chiquinquirá (1), Duitama (1), Paipa (1), Soata (1), Sogamoso (2), Puerto Boyacá (1), Turmequé (1)	8
	Caldas	La Dorada (2), Manizales (2), Villa María (1)	5

	Casanare	Chaparrera (1), Monterrey (1), Orocué (1), Paz de Ariporo (1), Yopal (5)	9
	Cauca	Popayán (1)	1
	Cesar	Aguachica (5), Valledupar (4)	9
	Chocó	Quibdó (1)	1
	Córdoba	Montería (3), Ciénaga de Oro (3), Puerto Libertad (1), San Pelayo (1), Tierralta (1)	9
	Cundinamarca	Fusagasugá (1), Girardot (1), Zipaquirá (1)	3
	Guajira	Maicao (1), Riohacha (1)	2
	Huila	Algeciras (1)	1
	Magdalena	Aracataca (1), Ciénaga (1), El Banco (1), Santa Marta (14)	17
	Meta	Granada (1)	1
	Nariño	Pasto (1)	1
	Norte de Santander	Cúcuta (9), Tibú (1)	10
	Quindío	Armenia (1)	1
	Risaralda	Pereira (1)	1
	San Andrés y Providencia	San Andrés (1)	1
	Santander	Barbosa (1), Bucaramanga (19), Lebrija (1), Piedecuesta (2), Rionegro (1), San Gil (1), Socorro (1)	26
	Sucre	Galeras (1)	1
	Tolima	Ibagué (2)	2
	Valle del Cauca	Buenaventura (1), Cali (5)	6
Total:			198
Iglesia Cristiana Carismática Cuadrangular	Antioquia	Medellín (1)	1
	Atlántico	Barranquilla (2)	2
	Bogotá D.C.	Bogotá (11)	11
	Bolívar	Cartagena (2)	2
	Cauca	Popayán (1)	1
	Cesar	Valledupar (1)	1
	Córdoba	Montería (1)	1
	Guajira	Riohacha (1)	1
	Huila	Neiva (1)	1
	Meta	Villavicencio (1)	1
	Putumayo	Puerto Leguizamo (1)	1
	Quindío	Armenia (1)	1
	San Andrés y Providencia	Providencia (1)	1
	Santander	Bucaramanga (3)	3
	Sucre	Sincelejo (1)	1
	Tolima	Ibagué (2), Libano (1)	3
	Valle del Cauca	Cali (1)	1
Total:			33
Movimiento Misionero Mundial	Amazonas	Leticia (4), Puerto Nariño (1), Puerto Alegría (1), Puerto Espinosa (1)	7
	Antioquia	Abejorral (1), Andes (1), Altamira (1), Amagá (1), Apartadó (2), Amalfi (2), Bolívar (2), Caucasia (2), Cañas Gordas (1), Carepa (1), Cañaveral (1), Cisneros (1), Concordia (1), Chigorodó (1),	89

	Turbo (1), Dabeiba (1), Frontino (1), Liborina (1), San Jerónimo (1), Santafé de Antioquia (1), Fredonia (1), La Pintada (1), Salgar (1), Támesis (1), Tarazá (1), Urrao (1), Valparaíso (1), Envigado (1), El Cinco (1), El Recreo (1), Gómez Plata (1), La Cabaña (1), La Cruzada (1), La Estrella (1), Medellín (11), Puerto Berrío (1), Puerto Nare (1), Puerto Triunfo (1), Rionegro (1), Santafé (1), Segovia (1), Tarazá (1), Vegachí (1), Yolombó (2), Toledo (1), Sonsón (1), Santa Bárbara (1), San Luis (1), San Carlos (2), Sabaneta (1), Rionegro (1), Puerto Berrío (1), Ovejas (1), Machado (1), Machuca (1), Remedios (1), Santa Ana (1), Segovia (1), La Estrella (1), La Ceja (1), Itagüí (1), Heliconia (1), Girardota (1), Envigado (1), El Retiro (1), El Carmen de Viboral (1), Caldas (1), Bello (2), Barbosa (1), Abejorral (1), Betania (1), Vegachí (1), Yalí (1), Yondó (1)	
Arauca	Arauca (7), Arauquita (1), Brisas de Satena (1), Brisas del Llano (1), Cravo Norte (1), Saravena (1), Tame (1)	13
Atlántico	Barranquilla (8), Malambo (3), Soledad (7), Aguada de Pablo (1), Baranoa (1), Campo de la Cruz (1), Sabanalarga (1), La Peña (1), Manatí (1), Repelón (1), Tubará (1), Villa Rosa (1)	27
Bogotá D. C.	Bogotá (74)	74
Bolívar	Arjona (1), Bayunca (1), Cartagena (6), Las Garabitas (1), Turbaco (3), Mahates (3), Morales (1), Turbaná (1), San Fernando (1), Guacamayo (1), Guataca (1), Magangué (3), Majagual (1), Pinillo (2), Achí (1), Santa Ana (1), San Francisco de Loba (1)	29
Boyacá	Aquitania (1), Belén (1), Buenavista (1), Chiquinquirá (1), Duitama (2), Cachavita (1), Covarachia (1), Chita (1), Garagoa (1), Guachetá (1), Guateque (1), Pauna (1), Ramiriquí (1), Ráquira (1), Río Chiquito (1), Sáchica (1), Samacá (1), Socotá (1), Sogamoso (2), Sutamarchán (1), Tinjacá (1), Tunja (1), Turmequé (1), Turtur (1), Úmbita (1), Chitaraque (1), Coscuez (1), Cubará (1), Maripí (1), Otanche (1), Pajarito (1), Puerto Boyacá (1), San José de Pare (1), Santa Ana (1), Santa María (1), San Luis de Gaceno (1), Soatá (1), Tipacoque (1), Villa de Leyva (1)	41
Caldas	La Dorada (3), Neira (1), Manizales (2), Aguada (1), Anserma (1), Aranzazu (1), Chinchiná (1), La Merced (1), Neira (1), Palestina (1), Pensilvania (1), Río Sucio (1), Risaralda (1), Salamina (1), Villa María (1), Viterbo (1), Victoria (1)	20
Caquetá	Albania (3), Belén de los Andaquíes (4), Bolivia (1), Cartagena del Chairá (7), Curillo (2), Doncello (1), El Recreo (1), Florencia (12), Puerto Rico (4), La Cristalina (1), La Chipa (1), Lusitania (1), Paujil (2), San José del Fragua (2), San Vicente del Caguán (9), Solano (3), Solita (1), La Montañita (3), Milán (5), Morelia (1), Valparaíso (2), Sabaleta (1)	64
Casanare	Aguazul (5), Corozal (1), Hato Corozal (1), Nunchía (5), Paz de Ariporo (3), Orocué (1), Pore (2), Sabanalarga (1), Sácama (1), San Luis de Palenque (1), Tamara (1), Tauramena (2), Trinidad (1), Villanueva (1), Yopal (6)	32
Cauca	Argelia (1), Balboa (1), Cajibío (4), Caloto (1), Ciprés (1), El Palmar (1), El Bordo (2), El Palo (1), Corinto (1), López de Micay (1), Piendamó (6), Pitayo (1), Popayán (8), Guambia (1), Guapi (1), Morales (2), Timba (2), Timbío (2), Tambo (7), Santander de Quilichao (5), Santa Helena (1), Siberia (1), Silvia (2), El Tambo (2), Mondomó (2), Padilla (1), Puerto Tejada (1), Rosas (1), Tacueyó (1), La Estrella (1), Las Delicias (1), Miranda (1), San Isidro (1), San Jacinto Guachené (1), Suárez (1), Villa Rica (1)	67
Cesar	Agustín Codazzi (1), Becerril (1), Bosconia (1), La Paz (1), Pueblo Nuevo (1), Minas (1), Valledupar (6), Aguachica (4), Aguas Blancas (1), Pelaya (1), Curumani (2), Gonzáles (1), La Jagua de Ibirico (1), Linzai (1), Pailitas (2), Puerto Patiño (1), Puerto Mosquito (1), Río de Oro (1), San Alberto (1), San José de las Américas (1), San José de Oriente (1), San Martín (1), San Pedro (1), Soledad (1), Zapatosa (1), Chimichagua (1), Pelaya (1), San Francisco (1)	40
Chocó	Bahía Solano (1), Docordó (1), Itsmina (1), Quibdó (2), Cértegui (1), Condoto (1), Itsmina (1), La Unión (2), La Vuelta (1), Managrú (1), Paimadó (1), Puerto Martínez (1), Puerto Povel (1), San Jerónimo (1), San Isidro (1), Tadó (1), Villa Conto (1), Yuto (1), Las Animas (1), Bagadó (1), Andagoya (1), Puerto Meluk (1)	24

Córdoba	Canalete (1), Montería (10), Cereté (1), La Majagua (1), Valencia (4), San Andrés (1), Los Córdoba (2), San Pelayo (1), Moñitos (2), Loricá (2), San Bernardo del Viento (1), Planeta Rica (1), Recuro (1), Sahagún (1), Tierralta (1)	30
Cundinamarca	Agua de Dios (1), Anapoima (1), Adulo (1), Bojacá (1), Cabrera (1), Cachipay (1), Cajicá (1), Choachí (1), Chocontá (1), El Diamante (1), El Engaño (1), El Maduro (1), El Rosal (1), El Triunfo (1), El Guavio (1), Facatativa (3), Fômeque (1), Fusagasugá (2), Gacheta (2), Gachalá (2), Gama (1), Girardot (2), Granada (1), La Mesa (3), La Vega (1), Machetá (1), Madrid (1), Mambita (1), Medina (2), Mundo Nuevo (1), Paratebuena (1), Pacho (1), Paima (1), Pulí (1), San Cristóbal (1), San Francisco (1), San Fernando (1), San Juan de Río Seco (1), San Pedro de Jagua (1), Sopo (1), Sibate (1), Silvania (1), Suesca (1), Supatá (1), Tocaima (1), Tocancipá (1), Ubaté (2), Venecia (1), Vergara (1), Villeta (1), Viotá (1), Zipacón (1), La Victoria (1), Medina (1), Mosquera (1), Soacha (4), Zipaquirá (3)	71
Guainía	Puerto Inírida (1)	1
Guajira	Albania (1), Barrancas (1), Cabo de la Vela (1), Corralejas (1), Cousorchos (1), Fonseca (1), Hato Nuevo (1), Maicao (3), Manaure (1), Mingueo (1), Paraguachón (1), Puerto Colombia (1), Río Ancho (1), Riohacha (3), San Juan del Cesar (1), Uribia (1), Villanueva (1)	21
Guaviare	San José (3), Calamar (1), Cerritos (1), El Capricho (1), El Hobo (1), El Morro (1), El Retorno (1), Guacamayas (1), La Libertad (1), Miro lindo (1), Nuevo Tolima (1), Puerto Concordia (1)	14
Huila	Acevedo (1), Aipe (1), Algeciras (2), Baraya (2), Bruselas (1), Campoalegre (2), Colombia (1), El Agrado (1), El Juncal (1), El Paraíso (1), El Palmar (1), El Pital (1), Gallardo (1), Fortalecillas (1), Gigante (4), Guadalupe (1), Hobo (1), Garzón (4), Isnos (1), La Plata (2), La Paradera (1), Los Cauchos (1), Maito (1), Miraflores (1), Natagaima (1), Naranjal (1), Neiva (1), Palermo (2), Palestina (1), Pitalito (6), Saladoblanco (1), Timaná (1), Villavieja (2), Rivera (1), San Adolfo (1), San Agustín (1), San Alfonso (1), San Antonio (1), San Marcos (1), Tello (3), Santana (1), Santa María (1), Santa Rita (1), Suaza (1), Tarquí (1), Timaná (1), Turuel (1), Yaguará (1), La Plata (5), La Argentina (1), Nátaga (1), Paicol (1), Tesalia (1)	76
Magdalena	Aracataca (1), Ciénaga (2), Santa Marta (3), Sitionuevo (1), Fundación (1), Pivijay (1), Concordia (1), El Banco (1), Güaimaral (2)	13
Meta	Acacias (3), Casibare (1), Cabuyaro (1), Barranca de Upía (1), Castillo (1), Coporo (1), Cubarral (1), Cumaral (2), Dinamarca (1), El Dorado (1), El Vergel (1), Fuente de Oro (1), Granada (2), Guamal (1), La Macarena (1), Maya (1), Lejanías (1), Medellín del Ariari (1), Mesetas (1), Pachaquiario (1), Palmeras (1), Pompeya (1), Puerto Gaitán (1), Puerto Lleras (1), Puerto López (1), Puerto Rico (1), Restrepo (1), San Benito (1), San Carlos de Guaroa (1), San Martín (2), San Miguel (1), San Isidro del Ariari (1), Villavicencio (19), San Juan de Arama (1), San Lorenzo (1), Vista Hermosa (1), Villa Pachely (1)	60
Nariño	Barbacoas (1), Berruecos (1), Cumbal (1), El Charco (1), El Pedregal (1), Ipiates (1), Pasto (3), Tumaco (2), La Cruz (1), La Unión (1), La Victoria (1), Llorente (1), Samaniego (1), San Bernardo (1), Satinga (1), Túquerres (1)	19
Norte de Santander	Agua Clara (1), Agua la Sal (1), Abrego (1), Babega (1), Bochalema (1), Buenavista (1), Buenaesperanza (1), Cacota (1), Chinácota (1), Pamplona (3), San José de la Montaña (1), Toledo (1), Campo Dos (1), Cáchira (1), Cúcuta (47), El Suspiro (1), El Tarra (2), Tibú (3), El Playón (1), El Tropezón (1), La Ceiba (1), La Corcovada (1), La Esperanza (1), La Vega (1), Villa del Rosario (1), Zulia (1), San Carlos (1), Convención (2), Cerro Redondo (1), El Carmen (3), El Guamo (1), Fundación (1), Guamalito (1), La Susanita (1), La Osa (1), Ocaña (6), Teorama (1), Monte Adentro (1), El Zulia (1), Puerto Santander (1), Sardinata (1)	99
Putumayo	Puerto Asís (2), Mocoa (1), Mandur (1), La Castellana (1), La Hormiga (1), La Independencia (1), Orito (1), Puerto Guzmán (2), Puerto Leguizamo (1), Villa Garzón (1), Puerto Caicedo (1), Santa Ana (1)	14

	Quindío	La Tebaida (1), Armenia (2), Calarcá (1), Circasia (1), Finlandia (1), Génova (1), Montenegro (1), Nueva Tebaida (1), Quimbaya (1)	10
	Risaralda	Pereira (4), Belén de Umbria (1), Dosquebradas (1), Guática (1), Guerrero (1), Irra (1), La Virginia (1), Marsella (1), Quinchía (1), Santa Rosa de Cabal (1)	13
	San Andrés y Providencia	San Andrés (1)	1
	Santander	Albania (1), Acapulco (1), Aratoca (1), Barbosa (1), Barichara (1), Barrancabermeja (13), Betulia (1), Bucaramanga (34), Buenavista (1), Campo Hermoso (1), Canta Gallos (1), Caño Lajas (1), Capitanejo (1), Carcasí (1), Casiano (1), Cepitá (1), Charalá (1), Charta (1), Cincelada (1), Cimitarra (1), Cirales (1), Contratación (1), Coromoro (1), Curití (2), Girón (7), El Carne de Chucurí (3), El Rubí (1) La Belleza (2), Los Santos (2), Encino (1), Enciso (1), El Caracol (1), Galán (1), Gámbita (1), Guaca (2), Guadalupe (1), Guapotá (1), Güepsa (1), La Retirada (1), Floridablanca (12), Gambita (1), Guadalupe (1), Landázuri (1), La Tempestuosa (1), La Victoria (1), Lebrija (1), Macaravita (1), Málaga (1), Matanza (1), Mogotes (1), Molagavita (1), Ocamonte (1), Oiba (2), Olival (1), Papayal (1), Piedecuesta (5), Portugal (1), San Andrés (1), Santa Bárbara (1), San Rafael (1), Sabana de Torres (1), San Gil (1), San Vicente de Chucurí (9), Valle de San José (1), Sabanalarga (1), San Benito (1), San Gil (1), Suaita (2), Simacota (1), Socorro (1), Tona (1), Vadorreal (1), Valle de San José (1), Vélez (1), Villanueva (1), Venecia (1), Zapatoca (1), El Paraíso (1), Payoa (1), Puente Sogamoso (1), Puerto Wilches (1), Sabana de Torres (1)	164
	Sucre	Albania (1), Belén (1), Buena Vista (1), Canutalito (1), Chalán (1), Corozal (1), Desbarrancado (1), Galeras (1), Tolú (2), Sampués (1), San Marcos (1), San Mateo (1), San Onofre (1), Sincelejo (5)	19
	Tolima	Ataco (1), Ambalema (1), Alpujarra (1), Chaparral (1), Cunday (1), Lérica (2), Dolores (1), Honda (1), Ibagué (6), Icononzo (1), Líbano (1), Rioblanco (1), Espinal (1), Flandes (1), Mariquita (1), Melgar (1), Ortega (1), Planadas (1), Palo Cabildo (1), Río Blanco (1), Rovira (1), Saldaña (1), Venadillo (1), Villanueva (1), Villarrica (1)	31
	Valle del Cauca	Alcalá (1), Andalucía (1), Amaime (1), Ansermanuevo (1), Argelia (1), Bolívar (2), Buenaventura (17), Buga la Grande (1), Bitaco (1), Buga (2), Buchitolo (1), Buenaventura (1), Caicedonia (1), Cartago (1), Campo Blanco (1), Calima (1), Candelaria (1), Ceilán (1), Ciprés (1), Chocosiso (1), Costa Rica (1), Cali (25), Dagua (2), Dovio (1), El Águila (1), El Cairo (1), La Unión (1), El Cabuyal (1), El Cerrito (1), El Placer (1), Florida (1), Ginebra (1), Guacarí (1), La Cumbre (1), La Pampa (1), La Victoria (1), Pradera (1), Restrepo (1), Roldanillo (1), Roza (1), Obando (1), Paila Arriba (1), Río Frío (1), Roldanillo (1), Palmira (4), Jamundí (3), Toro (2), Yumbo (2), Salónica (1), Sevilla (1), Trujillo (1), Tuluá (1), Versalles (1), San Antonio de los Caballeros (1), Santa Helena (1), Sonso (1), Tienda Nueva (1), Vijes (1), Villa Gorgona (1), Yotoco (1), Zarzal (1)	111
	Vaupés	Mitú (1)	1
	Vichada	Cumaribo (1), El Paraíso (1), El Tuparro (1), La Catorce (1), La Venturosa (1), Nueva Antioquia (1), Primavera (1), Puerto Carreño (2), Santa Bárbara (1), Santa Rita (1), Santa Rosalía (1)	12
	Sin ubicación conocida		193
Total:			1500
Iglesia de Dios Pentecostal	Antioquia	Medellín (2)	2
	Atlántico	Barranquilla (1)	1
	Bogotá D. C.	Bogotá (23)	23
	Boyacá	Chiquinquirá (1), Cocuy (1), la Victoria (1), Otanche (1)	4
	Cesar	Aguachica (1)	1
	Cundinamarca	Cabrera (1), Fusagasugá (1), Tenjo (2), Villeta (1)	4
	Huila	Garzón (1)	1

	Meta	San Martín (1), Villavicencio (1)	2
	Nariño	Tumaco (3)	3
	Quindío	Armenia (1)	1
	Santander	Bucaramanga (3), San Vicente de Chucurí (1)	4
	Tolima	Espinal (1)	1
	Valle del Cauca	Cali (3)	3
	Sin ubicación conocida		2
Total:			52
Asamblea de Iglesias Cristianas	Bogotá D. C.	Bogotá (11)	11
	Córdoba	Montería (1)	1
	Cundinamarca	Soacha (1)	1
	Magdalena	Ciénaga (1)	1
	Santander	Vélez (1)	1
	Tolima	Payandé (1)	1
	Valle del Cauca	Cali (1)	1
Total:			17
Iglesia de Dios de la Profecía	Bogotá D. C.	Bogotá (3)	3
Total:			3
TOTAL CONGREGACIONES			5844
Fuentes: GRUPO DE ESTUDIOS SOCIALES DE LA RELIGIÓN. Base de Datos del Observatorio de la Diversidad Religiosa. Centro de Estudios Sociales. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2009. <i>Revista valores cristianos</i> , 2010, n° 122, pp. 166; < http://www.ipuc.org.co/congregaciones.html > (1 de julio de 2010).			

Anexo 37: Ubicación de las congregaciones pentecostales endógenas

Denominación	Departamento	Municipios	Total por Departamento
Misión Panamericana	Bogotá D. C.	Bogotá (1)	1
	Boyacá	Chiquinquirá (1), Duitama (1), Garagoa (1), Miraflores (1), Páez (1), Puerto Boyacá (1), San Eduardo (1), Sogamoso (1)	8
	Caquetá	Florencia (1)	1
	Casanare	Yopal (5)	5
	Chocó	Itsmina (1)	1
	Meta	Villavicencio (1)	1
	Tolima	Ibagué (1)	1
	Sin ubicación conocida		382
Total:			400
Cruzada Estudiantil y Profesional de Colombia	Amazonas	Leticia (1)	1
	Antioquia	Alameda (2), Andes (1), Apartadó (3), Arboletes (1), Bello (7), caracolí (1), Carepa (1), Caucasia (1), Chigorodó (1), Envigado (3), Itagüí (6), La Ceja (1), Marinilla (1), Medellín (47), Necoclí (1), Puerto Berrío (3), Puerto Triunfo (2), Sabaneta (1), San Juan de Urabá (1), San Pedro (1), Sopetrán (1), Turbo (1), Yondó (1)	88

Arauca	Arauca (1), Arauquita (1), Tame (2)	4
Atlántico	Alto Prado (2), Barranquilla (20), Candelaria (1), Galapa (1), Sabanalarga (1), Soledad (10),	35
Bogotá D. C.	Bogotá (93)	93
Bolívar	Arenal (1), Cartagena (13), El Carmen de Bolívar (4), Magangué (1), Mompós (1), San Pablo (1), Turbaco (1), Turbana (1),	23
Boyacá	Belén (1), Cucaita (1), Duitama (2), Moniquirá (1), Nobsa (1), Paipa (1), Puerto Boyacá (1), San José de Pare (1), Sogamoso (2), Tibasosa (1), Tunja (2),	14
Caldas	Chinchiná (2), La Dorada (5), La Merced (1), Manizales (35), Riosucio (1), Villamaría (1),	45
Caquetá	Doncello (1), Florencia (11), Paujil (1), Puerto Rico (1),	14
Casanare	Aguazul (1), Monterrey (1), Yopal (2)	4
Cesar	Aguachica (1), Arjona (2), Becerril (1), Bosconia (1), Codazzi (1), Chiriguana (1), Curumaní (1), Delicias (1), El Copey (1), El Molino (1), La Jagua de Ibirico (1), La Jagua del Pilar (1), Los Alpes (1), Pailitas (1), San Diego (2), Tamalameque (1), Valledupar (29)	47
Choco	Quibdó (6)	6
Córdoba	Buenavista (4), Canalete (1), Cereté (2), El Entable (1), Lorica (1), Madrid (1), Montelíbano (1), Montería (8), Pasatiempo (1), Planeta Rica (1), Pradera (2), Pueblo Nuevo (1), Purísima (1), San Bernardo (1), San Pelayo (2), Tierralta (1), Valencia (1)	30
Cundinamarca	Agua de Dios (1), Albán (1), Anapoima (1), Adulo (1), Cajicá (1), Chía (2), Chocontá (1), Cota (1), El Silo (1), Facatativá (2), Fusagasugá (1), Funza (1), Girardot (3), La Mesa (1), Mesitas (1), Mosquera (1), Nemocón (1), Pacho (1), Puerto Salgar (1), Ricaurte (1), San Carlos (1), Silvania (1), Soacha (5), Sopo (1), Suesca (1), Tabio (1), Tenjo (1), Tocaima (1), Tocancipá (2), Ubaté (1), Viotá (1), Zipaquirá (2)	42
Guajira	Barrancas (1), Fonseca (1), Hatonuevo (1), Maicao (7), Riohacha (8), Urumita (1), Villanueva (1)	20
Guainía	Puerto Inírida (1)	1
Guaviare	San José del Guaviare (1)	1
Huila	Aipe (1), Campo Alegre (1), Gigante (1), Hobo (1), Neiva (9), Palermo (1), Pitalito (1), Rivera (2)	17
Magdalena	Ciénaga (1), El difícil (1), Fundación (1), Galicia (1), Jardín (1), Laureles (1), Santa Marta (4),	10
Meta	Acacías (3), Granada (4), Guamal (1), Las Corocoras (1), Restrepo (1), Villavicencio (5)	15
Norte de Santander	Abrego (1), Cúcuta (10), Chinácota (1), La Donjuana (1), Los Patios (1), Ocaña (3), Pamplona (1), Zulia (1)	19
Quindío	Calarcá (2), Circasia (1)	3
Risaralda	Dosquebradas (9), Pereira (22)	31
San Andrés y Providencia	San Andrés (1)	1
Santander	Barbosa (1), Barrancabermeja (4), Bucaramanga (47), Cañaveral (1), Charalá (1), Cimitarra (2), El Carmen (1), Floridablanca (10), Girón (8), Piedecuesta (1), Sabana de Torres (1), San Gil (1), San Martín (1), Socorro (1), Puerto Wilches (2), Villanueva (1),	83
Sucre	Corozal (2), San Marcos (1), Sincelejo (2),	5
Tolima	Ambalema (1), Cajamarca (1), Espinal (1), Guayabal (1), Fresno (1), Honda (1), Ibagué (29), Lérída (1), Líbano (1), Los Pinos (1), Mariquita (1), Murillo (1), Payandé (1), Rovira (1), Valparaiso (1), Villacafé (1),	44

	Valle del Cauca	Buenaventura (15), Buga (8), Cali (168), Cartago (2), Ovando (1), Palmira (3), Pradera (1), Roldanillo (1), Versalles (2), Yotoco (1), Yumbo (1)	203
	Vaupés	Mitú (1)	1
	Vichada	Puerto Carreño (1)	1
Total:			901
Iglesia Cristiana Filadelfia	Atlántico	Barranquilla (1)	1
	Bogotá D. C.	Bogotá (70)	70
	Boyacá	Chiquinquirá (2), Cocuy (1), Coscuez (1), Duitama (1), El Espino (1), Guacamayas (1), Muzo (1), Paipa (2), Pauna (1), Quípama (1), San Miguel de Sema (1), Sáchica (1), Siachoque (1), Sotaquirá (1), Tunja (8), Villa de Leyva (1)	25
	Caquetá	Florencia (2)	2
	Chocó	Andagoya (1), Curubá (1), Condoto (1), EL Tigre (1), Guinguin (1), Pindaza (1)	6
	Córdoba	Cereté (1), Lorica (1), Montería (2), San Andrés de Sotavento (1)	5
	Cundinamarca	Chía (3), Choachí (1), La Calera (1), La Vega (1), San Luis (1), Soacha (5), Supatá (1)	13
	Huila	Neiva (3), Pitalito (1)	4
	Meta	Villavicencio (4)	4
	Quindío	Armenia (1)	1
	Santander	Barbosa (1), Bucaramanga (1), San Gil (1)	3
	Sucre	Sincelejo (1)	1
	Tolima	Ibagué (1)	1
Total:			136
Iglesia Cruzada Cristiana	Amazonas	Leticia (1)	1
	Antioquia	Andes (1), Arboletes (1), Barbosa (2), Bello (4), Itagüí (1), Medellín (6), Puerto Berrío (1), Rionegro (1), Sabaneta (1), San Roque (1), Turbo (1)	21
	Atlántico	Barranquilla (3)	3
	Arauca	Arauca (1)	1
	Bogotá D. C.	Bogotá (59)	59
	Bolívar	Carmen de Bolívar (1), Cartagena (5), Córdoba (1), Turbaco (1)	8
	Boyacá	Buenavista (1), Chiquinquirá (1), Duitama (1), La Victoria (1), Maripi (1), Paipa (1), Pauna (1), Saboyá (1), Sogamoso (1), Tibaná (1), Toca (1), Togui (1), Tunja (2), Tununguá (1), Turtur (1), Ventaquemada (1), Zetaquirá (1)	18
	Caldas	Chinchiná (1), La Dorada (1), Manizales (1), Marsella (1), Miraflores (1), Neira (1), Palestina (1), Villa María (1),	8
	Casanare	Aguazul (1), Monterrey (1), Paz de Ariporo (1), Tauramena (1), Trinidad (1), Villanueva (1), Yopal (1)	7
	Cauca	Caloto (1), Carpintero (1), Dominguito (1), El Bordo (1), El Palo (1), Guapi (1), Guataba (1), La Palomera (1), La Playa (1), Miranda (1), Mondomó (1), Peniel (1), Popayán (3), Puerto Tejada (1), Quinamayo (1), San Juan (1), Santander de Quilichao (10)	28
	Cesar	Bosconia (1), Valledupar (1)	2
	Chocó	Itmina (1), Novita (1), Quibdó (1)	3
	Córdoba	Canalete (1), Chimí (1), Las Córdobas (1), Lorica (1), Lumen (1), Montelíbano (1), Montería (3), Moñitos (6), Planeta Rica (2), Pueblo Nuevo (1), Puerto Libertad (1), San Bernardo del Viento (1)	20
	Cundinamarca	Anapoima (1), Arbeláez (1), Bojacá (1), Cajicá (1), Caparrapí (2), Chía (1), Chocontá (1), Cota (1), Facatativá (2), Funza (1), Fusagasugá (3), Gachancipá (1), Gachetá (1), Girardot (1), Guaduas (1), Guatavita (1), Guayabal de Siquima (1), La Mesa (1), La Palma	51

		(1), La Paz (1), La Peña (1), La Pradera (1), Madrid (1), Mosquera (1), Nimaima (1), Pacho (1), Pasca (1), Puerto Bogotá (1), Quebradanegra (1), Quipile (1), San Gabriel (1), San Ramón Alto (1), Sasaima (1), Sibaté (1), Silvania (1), Simijaca (1), Soacha (2), Tabio (1), Tena (1), Tibacuy (1), Tocancipá (1), Utica (1), Villeta (2), Zipacón (1), Zipaquirá (1)	
Guajira	Riohacha (2)		2
Huila	Campoalegre (1), Neiva (1)		2
Magdalena	Bethel (1), Candelaria (1), Carital (1), Ciénaga (1), Orihueca (1), Palmor (1), Riofrío (1), Santa Marta (3), Sevilla (1)		11
Meta	Granada (1), Puerto López (1), San Martín (1), Villavicencio (4)		7
Nariño	Barbacoas (1), Bocas de Satinga (1), Pasto (1), Tumaco (1)		4
Norte de Santander	Cúcuta (1), La Playa (1), Zulia (1)		3
Putumayo	Mocoa (1), Orito (1), Puerto Asís (2), Puerto Caicedo (2)		6
Quindío	Armenia (2), La Tebaida (1)		3
Risaralda	Dosquebradas (1), Pereira (2), Santa Rosa de Cabal (1), Villasanta (1)		5
Santander	Barbosa (1), Bucaramanga (1), Florián (1), Floridablanca (1), Socorro (1)		5
Sucre	Arroyo Seco (1), Cañito (1), Cienaguita (1), El Pueblito (1), La piche (1), Macaján (1), Sincelejo (1), Tolú (2)		9
Tolima	Espinal (1), Flandes (1), Ibagué (1), Mariquita (1), Venadillo (1)		5
Valle del Cauca	Buenaventura (4), Buga (1), Bocana (1), Caicedonia (1), Cali (28), Cartago (1), Cerrito (1), Dagua (3), Ginebra (1), Jamundí (2), Palmera (1), Pradera (1), Sevilla (1), Sonso (1), Trujillo (1), Tuluá (2), Villa Gorgona (1), Yotoco (1), Yumbo (1)		53
Total:			345
Centro Misionero Bethesda	Antioquia	Apartadó (1), Bello (1), Betania (1), Bolívar (1), Caldas (1), Carepa (1), Chigorodó (1), Currulao (1), Doradal (1), Dos Matías (1), Girardota (1), Itagüí (1), Medellín (1), Montebello (1), Nueva Colonia (1), Reposo (1), Sabanalarga (1), San Antonio del Prado (1), Santafé de Antioquia (1), Turbo (1)	20
	Arauca	Arauca (1)	1
	Atlántico	Barranquilla (2), San Luis de Gaceno (1)	3
	Bogotá D. C.	Bogotá (11)	11
	Bolívar	Cartagena (1)	1
	Boyacá	Chiquinquirá (2), Coper (2), Duitama (1), Garagoa (1), Granada (1), Guateque (1), La Mina Quípama (1), La Victoria (1), Muzo (1), Paipa (1), Paz Del Rio (1), Puerto Boyacá (1), Quípama (1), San Luis de Gaceno (1), Socha (1), Sogamoso (1), Tibasosa (1), Tunja (1)	20
	Caldas	La Dorada (1), Manizales (1), Pácora (1)	3
	Caquetá	Cartagena del Chairá (1), Florencia (2), Mayoyoque (1), Puerto Rico (1)	5
	Casanare	Aguazul (1), Cabuyaro (1), Chameza (1), Paz de Ariporo (1), Tauramena (1), Villanueva (1), Yopal (1)	7
	Cauca	Aguas Claras (1), Betulia Suárez (1), Corinto (1), Juanambu (1), Mondomó (2), Padilla (1), Piendamó (1), Popayán (1), Porvenir (1), Puerto Tejada (1), Santander de Quilichao (1), Silvia (1), Suárez (1), Tacueyó (1), Timbío (1), Toribio (1)	17
Cundinamarca	Anapoima (1), Anolaima (1), Cachipay (1), Cajicá (1), Caparrapí (1), Chía (1), Cota (1), Facatativá (1), Funza (1), Fusagasugá (1), Gachancipá (1), Girardot (1), Granada (1), Guachetá (1), Guaduas (1), Guavio (1), la Calera (1), La Mesa (1), La Palma (1), La Pampa (1), Madrid (1), Medina (1), Mesitas del Colegio (1), Nemocón (1), Olivos (1), Pacho (1), Pandí (1), Puerto Salgar (1), San Bernardo (1), San Cipriano (1), Sibaté (1), Silvania (1), Simijaca (1), Soacha (1), Suesca (1), Tocaima (1), Ubaté (1), Villa Gómez (1), Villeta (1), Viotá (1), Yacopí (1), Zipaquirá (1)	42	

	Cesar	Valledupar (1)	1
	Huila	Neiva (1)	1
	Magdalena	Santa Marta (1)	1
	Meta	Acacias (1), Cumural (1), Panorama (1), Puerto López (1), Barranca de Upia (1), Villavicencio (2)	7
	Nariño	Pasto (2)	2
	Norte de Santander	Cúcuta (1)	1
	Putumayo	Mayochoque (1)	1
	Quindío	Armenia (1), Calarcá (1), La Tebaida (1), Montenegro (1), Playa Rica (1), Quimbaya (1)	6
	Risaralda	Dos Quebradas (1), Pereira (1), Santa Rosa de Cabal (1)	3
	Santander	Aratoca (1), Barbosa (1), Bucaramanga (1), Coscuez (1), Girón (1), Piedecuesta (1), Puente Nacional (1)	7
	Sucre	Sincelejo (1)	1
	Tolima	Ataco (1), Bilbao (1), Chaparral (1), Chicoral (1), Espinal (2), Fresno (1), Herrera Rio Blanco (1), Honda (1), Ibagué (1), Las Ferias (1), Las Juntas (1), Lérida (1), Libano (1), Maracaibo (1), mariquita (1), Melgar (1), Playa Rica (1), Planadas (1), Puerto salgar (1), Pueblo Espinal (1), Rioblanco (1), Roncesvalles (1), Rovira (1), San Antonio (1)	25
	Valle del Cauca	Andalucía (1), Bitaco (1), Buenaventura (1), Buga (3), Bugalagrande (1), Cali (3), Candelaria (1), Cartago (1), Dagua (1), El Cerrito (1), Florida (1), Ginebra (1), Guacarí (1), Jamundí (1), La Cumbre (1), La Unión (1), La Victoria (1), Palmira (2), Pradera (1), Queremal (1), Roldanillo (1), San Pedro (1), Trujillo (1), Tuluá (1), Yotoco (1), Yumbo (2)	32
Total:			219
Misión Cuerpo de Cristo	Bogotá D. C.	Bogotá (12)	12
	Tolima	Carmen de Apicalá (1)	1
	Valle del Cauca	Cali (4), Cartago (1), Los Chorros (1)	6
Total:			19
Misión Carismática Internacional	Antioquia	Apartadó (1), Bello (1), Carepa (1), Guayabal (1), Medellín (1)	5
	Arauca	Arauca (1)	1
	Atlántico	Barranquilla (1)	1
	Bogotá D. C.	Bogotá (5)	5
	Bolívar	Cartagena (1)	1
	Boyacá	Buenavista (1), Chiquinquirá (1), Colon (1), Duitama (1), Moniquirá (1), Samacá (1), Sogamoso (1), Tinjacá (1), Tunja (1)	9
	Caldas	Belalcazar (1), La Dorada (1), Manizales (1), Villa María (1)	4
	Casanare	Tauramena (1), Villanueva (1), Yopal (1)	3
	Cauca	Popayán (1), San Joaquín (1), Timbío (1)	3
	Cesar	Valledupar (1)	1
	Córdoba	Cerete (1), Montería (1), Pueblo Nuevo (1), Valencia (1)	4
	Cundinamarca	Agua de Dios (1), Albán (1), Arbeláez (1), Beltrán (1), Bojacá (1), Cachipay (1), Cajicá (1), Carmen de Carupa (1), Caguani (1), Chía (1), Chocontá (1), Cogua (1), Cota (1), El Colegio (1), Facatativá (1), Funza (2), Fusagasugá (1), Girardot (1), Girardota (1), La Calera (1), Madrid (1), Sasaima (1), Sibaté (1), Tocancipá (1), Ubaté (1), Villeta (1), Zipaquirá (2)	29
	Guajira	Riohacha (1)	1
	Huila	Campoalegre (1), La Plata (1), Neiva (2), Pitalito (1)	5
	Magdalena	Santa Marta (1)	1

	Meta	Acacias (1), Cumaral (1), Villavicencio (2)	4
	Nariño	Pasto (1)	1
	Norte de Santander	Cúcuta (1)	1
	Quindío	Armenia (1), La Tebaida (1)	2
	Risaralda	Pereira (1)	1
	Santander	Barbosa (1), Barrancabermeja (1), Bucaramanga (2), Charalá (1), Málaga (1), Sabana de Torres (1), San Gil (1), Socorro (1), Vélez (1)	10
	Tolima	Honda (1), Ibagué (1)	2
	Valle del Cauca	Cali (8)	8
Total:			102
Centro Cristiano de Amor y Fe	Antioquia	Medellín (1)	1
	Bogotá D. C.	Bogotá (1)	1
	Caldas	Manizales (1)	1
	Cauca	Caldono (1), El Ortigal (1), Mercaderes (1), Popayán (1), Puerto Tejada (1), Santander de Quilichao (1)	6
	Nariño	Chachagüí (1), Pasto (1)	2
	Risaralda	Pereira (1)	1
	Valle del Cauca	Buenaventura (1), Buga (1), Cali (1), Calima Darién (1), Candelaria (1), El Hormiguero (1), Jamundí (1), Palmira (1), Poblado Campestre (1), Robles (1), Yumbo (1)	11
Total:			23
Centro de Alabanza Oasis	Bogotá D. C.	Bogotá (7)	7
	Bolívar	Cartagena (1)	1
	Boyacá	Chiquinquirá (1)	1
	Córdoba	Montería (1)	1
	Cundinamarca	Cambao (1), Chía (1)	2
	Guajira	Riohacha (1)	1
	Norte de Santander	Cúcuta (1)	1
	Santander	Bucaramanga (1)	1
	Valle del Cauca	Buga (1), Cali (3)	4
Total:			19
Centros de Fe y Esperanza	Amazonas	Leticia (1), Tarapacá (1)	2
	Antioquia	Barbosa (1), Bello (2), Caldas (1), Cisneros (1), Copacabana (1), Guarne (1), La Ceja (1), Medellín (3), Retiro (1)	12
	Arauca	Saravena (1)	1
	Atlántico	Barranquilla (2)	2
	Bogotá D. C.	Bogotá (4)	4
	Bolívar	Cartagena (1)	1
	Boyacá	Páez (1), Puerto Boyacá (1)	2
	Caldas	Anserma (2), Viterbo (1)	3
	Caquetá	Florencia (1)	1
	Casanare	Yopal (1)	1
	Cauca	Popayán (1)	1
	Cesar	Valledupar (1)	1
	Cundinamarca	Chaguani (1)	1

	Magdalena	Santa Marta (1)	1
	Meta	Acacias (1), Granada (1), Villavicencio (7)	9
	Nariño	Ipiales (1), La Cruz (2), Pasto (1), Tumaco (1)	5
	Quindío	Armenia (2), Circasia (1), Quimbaya (1)	4
	Risaralda	Altagracia (1), Guática (1), La Virginia (1), Pereira (2)	5
	Santander	Barbosa (1), Bucaramanga (1), Cimitarra (1), El Peñón (1), Vélez (1)	5
	Sucre	Puerto Franco (1), Santiago Apóstol (1)	2
	Tolima	Guamo (1), Ibagué (1), Venadillo (1)	3
	Valle del Cauca	Cali (1), Cartago (1), Palmira (2), Pradera (1), Tuluá (1)	6
Total:			72
Comunidad Cristiana de Fe	Antioquia	Bello (1), Caucasia (1), Copacabana (1), La Ceja (1), La Estrella (1), Medellín (2), San Antonio de Prado (1)	8
	Atlántico	Barranquilla (1)	1
	Bogotá D. C.	Bogotá (3)	3
	Bolívar	Cartagena (1)	1
	Boyacá	Sogamoso (1)	1
	Caldas	Manizales (1), Marmato (1), Salamina (1), Supía (1)	4
	Caquetá	Florencia (1)	1
	Cesar	Valledupar (1)	1
	Córdoba	Montelíbano (1), Montería (1)	2
	Huila	Neiva (1)	1
	Norte de Santander	Cúcuta (2)	2
	Putumayo	Mocoa (2), Puerto Asís (1)	3
	Quindío	Armenia (1)	1
	Risaralda	Pereira (1)	1
	Santander	Bucaramanga (1), El Socorro (1)	2
	Sucre	Sincelejo (1)	1
	Tolima	Ibagué (1)	1
	Valle del Cauca	Cali (1), El cerrito (1), La Cumbre (1), Palmira (1), Yumbo (2)	6
		Sin ubicación conocida	
Total:			51
Iglesia Cristiana Proyección Internacional	Bogotá D. C.	Bogotá (1)	1
	Cauca	Popayán (1)	1
	Cundinamarca	Facatativá (1)	1
	Meta	Villavicencio (1)	1
		Sin ubicación conocida	
Total:			53
Centros de Formación y Liderazgo (CENFOL)	Antioquia	Amagá (1), Apartadó (1), Bello (1), Caldas (2), Copacabana (1), Envigado (2), Itagüí (1), La ceja (1), Medellín (21), Puerto Berrio (1), Rionegro (1), Sabaneta (1), Sincelejo (1), Urabá (1)	36
	Atlántico	Baranoa (1), Barranquilla (3)	4
	Bogotá D. C.	Bogotá (24)	24
	Bolívar	Cartagena (2)	2
	Boyacá	Sogamoso (1), Tunja (1)	2

	Caldas	Manizales (1)	1
	Casanare	Yopal (1)	1
	Cauca	Piendamó (1), Popayán (6), Santander de Quilichao (1), Suárez (1), Timbío (1)	10
	Chocó	Quibdó (1)	1
	Córdoba	Montería (1)	1
	Cundinamarca	Chía (1), Fusagasugá (2), Girardot (1), Madrid (1), Sopo (1), Zipaquirá (1)	7
	Guajira	Riohacha (1)	1
	Huila	Neiva (1)	1
	Magdalena	Ciénaga (1), Santa Marta (5)	6
	Meta	Acacias (2), Villavicencio (1)	3
	Nariño	Ipiales (1), Pasto (2)	3
	Norte de Santander	Cúcuta (1)	1
	Putumayo	La Hormiga (1)	1
	Quindío	Armenia (1)	1
	Risaralda	Dosquebradas (1), Pereira (1)	2
	San Andrés y Providencia	San Andrés (1)	1
	Santander	Barrancabermeja (1), Bucaramanga (2), San Gil (1)	4
	Tolima	Ibagué (1)	1
	Valle del Cauca	Bolívar (1), Buenaventura (1), Cali (8), Dagua (1), Palmira (1), Roldanillo (1), Tuluá (2), Zarzal (1)	16
Total:			130
Iglesia Cristiana Renacer	Antioquia	Medellín (1)	1
	Bogotá D. C.	Bogotá (1)	1
	Guajira	Riohacha (1)	1
	Nariño	Ipiales (1), Pasto (1)	2
	Risaralda	Pereira (2), Santa Rosa de Cabal (1)	3
	Santander	Bucaramanga (2)	2
	Tolima	Ibagué (1)	1
Total:			11
Aposento Alto	Antioquia	Medellín (1)	1
	Atlántico	Barranquilla	1
	Bogotá D. C.	Bogotá (10)	10
	Nariño	Ipiales (1)	1
Total:			13
Comunidad Cristiana el Camino	Atlántico	Barranquilla (2), Malambo (1)	3
	Bogotá D. C.	Bogotá (2)	2
	Cesar	Valledupar (1)	1
	Cundinamarca	Fusagasugá (1)	1
	Valle del Cauca	Cali (2)	2
Total:			9
Denominación el Pacto	Antioquia	Envigado (1), Itagüí (2), Medellín (10)	13
	Atlántico	Barranquilla (1), Soledad (3)	4
	Bogotá D. C.	Bogotá (7)	7

	Bolívar	Cartagena (1)	1
	Córdoba	Cereté (1), Córdoba (2), El ható (1), Montería (2), San Carlos (1)	7
	Cundinamarca	Soacha (1), Suesca (1)	2
	Sucre	San Marcos (1)	1
Total:			35
Iglesia Cristiana del Norte	Amazonas	Leticia (1)	1
	Bogotá D. C.	Bogotá (3)	3
	Tolima	Ibagué (1)	1
Total:			5
Iglesia de Cristo	Antioquia	Girardota (1), Marinilla (1), Medellín (2)	4
	Atlántico	Barranquilla (1), Soledad (1)	2
	Bogotá D. C.	Bogotá (4)	4
	Córdoba	Montería (2)	2
	Cundinamarca	Facatativá (1), Soacha (1)	2
	Quindío	Armenia (1)	1
	Risaralda	Pereira (1)	1
	San Andrés y Providencia	San Andrés (1)	1
	Santander	Barrancabermeja (1), Bucaramanga (1),	2
	Tolima	Ibagué (1)	1
	Valle del Cauca	Cali (2), Tuluá (2)	4
Total:			24
Iglesia Cristiana de Restauración	Antioquia	Medellín (1)	1
	Bogotá D. C.	Bogotá (6)	6
	Bolívar	Cartagena (1)	1
	Cundinamarca	Soacha (1)	1
	Meta	Altamira (1), Cabuyaro (1), Puerto López (1), San Carlos Guarao (1), Villavicencio (1)	5
	Risaralda	Pereira (1)	1
	Santander	Bucaramanga (1)	1
	Sucre	Sincedejo (1)	1
	Tolima	Ibagué (1)	1
Total:			18
Iglesia Cristiana de Restauración Misionera Internacional	Antioquia	Medellín (1)	1
	Atlántico	Baranoa (1), Barranquilla (1)	2
	Bogotá D. C.	Bogotá (1)	1
	Bolívar	Cartagena (1)	1
	Boyacá	Paipa (1)	1
	Cesar	Codazzi (1), San Diego (1), Valledupar (1)	3
	Cundinamarca	Sibaté (1)	1
	Guajira	Riohacha (1)	1
	Santander	Bucaramanga (1)	1
Total:			12
Iglesia Misionera Cristiana Roca Fuerte	Bogotá D. C.	Bogotá (5)	5
	Cundinamarca	Soacha (1)	1
	Guajira	Riohacha (1)	1

Total:			7
Iglesia Misionera en Acción: Dios Te Ama	Amazonas	Leticia (1), Tarapacá (2)	3
	Bolívar	Cartagena (1)	1
	Bogotá D. C.	Bogotá (2)	2
	Caquetá	Florencia (1)	1
	Córdoba	Montería (6)	6
	Meta	Villavicencio (1)	1
	Putumayo	Mocoa (1)	1
	Valle del Cauca	Cali (1)	1
	Sin ubicación conocida		10
Total:			26
Iglesia Luz de Esperanza de Colombia	Bolívar	Cartagena (1)	1
	Sin ubicación conocida		6
Total:			7
Iglesia Cristiana Salem	Antioquia	Medellín (1)	1
	Atlántico	Barranquilla (3)	3
	Bogotá D. C.	Bogotá (2)	2
	Bolívar	Cartagena (1)	1
	Caldas	Manizales (1)	1
	Cauca	Popayán (1)	1
	Cesar	Valledupar (1)	1
	Córdoba	Montería (1)	1
	Magdalena	Santa Marta (1)	1
	Meta	Villavicencio (1)	1
	Nariño	Ipiales (1), Tumaco (1)	2
	Norte de Santander	Cúcuta (1)	1
	Putumayo	Mocoa (1)	1
	Quindío	Armenia (1)	1
	Risaralda	Pereira (1)	1
	Santander	Bucaramanga (1)	1
	Sucre	Sincelejo (1)	1
	Tolima	Ibagué (1)	1
	Valle del Cauca	Cali (1)	1
Total:			23
Iglesia de Dios Guiada por el Espíritu Santo	Antioquia	Caucasia (1), El Santuario (1)	2
	Atlántico	Barranquilla (2), Malambo (1)	3
	Bogotá D. C.	Bogotá (5)	5
	Bolívar	Cartagena (1)	1
	Casanare	Villanueva (1)	1
	Cauca	Villa Rica (1)	1
	Córdoba	Ciénaga de Oro (1), Montelíbano (1), Montería (2), Sahagún (3)	7
	Cundinamarca	Agua de Dios (1)	1
	Guainía	Puerto Inírida (3)	3
	Guajira	Villanueva (1)	1

	Magdalena	Santa Marta (2)	2
	Meta	Acacías (1), Barranca de Upía (1), Puerto Gaitán (2), Puerto López (1), San Lorenzo (1), Villavicencio (5)	11
	Sucre	Chochó (1), Coloso (1), Corozal (2), Sincelejo (2)	6
	Tolima	Melgar (1)	1
Total:			45
Iglesia Evangélica de Costa Hermosa	Magdalena	Sin ubicación conocida (10)	10
Total:			10
Denominación Renacer	Guajira	Sin ubicación conocida (14)	14
Total:			14
Ministerio Cristiano Internacional Iglesia Misionera	Santander	Bucaramanga	
	Norte de Santander	Cúcuta	
Total:			8
Iglesia Concilio Ejércitos del Rey	Magdalena	Sin ubicación conocida (10)	10
Total:			10
Iglesias Pentecostales Independientes			
Total:			1932
TOTAL DE CONGREGACIONES:			4656
<p>Fuentes: GRUPO DE ESTUDIOS SOCIALES DE LA RELIGIÓN. Base de Datos del Observatorio de la Diversidad Religiosa. Centro de Estudios Sociales. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2009.</p> <p><http://www.familiacenti.com/tsedes.aspx?codigo=33&pagina=Sedes%20CENTI>;</p> <p><http://www.iglesiacruzadacristiana.org/Templates/iglesia_colombia.html>; <http://www.cmb.org.co/colombia/index.html>;</p> <p><http://www.mci12.com.co/index.php?option=com_content&task=view&id=270&Itemid=153>;</p> <p><http://centrocristianoamoryfe.com/categoria/sedes-nacionales/>; <http://iglesia-de-cristo.org/congregaciones/Colombia/Colombia.htm>; <http://www.discristo.org/calendario/2?view=calendar> (13 de julio de 2010).</p>			

Anexo 38: Ubicación de las sedes de otras organizaciones pentecostales transnacionales de origen latinoamericano

Denominación	Departamento	Municipios	Total por departamento
Iglesia la Luz del Mundo	Amazonas	Leticia (1)	1
	Antioquia	Bello(1), Medellín (1)	2
	Bogotá D.C	Bogotá (4)	4
	Risaralda	Pereira (1)	1
	Santander	Bucaramanga (1)	1
	Tolima	Ibagué (1)	1

	Valle del Cauca	Argelia (1)	1
	Sin ubicación conocida		108
Total:			120
Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal	Bogotá D.C	Bogotá (1)	1
	Cauca	Santander de Quilichao (1)	1
Total			2
Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional	Amazonas	Leticia (1)	1
	Antioquia	Apartadó (1), Bello (1), Caldas (1), Carepa (1), Caucasia (1), Carmen de Viboral (1), Chigorodó (1), El Retiro (1), Envigado (1), Itagüí (1), Marinilla (1), Medellín (3), Necoclí (2), Rionegro (1), Turbo (2)	19
	Arauca	Arauca (1), Arauquita (1), Fotul (1), Puerto Rondón (1), Saravena (1), Tame (1)	6
	Atlántico	Barranquilla (3), Soledad (2)	5
	Bogotá D.C.	Bogotá (13)	13
	Bolívar	Cartagena (1), Carmen de Bolívar (1), Magangué (1), Turbaco (1)	4
	Boyacá	Arcabuco (1), Chiquinquirá (1), Duitama (1), Garagoa (1), Guateque (1), Miraflores (1), Moniquirá (1), Nuevo Colón (1), Otanche (1), Paipa (1), Puerto Boyacá (1), Saboya (1), Sáchica (1), Sogamoso (1), Soracá (1), Tasco (1), Tenza (1), Tibaná (1), Tunja (1), Turmequé (1)	20
	Caldas	Aguadas (1), Anserma (1), Chinchiná (1), La Dorada (2), Manizales (2), Manzanares (1), Neira (1), Norcasia (1), Pácora (1), Palestina (1), Riosucio (1), Risaralda (1), Supía (1), Villa María (1), Viterbo (1)	17
	Caquetá	Albania (1), Belén de los Andaquíes (1), Cartagena del Chaira (1), Curillo (1), El Doncello (1), El Paujil (1), Florencia (4), La Montañita (1), Milán (1), Morelia (1), Puerto Rico (1), San José del Fragua (1), San Vicente del Caguán (1), Valparaíso (1)	17
	Casanare	Aguazul (1), Monterrey (1), Paz de Ariporo (1), Villa Nueva (1), Yopal (1)	5
	Cauca	Caldono (1), Caloto (1), Corinto (1), El Tambo (1), Guachené (1), La Sierra (1), Mercaderes (1), Miranda (1), Patía (1), Piendamó (1), Popayán (3), Puerto Tejada (1), Rosa (1), Santander de Quilichao (1), Timbío (1), Villarrica (1)	18
	Cesar	Aguachica (1), Agustín Codazzi (1), Bosconia (1), Curumaní (1), La Jagua de Ibirico (1), Valledupar (1)	6
	Chocó	Bojayá (1), Condoto (1), Itsmina (1), Quibdó (1), Tadó (1)	5
	Córdoba	Cereté (1), Montelíbano (1), Montería (2), Sahagún (1), Valencia (1)	6
Cundinamarca	Arbeláez (1), Cajicá (1), Cambao (1), Chía (1), El Colegio (1), Facativá (1), Fusagasugá (1), Girardot (1), Guasca (1), Guaduas (1), La Calera (1), La Mesa (1), La Vega (1), Madrid (1), Mesitas del Colegio (1),	29	

	Mosquera (1), Pacho (1), Puerto Salgar (1), San Bernardo (1), Sibaté (1), Silvania (1), Soacha (1), Sopó (1), Tenjo (1), Tocaima (1), Tudela (1), Ubaté (1), Villeta (1), Zipaquirá (1)	
Guajira	Maicao (1), Riohacha (1)	2
Guaviare	Calamar (1), Retorno (1), San José del Guaviare (2)	4
Huila	Algeciras (1), Baraya (1), Campoalegre (1), El Agrado (1), Garzón (1), Suaza (1), Gigante (1), Hobo (1), La Plata (1), Isnos (1), Neiva (5), Palermo (1), Pitalito (1), Rivera (1), San Agustín (1), Tarqui (1), Tello (1), Teruel (1), Timaná (1)	23
Magdalena	Ciénaga (1), El Banco (1), Fundación (1), Pivijay (1), Salamina (1), Santa Marta (2)	7
Meta	Acacias (1), Castilla (1), Cumaral (1), Fuente de Oro (1), Granada (1), Lejanías (1), Puerto Gaitán (1), Puerto López (1), San Juan de Arama (1), San Martín de los Llanos (1), Villavicencio (7), Vistahermosa (1)	18
Nariño	Córdoba (1), Guaitarilla (1), Ipiales (1), La Unión (1), Linares (1), Pasto (2), Puerres (1), Samaniego (1), San Pablo (1), Sandoná (1), Sapuyes (1), Tumaco (2), Túquerres (1)	15
Norte de Santander	Cúcuta (2), Los Patios (1), Ocaña (1), Pamplona (1)	5
Quindío	Armenia (2), Barcelona (1), Buenavista (1), Calarcá (2), Circasia (1), Finlandia (1), Génova (1), La Tebaida (1), Montenegro (1), Pijao (1), Pueblo Tapao (1), Quimbaya (1), Salento (1)	15
Risaralda	Belén de Umbria (1), Dosquebradas (1), Guática (1), Irra (1), La Virginia (1), Marsella (1), Pereira (2), Pueblo Rico (1), Santa Rosa de Cabal (1), Santuario (1)	11
San Andrés y Providencia	San Andrés (1)	1
Santander	Barbosa (1), Barrancabermeja (1), Bucaramanga (2), Floridablanca (1), Jesús María (1), Málaga (1), Piedecuesta (1), Puente Nacional (1), Puerto Wilches (1), San Vicente de Chucurí (1), San Gil (1), Socorro (1), Vélez (1)	14
Sucre	San Onofre (1), Sincelejo (1)	2
Tolima	Alvarado (1), Cajamarca (1), Chaparral (1), Coyaima (1), Espinal (2), Flandes (1), Fresno (1), Guamo (1), Honda (1), Ibagué (4), Lérída (1), Líbano (1), Mariquita (1), Melgar (1), Purificación (1), Natagaima (1), Ortega (1), Palocabildo (1), Prado (1), Rioblanco (1), Saldaña (1), San Antonio (1), Villarrica (1)	27
Valle del Cauca	Alcalá (1), Andalucía (1), Ansermanuevo (1), Borrero (1), Buenaventura (2), Bugalagrande (1), Caicedonia (1), Cali (7), Calima (1), Cartago (2), Dagua (1), El Cerrito (1), Florida (1), Pradera (1), Guacarí (1), Guadalajara (1), La Unión (1), La Victoria (1), Obando (1), Palmira (4), Queremal (1), Restrepo (2), Roldanillo (1), San Pedro (1), Sevilla (2), Trujillo (1), Tuluá (1), Ulloa (1), Vijes (1), Yumbo (1), Zarzal (2)	45
Vichada	Cumaribo (1)	1
Total:		372

Iglesia Universal del Reino de Dios	Amazonas	Leticia (1)	1
	Antioquia	Apartadó (1), Bello (1), Caucasia (1), Chigorodó (1), Itagüí (1), Medellín (4), Puerto Berrio (1), Rionegro (1)	11
	Arauca	Arauca (1)	1
	Atlántico	Barranquilla (4), Malambo (1), Sabanalarga (1), Soledad (1)	7
	Bogotá D.C.	Bogotá (26)	26
	Bolívar	Arjona (1), Cartagena (3), El Carme de Bolívar (1), Magangué (1)	6
	Boyacá	Puerto Boyacá (1), Tunja (1)	2
	Caldas	La Dorada (1), Manizales (1)	2
	Caquetá	Florencia (1)	1
	Casanare	Yopal (1)	1
	Cauca	Popayán (2)	2
	Cesar	Aguachica (1), Valledupar (2), Codazzi (1), Copey (1)	5
	Chocó	Itsmina (1), Quibdó (2), Tadó (1)	4
	Córdoba	Cereté (1), Lorica (1), Montería (1), Sahagún (1), San Andrés de Sotavento (1)	5
	Cundinamarca	Chía (1), Fusagasugá (1), Funza (1), Facatativá (1), Girardot (1), Soacha (2), Zipaquirá (1)	8
	Guajira	Riohacha (1), Maicao (1)	2
	Guaviare	San José del Guaviare (1)	1
	Huila	Neiva (1)	1
	Magdalena	Ciénaga (1), Fundación (1), Plato (1), Santa Marta (1)	4
	Meta	Granada (1), Villavicencio (1)	2
	Nariño	Ipiales (1), Pasto (1), Tumaco (1)	3
	Norte de Santander	Cúcuta (3), Ocaña (1)	4
	Quindío	Armenia (1)	1
	Risaralda	Pereira (2), Dos Quebradas (1), Santa Rosa de Cabal (1)	4
	San Andrés y Providencia	San Andrés (1)	1
	Santander	Barrancabermeja (1), Bucaramanga (1), Floridablanca (1), Sabana de Torres (1)	4
	Sucre	Sincelejo (1)	1
	Tolima	Ibagué (1), Espinal (1), Líbano (1), Mariquilla (1)	4
	Valle del Cauca	Cali (3), Cartago (1), Buenaventura (1), Buga (1), Palmira (1), Tuluá (1)	8

Total:	117
TOTAL SEDES:	611
Fuentes: GRUPO DE ESTUDIOS SOCIALES DE LA RELIGIÓN. Base de Datos del Observatorio del Fenómeno Religioso. Centro de Estudios Sociales. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2009. < http://www.centrodeayudacol.com/ >; < http://piraquive.brinkster.net/web/ > (25 de julio de 2010).	

Anexo 39: Ubicación de las congregaciones adventistas en Colombia

Denominación	Departamento	Municipios	Total por departamento
Iglesia Adventista Reformada Unión Colombiana	Antioquia	Medellín (2), Turbo (1)	3
	Atlántico	Barranquilla (1), Santo Tomás (1)	2
	Bogotá D. C.	Bogotá (3)	3
	Bolívar	Cartagena (1), San Pablo (1), Magangué (1)	3
	Boyacá	Chiquinquirá (1), Páramo (1), Sogamoso (1)	3
	Caldas	Anserma (1), Irra (1), Magangué (1), Manizales (1), Manzanares (1)	5
	Caquetá	Curillo (1), Florencia (1), San Pedro (1), Valparaiso (3)	6
	Cauca	Popayán (1)	1
	Cesar	Pailitas (1), Valledupar (1), San Alberto (2)	4
	Cundinamarca	Fusagasugá (1), Girardot (1)	2
	Huila	Acevedo (1), Algeciras (1), Neiva (3), Vegalarga (1), Pitalito (1)	7
	Meta	Acacias (1), Granada (1), Macarena (1), Villavicencio (1)	4
	Nariño	Pasto (1), Cumaral (1)	2
	Norte de Santander	Cúcuta (2), Ocaña (1), Villa del Rosario (1)	4
	Putumayo	Mocoa (1)	1
	Risaralda	Dosquebradas (1), Santa Rosa de Cabal (1), Quinchía (1)	3
	Santander	Barrancabermeja (1), Bucaramanga (3)	4
	Sucre	Sincelejo (1)	1
	Tolima	Ibagué (1)	1
Valle del Cauca	Alcalá (1), Cali (1), Cartago (1), Tuluá (1)	4	
Total:			63
Iglesia Adventista del Séptimo Día	Antioquia	Apartadó (2), Arboletes (2), Betania (1), Carepa (1), Ciudad Bolívar (1), Caucasia (1), Dabeiba (1), El Bagre (1), Medellín (8), Necoclí (1), Rionegro (1), Puerto Berrio (1), Turbo (2)	23
	Atlántico	Barranquilla (2)	2
	Arauca	Arauca (4), Cravo Norte (1)	5
	Bogotá	Bogotá D.C (85)	85
	Bolívar	Cartagena (3)	3
	Chocó	Quibdó (1)	1

	Cundinamarca	Facatativá (1), Funza (2), Guateque (1), Guayatá (1), Madrid (1), Monte Moria (1), Soacha (2), San Marcos (1), Corinto (1)	11
	Risaralda	Pereira (1)	1
	San Andrés y Providencia	San Andrés (1)	1
	Santander	Bucaramanga (2), Girón (1)	3
	Tolima	Ibagué (1)	1
	Valle del Cauca	Buenaventura (2), Cali (27)	29
	Sin ubicación conocida		1135
Total:			1363
TOTAL CONGREGACIONES			228
Fuentes: GRUPO DE ESTUDIOS SOCIALES DE LA RELIGIÓN. Base de Datos del Observatorio de la Diversidad Religiosa. Centro de Estudios Sociales. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2009; < http://www.unioncolombiana.org.co/# > (12 de julio de 2010)			

Anexo 40: Ubicación de las capillas mormonas en Colombia

Denominación	Departamento	Municipios	Total por departamento
Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días	Amazonas	Leticia (1)	1
	Antioquia	Bello (1), Copacabana (1), Envigado (1), Itagüí (1), Marinilla (1), Medellín (8), San Luis (1)	14
	Atlántico	Baranoa (1), Barranquilla (14), Malambo (1), Soledad (4)	20
	Bogotá D.C.	Bogotá (40)	40
	Bolívar	Cartagena (11), Turbaco (1)	12
	Boyacá	Duitama (1), Sesquilé (1), Sogamoso (2), Tunja (1)	5
	Caldas	Chinchiná (1), Manizales (5), Villa María (1)	7
	Caquetá	Florencia (1)	1
	Casanare	Yopal (1)	1
	Cauca	Popayán (3)	3
	Cesar	Valledupar (3)	3
	Chocó	Itmina(1), Quibdó (1)	2
	Córdoba	Cereté (1), Córdoba (1), Loricá (1), Montería (4), Planeta Rica (1)	8
	Cundinamarca	Chía (1), Facatativá (1), Funza (1), Fusagasugá (1), Girardot (2), Madrid (1), Soacha (2), Zipaquirá (1)	10
	Huila	Campoalegre (1), Garzón (1), Neiva (4), Pitalito (1)	7
	Magdalena	Santa Marta (2)	2
	Meta	Villavicencio (2)	2
	Nariño	Ipiales (1), Pasto (4)	5
	Norte de Santander	Cúcuta (6), Pamplona (1), Villa del Rosario (1)	8
Quindío	Armenia (4), Calarcá (1)	5	

	Risaralda	Dosquebradas (2), Pereira (3)	5
	Santander	Barbosa (1), Barrancabermeja (3), Bucaramanga (6), Floridablanca (1), Girón (1), Piedecuesta (1), San Gil (1)	14
	Sucre	Corozal (1), Sincelejo (3)	4
	Tolima	Chicoral (1), Espinal (1), Ibagué (3), Melgar (1)	6
	Valle del Cauca	Andalucía (1), Buga (1), Cali (14), Cartago (1), Cerrito (1), Jamundí (1), Palmira (3), Sevilla (1), Tuluá (2), Zarzal (1)	26
TOTAL CONGREGACIONES			207
<p>Fuentes: GRUPO DE ESTUDIOS SOCIALES DE LA RELIGIÓN. Base de Datos del Observatorio del Fenómeno Religioso. Centro de Estudios Sociales. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2009; Información suministrada por Mario Rojas, exobispo de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días en Colombia (27 de julio de 2010).</p>			

Anexo 41: Número de lugares dedicados al culto en Colombia

Departamento	Número de sedes de los NMR	Número de parroquias católicas
Amazonas	40	2
Antioquia	963	429
Arauca	66	34
Atlántico	382	183
Bogotá D.C.	1.049	243
Bolívar	180	84
Boyacá	321	157
Caldas	222	97
Caquetá	234	23
Casanare	127	21
Cauca	350	68
Cesar	331	45
Chocó	161	39
Córdoba	279	55
Cundinamarca	497	173
Guajira	149	8
Guainía	6	4
Guaviare	25	63
Huila	275	23
Magdalena	268	46
Meta	247	100
Nariño	199	100
Norte de Santander	421	64
Quindío	125	20
Risaralda	189	47
San Andrés y Providencia	32	69
Santander	592	176
Sucre	137	42
Tolima	364	64
Valle del Cauca	586	186
Vichada	17	7
Sin ubicación conocida	6.588	2204
TOTAL	15.422	4.876
Fuentes: GRUPO DE ESTUDIOS SOCIALES DE LA RELIGIÓN. Base de Datos del Observatorio del Fenómeno Religioso. Centro de Estudios Sociales. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2009; < http://www.ccc.org.co/index.shtml > (3 de agosto de 2009).		

Anexo 42: Algunas organizaciones evangélicas en la Amazonía colombiana

Denominación	Departamento				
	Amazonas	Caquetá	Guaviare	Putumayo	Vaupés
Iglesia Alianza Cristiana y Misionera Colombiana	Leticia	San Vicente del Caguán, Puerto Rico, El Doncello, Milán		Villa Garzón, Orito, Puerto Asís, Leguízamo, Puerto Caicedo, San Miguel	
Iglesia Bautista Colombiana	Leticia			Puerto Asís	
Iglesia de Dios en Colombia				Puerto Asís	
Iglesia Cristiana Carismática Cuadrangular				Puerto Leguízamo	
Iglesia Cristiana Salem				Mocoa	
Iglesia Cristiana del Norte	Leticia				
Centros de Fe y Esperanza	Leticia, Tarapacá	Florencia			
Centro Misionero Bethesda		Cartagena del Chairá, Florencia, Puerto Rico		Mayoyoque	
Centros de Formación y Liderazgo (CENFOL)				La Hormiga	
Concilio de las Asambleas de Dios en Colombia	Leticia	Puerto Rico, Cartagena del Chaira, Florencia		Mocoa, Puerto Asís	
Comunidad Cristiana de Fe		Florencia		Mocoa, Puerto Asís	
Asociación Cruzada Evangélica		Doncello			
Iglesia Pentecostal Unida de Colombia	Puerto Alegría, Puerto Arica, Puerto Santander, Chorrera, Leticia,	Albania, Belén de los Andaquíes, Cartagena del Chaira, Currillo, Doncello, Paujil, Florencia, Inzá, Montañita, Morelia, Puerto Rico, San José	El Retorno, Miraflores, San José	Mocoa, Orito, Puerto Asís, Puerto Caicedo, Puerto Guzmán, Puerto Leguízamo, San Miguel, Santiago, Sibundoy,	Mitú

	Pedraera, Puerto Nariño, Tarapacai	de la Fragua, San Vicente del Caguán, Solita, Valparaíso		Villa Garzón	
Iglesia Cruzada Cristiana	Leticia	Florencia		Mocoa, Orito, Puerto Asís, Puerto Caicedo	
Iglesia Evangélica Cuadrangular				Puerto Leguizamo	
Misión Panamericana		Florencia			
Iglesia Misionera en Acción Dios Te Ama	Leticia, Tarapacá	Florencia		Mocoa	
Movimiento Misionero Mundial	Leticia, Puerto Nariño, Puerto Alegria, Puerto Espinosa	Albania, Belén de los Andaquies, Bolivia, Cartagena del Chairá, Curillo, Doncello, El Recreo, Florencia, Puerto Rico, La Cristalina, La Chipa, Lusitania, Paujil, San José del Fragua, San Vicente del Caguán, Solano, Solita, Montañita, Milán, Morelia, Valparaíso, Sabaleta	San José, Calamar, Cerritos, Capricho, El Hobo, Morro, Retoño, Guacamayas, Libertad, Mirolindo, Nuevo Tolima, Puerto Concordia	Puerto Asís, Mocoa, Mandur, La Castellana, La Hormiga, Independencia, Orito, Puerto Guzmán, Puerto Leguizamo, Villa Garzón, Puerto Caicedo, Santa Ana	Mitú
Iglesia Presbiteriana de Colombia	Leticia				
Cruzada Estudiantil y Profesional de Colombia	Leticia	Doncello, Florencia, Paujil, Puerto Rico	San José		Mitú
Fuentes: TELECOM. <i>Directorio telefónico 2003-2004. Nuevos Departamentos</i> . Editores S.A., 2005. TELECOM. <i>Directorio telefónico 2003-2004, Caquetá</i> . Editores S.A. <i>Directorio telefónico del Guaviare</i> , 2005. En: CABRERA, Gabriel. <i>Las nuevas tribus y los indígenas de la Amazonía. Historia de una presencia protestante</i> . Bogotá: Litocamargo, 2007, pp. 34-35.					

Anexo 43: Asentamientos indígenas visitados por Sophie Müller

Ubicación	Nombre del lugar	Filiación lingüística
Río Guainía	<ul style="list-style-type: none"> • Iraipau-inómana • Arapao-inómana • Kadónoli • Sejal • Tabakin • Arámashe-inómana • Victorino • Tonina 	Curripaco
	Número total de asentamientos: 8	
Río Cuyarí	<ul style="list-style-type: none"> • Menawiána • Yaporádo • Iwiali-inómana • Kawarokóna • Matijáipan • Watapádam • Gliali-nai 	Karom (baniwa)
	Número total de asentamientos: 7	
Río Isana	<ul style="list-style-type: none"> • San Joaquín • Kerádaru • Makaalowana • Jeeri-irana • Jiwisipan • Taalipan • Jenipan • Komalépan • Bobópe • Paichipe • Mawiru-nai • Tunui • Pokonómana • Tómolimáachi 	Karom (baniwa)
	<ul style="list-style-type: none"> • Santána • San José • Kablesódo • Yáwakana • Tarakóa 	Nhengatu
	Número total de asentamientos: 19	
Río Ayarí	<ul style="list-style-type: none"> • Jiipada • Warinómana • Piyáaro-inómana 	Karom (baniwa)
	Número total de asentamientos: 3	
Caño Kiyari afluente en el margen izquierda del río Ayarí	<ul style="list-style-type: none"> • Kawirini-inómana 	Karom (baniwa)
	Número total de asentamientos: 1	
<p>Fuente: MÜLLER, Sophie. <i>Beyond civilization</i>. Chico, CA: Brown Gold Publications, 1952. Citada por: CABRERA, Gabriel. <i>Las nuevas tribus y los indígenas de la Amazonia. Historia de una presencia protestante</i>. Bogotá: Litocamargo, 2007, pp. 116-122.</p>		

Anexo 44: Comisión de Restauración Vida y Paz de CEDECOL

[...] CEDECOL continuó impulsando otra forma de participación en la sociedad que no se limita a la electoral y que también es política, ésta consiste en el trabajo social de organización y formación para desarrollar un compromiso por la paz y el cambio social con las comunidades locales. Esta propuesta ha sido adelantada por la que en principio se llamó Comisión de Derechos Humanos y Paz de CEDECOL (CDHP) [hoy se llama Comisión de Restauración Vida y Paz], dirigida por Ricardo Esquivia, menonita y alma de este proyecto. Rompiendo con una visión bastante arraigada en la mentalidad evangélica sobre lo infructuoso de hacer algo para cambiar la sociedad diferente a la evangelización, esta propuesta de la CDHP dio los primeros pasos en los 90s para animar a los pastores, líderes e iglesias a sensibilizarse frente a la agudización del conflicto en Colombia. En gran parte el hecho de que los mismos evangélicos han sufrido los embates de esta violencia en los 90s, por medio de asesinatos de pastores, desplazamientos forzados de comunidades y presiones en zonas de presencia de movimientos armados, forzó a que esta propuesta tuviera viabilidad en CEDECOL. [...] Uno de los logros más importantes de la Comisión ha sido la sensibilización sobre la realidad del país en diferentes regiones, el ofrecer estos talleres de sensibilización ha sido, comparativamente con el pasado, un avance importante. Se crearon equipos de trabajo en más de 10 departamentos del país y comenzando el año 2000 ya había una representación casi nacional de la comisión. Al lado de este esfuerzo de sensibilización se dio impulso desde el 2000 a la escuela de formación para la paz, que tiene el propósito de ofrecer herramientas para el análisis de la sociedad y sus problemas desde una perspectiva teológica. En este proyecto ha trabajado desde el principio el pastor presbiteriano David Illidge. [...] La comisión ha logrado desarrollar contactos con otras entidades y organismos internacionales como el Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI), el Consejo Mundial de Iglesias (CMI) el Comité Central Menonita (MCC), Servicio de las Iglesias Evangélicas en Alemania para el Desarrollo (EED) la Lutheran World Relief (LWR), la Iglesia reformada de Holanda, KAIRÓS que es una coalición de iglesias protestantes canadienses y otras agencias más, con quienes se han implementado proyectos de formación, talleres de sensibilización y pequeños proyectos para la atención inmediata a situaciones de desplazamiento provocado por actores armados. En Colombia han existido otros esfuerzos [...] frente a los desafíos del conflicto armado en Colombia, por ejemplo: [la] Fundación de Cristianos por la Paz; el Plan de Acción Pastoral de las Iglesias por la Paz de Colombia, con el apoyo del CLAI; la Federación de Iglesias Cristianas; la Comisión de Paz de la Iglesia luterana de Colombia, JUSTAPAZ con el apoyo del Comité Central Menonita y el Comité de Paz de la Convención Bautista. [...] Un aspecto que vale la pena destacar es la apertura hacia otros grupos no evangélicos que trabajan por la defensa de los DDHH [Derechos Humanos] y la Paz. Desde la Comisión de Paz y Derechos Humanos de CEDECOL se ha impulsado la participación en el Foro de Cooperación Ecuémica, el Consejo Nacional de Paz, instancia mixta entre la sociedad y el Estado. Igualmente a través de la Comisión, los evangélicos han logrado presencia y participación en la Asamblea Permanente de la Sociedad Civil por la Paz, tanto en sus cuatro plenarios, como en las instancias de dirección nacional y regional, expresión ciudadana que procura ser alternativa o interlocutora no armada en medio del conflicto. La asamblea permanente tuvo representantes en los comités temáticos del diálogo con las FARC durante el gobierno de Andrés Pastrana. Una organización hermana y casi cuna de la Comisión ha sido JUSTAPAZ. Este es un ministerio de la Iglesia menonita de

Colombia que asume su legado histórico de la no-violencia, la transformación de los conflictos y la construcción de paz. Fue fundado en 1990 y tiene varios proyectos a nivel nacional que se dan en el nivel de formación, organización y la acción para la transformación de conflictos en la búsqueda de la paz y la justicia.[...] Entre los proyectos que JUSTAPAZ tiene pueden mencionarse: Objeción de conciencia, iglesias santuarios de paz, centro de mediación y justicia comunitaria y Asvidas que trabaja en desarrollo y paz con el propósito de impulsar alternativas de economía solidaria junto con los procesos de resolución de conflictos. Otro organismo que trabaja en esta línea de construcción de paz es la Red EcuMénica de Colombia, promovida por Iglesias de tipo histórico y afiliadas al CLAI como la presbiteriana de Colombia y la luterana. Hacia finales de 2001 se realizaron las primeras reuniones en la sede de la Iglesia evangélica luterana de Colombia y desde ese momento se optó por desarrollar una línea ecuménica en el trabajo por la paz, incluyendo la participación con sectores de la Iglesia católica. Inicialmente la Red desarrolló talleres de sensibilización y encuentros con comunidades que estaban experimentando en carne propia los rigores del conflicto armado. Posteriormente en el 2003 se dieron pasos más concretos hacia una planeación estratégica del trabajo del que se desprenden las principales líneas de acción que viene desarrollando hasta el presente: apoyo a desplazados con el fin de que puedan retornar a sus lugares de origen, talleres de formación bíblico-teológica y pastoral para abordar desde esa perspectiva el problema de los desplazados, trabajo con mujeres, promoción y defensa de los Derechos Humanos, incidencia política ante organismos nacionales e internacionales y participación en procesos y alianzas para la búsqueda de la paz. La Red ha sido dirigida por un equipo coordinador encabezado por el Rev. Milton Mejía de la Iglesia presbiteriana de Barranquilla.

Fuente: MORENO, Pablo. «Panorama general sobre la acción social de las iglesias evangélicas en Colombia 1990 - 2005». En: MORENO, Pablo (Dir.). *La acción social de las iglesias evangélicas en Colombia*. Bogotá: CEDECOL, 2009, pp. 30-33.

Anexo 45: Servicios que ofrecen las megaiglesias en sus páginas web

Megaiglesia	Servicios
Centro Misionero Bethesda	<ul style="list-style-type: none"> • Donaciones on-line • Facebook, hi 5, twitter • Videos • Canal Bethesda en youtube • Oración • Radio autentica on-line • Radio mundial on-line • La voz de Dios on-line • CMB televisión on-line
Centro Cristiano de Amor y Fe (Cali)	<ul style="list-style-type: none"> • Noticias • Mensajes pastores fundadores • Mensajes de bendición • Biblia en línea • Testimonios • Tienda virtual • Audios • Radio poder on-line
Centro de Alabanza Oasis	<ul style="list-style-type: none"> • Petición de oración on-line • Testimonios • Siembras y donaciones • Predicas on-line • Oasis stereo on-line • Oasis video-tv • Transmisión on-line en vivo de cultos • Chat y mensajes • Facebook, twitter, youtube
Centro Mundial de Avivamiento	<ul style="list-style-type: none"> • Petición on-line de oración • Predicas on-line • Donaciones • Avivamiento on-line • Noticias • Podcast • Canal ABN • Avivaradio • Aplicaciones para i-phone • Twitter, facebook, myspace, youtube
Grupos Familiares Cristianos	<ul style="list-style-type: none"> • Enseñanzas on-line • Fotos • Donaciones
Manantial de Vida Eterna	<ul style="list-style-type: none"> • Siembras on-line (donaciones on-line) • Peticiones on-line • Devoción on-line • Consejería • Facebook, twitter, youtube
Casa Sobre la Roca	<ul style="list-style-type: none"> • Noticias • Hechos y crónicas tv on-line • Youtube • Antología de textos y prédicas del pastor • Casa roca radio on-line

Misión Carismática Internacional	<ul style="list-style-type: none"> • Blogs • Transmisión on-line • Youtube • G12 tv • Galería de fotos • Mensaje que transforma • Podcast • Facebook, twitter, flickr • MCI radio
Centro Cristiano Internacional	<ul style="list-style-type: none"> • Transmisión on-line de los cultos • Radio web el día de la fe • Radio Güaimaral on-line • Boletín dominical • Tienda virtual • Galería de imágenes • Blog, twitter • Donaciones
Centro Bíblico Internacional	<ul style="list-style-type: none"> • Transmisión on-line en vivo de los cultos • Solicitud de oración on-line • Tienda virtual • Videos de prédicas • Facebook, twitter, video, youtube • Radio on-line
El Lugar de su Presencia	<ul style="list-style-type: none"> • Emisora on-line • Podcast • Donaciones • Prédicas on-line • Videos • Su presencia news • Chat en línea • Facebook, myspace, twitter, youtube
Misión Carismática al Mundo	<ul style="list-style-type: none"> • Tienda virtual • Donaciones • Facebook, video, youtube • Radio virtual • Mensaje de esperanza televisión • Galería de fotos • Noticias • Oración a Jesús
Misión Paz a las Naciones	<ul style="list-style-type: none"> • Web radio 24/7 • Noticias • Donaciones • Reflexión de hoy • Biblia en línea • Bolsa de empleo • Trasmisión en vivo de cultos • Podcasts • Galería de fotos • Facebook, twitter, youtube, blog, MSN social
Misión de Restauración y Avivamiento a las Naciones (Pereira)	<ul style="list-style-type: none"> • Videos de testimonios • Petición de oración • Audio predicación • Transmisión on-line del culto en vivo • Donaciones
<p>Fuentes: <http://www.jhonmilton.org/>; <http://www.pabloportela.com.co/inicio.html>; <http://casaroca.org/>; <http://www.centrocristianointernacional.org/>; <http://www.cmb.org.co>; <http://www.mci12.com.co/>; <http://www.manantialvida.org/>; <http://mcmcolombia.org/>; <http://ccpaz.org/mision.html> (23 de agosto de 2003).</p>	

Anexo 46: Empresas adjuntas a las organizaciones religiosas centralizadas multisedes

Organización religiosa	Empresa adjunta
Cruzada Estudiantil y Profesional de Colombia	<ul style="list-style-type: none"> • Fundación el sembrador • Colmundo Radio • Programa de televisión: Aprendiendo a Vivir • Publimundo (empresa editorial) • Campamentos y conferencias para profesionales y universitarios • Colmundo viajes (agencia de viajes) • Colmundo salud • Movimiento político Compromiso Cívico y Cristiano por la Comunidad (C4)
Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional	<ul style="list-style-type: none"> • Movimiento político MIRA • Fundación María Luisa de Moreno • Fundación MIRA tu salud • Instituto Bíblico • Libertadora de Seguros (compañía de seguros)
Iglesia Universal del Reino de Dios	<ul style="list-style-type: none"> • Periódico: Pare de Sufrir • Programa de televisión: Pare de Sufrir
Fuentes: < http://familiacenti.com/portal/Default.aspx >; < www.webiglesia.net >; < http://www.centrodeayudacol.com > (24 de agosto de 2010).	

Anexo 47: Servicios ofrecidos por las organizaciones religiosas multisedes en sus páginas web

Megaiglesia	Servicios
Cruzada Estudiantil y Profesional de Colombia (CEPC)	<ul style="list-style-type: none"> • Televisión on-line • Radio on-line • Bolsa de empleos • Clasificados • Videos • Tienda virtual • Biblia on-line • Conferencias on-line
Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional (IDMJI)	<ul style="list-style-type: none"> • Estudio bíblico • Testimonios • Videos • Biblia on-line
Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD)	<ul style="list-style-type: none"> • Diezmos y donaciones • Periódico • Agenda semanal • Televisión • Testimonios • Blogs • Videos con el obispo Macedo • Palabra «Amiga Diaria» con el obispo Macedo
Fuentes: < http://familiacenti.com/portal/Default.aspx >; < www.webiglesia.net/ >; < http://www.centrodeayudacol.com/ > (24 de agosto de 2010).	

Anexo 48: Encuentro sobre pentecostalismo con expertos y obispos responsables de ecumenismo y diálogo interreligioso de América Latina y el Caribe CELAM (2010)

«No bastan las manifestaciones de buenos sentimientos. Hacen falta gestos concretos que penetren en los espíritus y sacudan las conciencias, impulsando a cada uno a la conversión interior, que es el fundamento de todo progreso en el camino del ecumenismo» (Benedicto XVI)

Del 23 al 25 de marzo de 2010 los obispos responsables de Ecumenismo y Diálogo interreligioso de Argentina, Bolivia, Brasil, Colombia, Costa Rica, México, Paraguay, Puerto Rico y Uruguay, y los delegados de Chile y Ecuador con la participación de Mons. Juan F. Usma Gómez, del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos, y de los expertos, el Pbro. Carlos Ángel Arboleda Mora, Decano de la Facultad Teología de la Pontificia Universidad Bolivariana; Fray Carlos Mario Álzate Montes, O.p., Vicerrector de la Universidad Santo Tomás; y del pastor pentecostal Dr. Norberto Saracco, Director de la Facultad Internacional de Educación Teológica (FIET), nos reunimos en Medellín (Colombia) para estudiar y profundizar acerca del Movimiento Pentecostal en América Latina y el Caribe y buscar posibles vías de diálogo.

Los informes y las ponencias de los expertos nos han confirmado la complejidad, amplia difusión y rápido crecimiento del Movimiento Pentecostal en América Latina y el Caribe.

Conscientes de las dificultades en el pasado y en el presente, para establecer un diálogo entre católicos y pentecostales, los participantes sugerimos las siguientes líneas de acción:

- Partir de un proceso de conversión personal y comunitaria que permita un cambio de actitud, para acoger la voluntad de Jesucristo: «Que todos sean uno... para que le mundo crea» (Juan 17, 21).
- Superar temores y prejuicios mediante el conocimiento del Movimiento Pentecostal en sus diversas vertientes y distinguirlo claramente de otras organizaciones recientes.
- Establecer relaciones personales que lleven al conocimiento mutuo y fomenten la confianza recíproca.
- Evitar toda actitud impositiva o de condescendencia en el diálogo.
- Compartir la experiencia del encuentro personal con Jesucristo, con base común del diálogo.
- Favorecer la continuidad de estas relaciones mediante la formación del diálogo de los ministros ordenados, seminaristas, catequistas y demás agentes de pastoral.
- Fomentar la formación eclesial de los católicos para que, valorando su propia tradición cristiana, valoren también la diversidad de expresiones de la fe cristiana.
- Aprovechar y crear espacios y oportunidades de encuentros, a través de todas las instancias eclesiales y movimientos apostólicos en la Iglesia particular.
- Colaborar en acciones conjuntas particularmente en la defensa de la vida, de la familia, de los derechos humanos, de la libertad religiosa y la defensa de la creación.
- Fomentar y apoyar aquellas iniciativas que buscan acercar a católicos y pentecostales y dar testimonio común del Reino ante el mundo, como ya existen en algunos países de América Latina y el Caribe.

- Conocer, estudiar y difundir los documentos producidos por el Diálogo Internacional Católico-Pentecostal entre el Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos y un grupo de Líderes e Iglesia de los Pentecostales Clásicos.

El encuentro se ha tenido en el espíritu de *la V Conferencia General del Episcopado de América Latina y el Caribe en Aparecida*.

Hoy, Solemnidad de la Anunciación del Señor, imploramos la presencia de María como portadora del Espíritu Santo, que acompañó a los Apóstoles en Pentecostés.

Confiamos que nuestro encuentro sea de utilidad para lograr los objetivos de la Misión Continental.

Hemos de reforzar en nuestra iglesia cuatro ejes:

- a) La experiencia religiosa. Debemos ofrecer a todos los fieles un «encuentro personal con Jesucristo», una experiencia religiosa profunda e intensa, un anuncio kerigmático y el testimonio personal de los evangelizadores que lleve a una conversación personal y a un cambio de vida.
- b) La vivencia comunitaria. Es necesario que nuestros fieles se sientan realmente miembros de una comunidad eclesial y corresponsables en su desarrollo. Eso permitirá un mayor compromiso y entrega en y por la Iglesia.
- c) La formación bíblico-doctrinal. Junto con una fuerte experiencia religiosa y una destacada convivencia comunitaria, nuestros fieles necesitan profundizar el conocimiento de la Palabra de Dios y los contenidos de la fe, ya que es la única manera de madurar su experiencia religiosa.
- d) El compromiso misionero de toda la comunidad. Ella sale al encuentro de los alejados, se interesa por su situación, a fin de reencontrarlos con la Iglesia e invitarlos a volver a ella. (Aparecida n° 226)

Medellín 24 de marzo de 2010

Mons. Carlos H. Malfa (Argentina)

Mons. Adolfo Bittschi (Bolivia)

Dom. Oneres Marchiori (Brasil)

Mons. Héctor Cubillos Peña (Colombia)

Mons. Victorino Girardi Stellin mcej. (Costa Rica)

Mons. Carlos Suárez Cáceres (México)

Mons. Catalino Claudio Giménez Medina (Paraguay)

Mons. Félix Lázaro Martínez, Sch. P. (Puerto Rico)

Mons. Luis del Castillo (Uruguay)

Anexo 49: Candidatos pentecostales en las elecciones parlamentarias 1991-2010

Candidatos pentecostales a las elecciones parlamentarias 1991-2010		
1991-1994		
PARTIDO POLÍTICO	Cámara de Representantes por Bogotá	Senado
MUC	Viviane Morales (Bogotá) / 17.581 votos	Fernando Mendoza / 67.882 votos
PNC	Carlos Samboni (Bogotá) / 22.808 votos (no resultó electo)	Claudia Rodríguez de Castellanos / 27.296 votos
Total votos pentecostales 1991		95.178
1994- 1998		
PARTIDO POLÍTICO	Cámara de Representantes por Bogotá	Senado
MUC	Juan Manuel Rodríguez / 4.256 votos (no resultó electo)	Jaime Ortiz Hurtado / 58.857 votos
PNC	Colin Crawford / 14.840 votos	Claudia Rodríguez de Castellanos / 21.325 votos (no resultó electa)
C4	Jeanneth Melo / 8.654 votos (no resultó electa)	Jimmy Chamorro/ 52.748 21.325 votos
FE	Viviane Morales / 11.447 votos	
Total votos pentecostales 1994		132.930
1998-2002		
PARTIDO POLÍTICO	Cámara de Representantes por Bogotá	Senado
MUC	Colin Crawford / 14.217 votos (no resultó electo)	Jaime Ortiz Hurtado / 33.164 votos (no resultó electo)
PNC	César Castellanos cede su curul a Luis Enrique Salas / 32.987 votos	No presentó candidatos
Partido Liberal		Claudia Rodríguez de Castellanos / 33.854 votos (no resultó electa)
FE	Nelly Moreno / 29.610 votos	Viviane Morales / 41.608 votos
C4	Carlos Ríos / 6.622** votos (no resultó electo)	Jimmy Chamorro / 44.859 votos
Total votos pentecostales 1998		153.485
2002-2006		
PARTIDO POLÍTICO	Cámara de Representantes por Bogotá	Senado
MUC	Josué Forero / 4.100 votos	Víctor Velázquez Reyes / 36.675 votos

	(no resultó electo)	(no resultó electo)
PNC	Luis Enrique Salas Moisés (Bogotá) / 29.786 votos	José María Villanueva / 40.460 votos
C4	David Beltrán / 7.318 votos (no resultó electo)	Jimmy Chamorro / 65.294 votos
MIRA	Andrés Arbeláez / 15.059 votos (no resultó electo)	Alexandra Moreno Piraquive / 81.061 votos
Total votos pentecostales 2002		223.490
2006-2010 (entra en vigencia la reforma política de 2003)		
PARTIDO POLÍTICO	Cámara de Representantes por Bogotá	Senado
MUC se une a Colombia Viva		Jorge Enrique Gómez / 31.961 (voto preferente) Victor Velásquez Reyes / 9.283 (voto preferente) (obtienen su curul gracias al «carrusel de la parapolítica»)
PNC se une al Partido Cambio Radical		Claudia Rodríguez de Castellanos / 57.871 (voto preferente)
C4		Jimmy Chamorro / 86.609 votos (lista cerrada) (pierde la curul y el C4 pierde la personería jurídica)
MIRA	Gloria Stella Díaz / 52.713 votos (lista cerrada)	Alexandra Moreno Piraquive Manuel Antonio Virgüez Piraquive 237.512 votos (lista cerrada)
Partido Social de Unidad Nacional (Partido de la U)		Ricardo Arias / 27.315 (voto preferente) Charles Shultz / 8.346 (voto preferente) (obtienen su curul gracias al «carrusel de la parapolítica»)
Convergencia Ciudadana		Edgar Espíndola / 24.036 (voto preferente) Jorge Trujillo / 11.300 (voto preferente) Jacobó Faustino Gómez / 3.480 (voto preferente) (obtienen su curul gracias al «carrusel de la parapolítica»)
Total votos pentecostales 2006		497.668
2010		
PARTIDO POLÍTICO	Cámara de Representantes por Bogotá	Senado
MIRA	Gloria Stella Díaz	Alexandra Moreno Piraquive Manuel Antonio Virgüez Carlos Alberto Baena 324.051 (lista cerrada)
Partido Cristiano de Transformación y Orden		Gustavo Adolfo Páez / 14.365 (voto preferente) José de Jesús Díaz / 5.662 (voto preferente)

(PACTO)		Elkin de Jesús Betancourt 4.499 (voto preferente) Yamil Garzón 2.659 (voto preferente) Misael Ocampo 2.416 (voto preferente) América Polo 1.664 (voto preferente) Cielo Urrea 1.385 (voto preferente) José María Villanueva 1.294 (voto preferente) (Total partido 60.922 / no alcanzó el umbral)
Partido Social de Unidad Nacional (Partido de la U)	Luis Felipe Barrios / 22.191 (voto preferente) (destituido por transfuguismo) Luis Enrique Salas / 17.431 (voto preferente)	Jorge Enrique Gómez / 24.691 (voto preferente) Ricardo Arias / 20.026 (voto preferente) Emel Rojas / 19.364 (voto preferente) Charles Schultz / 16.865 (voto preferente) Victor Velásquez Reyes / 20.918 (voto preferente) (no resultaron electos)
Partido de Integración Nacional (PIN)		Edgar Espíndola / 42.157 voto preferente Jorge Trujillo / 20.691 (voto preferente) Anastasio Bedoya / 1.518 (voto preferente) Ricardo Fajardo / 1.116 (voto preferente) (no resultaron electos)
Polo Democrático Alternativo (PDA)		Jesús Bernal Amorocho / 13.181 (voto preferente) (no resultó electo)
Partido Liberal	Orlando Velandia / 16.033 (voto preferente)	
Total votos pentecostales 2010		565.500

Fuentes: Registraduría Nacional del Estado Civil. República de Colombia. Libros: Elecciones Congreso de la República 1991, Tomo 1, pp. 24-56; Elecciones Congreso de la República 1994, Tomo 1, pp. 39-60. Los resultados de las elecciones Congreso de 1998 y 2002 se encuentran disponibles en cd-rom.

** Estos resultados no aparecen desagregados en el informe de la Registraduría Nacional, pero fueron publicados en el periódico El Tiempo con base en el registro del 96 por ciento de las mesas escrutadas por la Registraduría Nacional. El Tiempo.

Religiosos: más imagen, menos votos (14 de marzo de 1998). p. 8 A.

CUERVO, Ivón Natalia. Participación política femenina en el Movimiento Unión Cristiana y el Partido Nacional Cristiano Colombia 1991 – 2005. Monografía en sociología, Universidad Nacional de Colombia, 2007, p. 111.

CEPEDA VAN HOUTEN, Álvaro. «Pentecostales reforma política y elecciones: análisis comparativo de las elecciones 2002-2006». En: GONZÁLEZ, Andrés (Comp.). *Diversidad y dinámicas del cristianismo en América Latina*. Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2007, pp. 199-224.

CEPEDA VAN HOUTEN, Álvaro. *Cientelismo y fe: dinámicas políticas del pentecostalismo en Colombia*. Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2007.

REYES, Gina Marcela. «Dinámicas de crecimiento y comportamiento electoral del Movimiento Independiente de Renovación Absoluta (MIRA)». En: TEJEIRO, Clemencia (Ed.). *El pentecostalismo en Colombia. Prácticas religiosas, liderazgo y participación política*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2010, pp. 289-319.

Valorescristianos.net. Así es la representación de los cristianos en el nuevo Congreso Colombiano [en línea]. Disponible en: http://www.valorescristianos.net/site/index.php?option=com_content&view=article&id=71%3Aasi-esta-la-representacion-de-los-cristianos-en-el-nuevo-congreso-colombiano&catid=38%3Anoticia-diaria-archivada&Itemid=63 (26 de abril de 2010).

VERSION RESUME DE LA THESE EN FRANÇAIS

INTRODUCTION

L'un des symboles les plus emblématiques de la culture colombienne est l'église catholique qui se dresse sur la place centrale de chaque village. Un clocher et une croix couronnent cet édifice, encore bien souvent le plus haut du paysage. Autant de symboles du pouvoir qu'avait jusqu'à il y a peu l'Eglise catholique, comme principale instance de régulation de la vie publique et privée des colombiens. En outre, chaque église évoque le pouvoir incarné dans la personne du prêtre qui, comme un maillon supplémentaire dans le système hiérarchique de l'Eglise catholique, était généralement le personnage qui avait le plus d'influence et d'autorité de la région.

Encore récemment, pour n'importe quel colombien, être catholique et régler sa vie suivant les orientations de l'Eglise catholique revenait tout simplement à accepter l'ordre naturel des choses, de la même manière qu'on accepte le nom, le sexe ou la famille qui nous sont impartis.⁸⁹⁷ Par conséquent, la culture catholique constituait une « réalité sociale » incontestable et fortement structurée.⁸⁹⁸

Certaines circonstances historiques, liées au passé de la Colombie comme colonie espagnole, et au développement des luttes sociales tout au long du XIXème siècle, ont permis à l'Eglise catholique d'affermir sa position d'institution la plus puissante de la nation, aussi bien dans le domaine public que dans la sphère privée. Cette situation s'est concrétisée dans la Constitution de 1886 qui reconnaît la religion catholique comme « la religion des colombiens » et comme un élément central de l'ordre social, et qui ordonne aux pouvoirs publics de la protéger et de faire en sorte qu'elle soit respectée. Ainsi, le catholicisme s'est constitué en élément central de l'identité colombienne, et l'Eglise catholique a fonctionné comme un puissant instrument de domination, de contrôle social et de mobilisation politique.

⁸⁹⁷ Emile POULAT, *Eglise contre Bourgeoisie*, Bruxelles, Casterman, 1977, p.112

⁸⁹⁸ Sur le concept de « réalité socialement construite », voir Peter BERGER et Thomas LUCKMANN, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1968.

Aujourd'hui toutefois, les images évoquées plus haut —église, croix et clocher— rappellent plutôt un temps révolu. Parce que, si l'Église catholique conserve le statut d'institution religieuse la plus importante de Colombie, et si son influence sur la société et sur l'État est reconnue, son exclusivité et sa légitimité sont remises en question par l'arrivée d'une multitude de nouvelles offres religieuses. De nouveaux temples et de nouveaux cultes prolifèrent aujourd'hui dans toutes les villes colombiennes et parviennent, dans certaines régions et certains secteurs de la société, à défier le traditionnel leadership catholique. Les nouvelles offres religieuses ne remettent pas seulement en question le rôle dominant de l'Église catholique, mais également l'autorité de son corps sacerdotal. Ainsi, le processus de pluralisation religieuse rend compte d'une nouvelle situation sociale où l'Église catholique ne détient plus le monopole absolu des biens symboliques de salut. Ce changement social a été reconnu à travers une nouvelle définition légale de la société colombienne, exprimée dans la Constitution de 1991, qui garantit la liberté de culte et ajoute :

Toute personne a le droit de professer librement sa religion, et de la répandre de manière individuelle ou collective. Toutes les confessions religieuses et les églises sont libres et égales devant la loi (Article 19).⁸⁹⁹

Parmi les manifestations qui alimentent le nouveau panorama religieux colombien — sans laisser de côté les divers courants religieux que Champion regroupe sous la définition de « nébuleuse mystique-ésotérique »,⁹⁰⁰ et sans ignorer l'essor récent de pratiques religieuses néo-indiennes dans la région andine—,⁹⁰¹ les organisations religieuses qui se réunissent sous l'enseigne de Nouveaux Mouvements Religieux

⁸⁹⁹ Toda persona tiene derecho a profesar libremente su religión y a difundirla en forma individual o colectiva. Todas las confesiones religiosas e iglesias son igualmente libres ante la ley. » Artículo 19, Constitución Política de Colombia (1991) [en ligne]. Disponible sur le site <<http://web.presidencia.gov.co/constitucion/index.pdf>> (consulté le 23 mars 2011).

⁹⁰⁰ Selon Champion, « la nébuleuse mystique-ésotérique » comprend des mouvements de différentes racines, comme par exemple les groupes inspirés par « les grandes religions orientales » et les « cultes ésotériques », ou bien les mouvements d'origine plus récente, comme les « nouveaux cultes psychoreligieux », et les groupes attirés par « les arts divinatoires », comme l'astrologie et le tarot. Françoise CHAMPION, « La nébuleuse mystique-ésotérique », in Françoise CHAMPION et Danièle HERVIEU-LEGER (Dir.), *De l'émotion en religion : renouveau et tradition*, Paris, Centurion, 1990, p. 17.

⁹⁰¹ Jacques GALINIER et Antoinette MOLINIE, *Les néo-indiens. Une religion du III^e millénaire*, Paris, Odile Jacob, 2006.

(NMR) se distinguent par leur croissance et leur expansion. Le mouvement pentecôtiste en particulier, affiche, depuis les dernières décennies du XX^{ème} siècle, son potentiel à défier l'hégémonie de l'Eglise catholique dans le champ religieux colombien.

L'objectif de ce travail est de comprendre les causes de la pluralisation religieuse en Colombie, ainsi que les effets de ce processus dans d'autres champs sociaux, en particulier dans les champs politique et culturel. Le processus de recherche a été orienté par de nombreuses questions : Quelles ont pu être les causes du processus de pluralisation religieuse, et quels sont les facteurs —économiques, politiques, démographiques, culturels— qui lui sont associés ? Comment se manifeste la pluralisation religieuse dans les contextes ruraux, urbains et indigènes, et quels sont parmi les secteurs de la société les plus sensibles et les plus résistants à ce processus ? Quel a été l'impact de la pluralisation religieuse dans les champs culturel et politique, et comment a réagi l'Eglise catholique ?

Thèse

La pluralisation religieuse de la société colombienne peut être attribuée à deux causes principales. Il s'agit de deux processus de longue durée, eux-mêmes articulés: d'une part une modernisation exclusive, et d'autre part la sécularisation de la société colombienne.

La modernisation fait référence aux changements auxquels a été amenée la société colombienne en conversion d'une économie rurale traditionnelle à une économie capitaliste insérée dans les marchés internationaux. Parmi ces changements : l'ouverture aux marchés, le développement des voies et des moyens de communication, l'urbanisation et l'industrialisation. Ce processus a eu, à son tour, des effets collatéraux, comme l'explosion démographique, les migrations massives, les taux élevés de chômage et l'exposition de grands secteurs de la population à l'anomie et à la généralisation des crises existentielles. Dans ce contexte, les NMR ont su montrer leur capacité à offrir de nouvelles voies pour faire face à l'anomie et au déracinement, grâce à leurs systèmes symboliques et à leurs dynamiques communautaires, en particulier dans les secteurs où l'Eglise catholique est faiblement présente.

Le présent travail établit une différence entre modernisation et modernité. En effet la modernité implique un changement culturel caractérisé par la généralisation de valeurs

comme l'individualisation et le pluralisme —en tant que reconnaissance des droits des minorités—, ainsi que la prédominance de la rationalité instrumentale —mondanisation— et le renforcement de la démocratie.⁹⁰² Toutes ces qualités sont encore précaires dans la société colombienne, et c'est pour cette raison que celle-ci, dans cette situation de faible modernité, a vécu une modernisation présentant à la fois un caractère de violence et d'exclusion.

La sécularisation de la société colombienne n'a pas été marquée par le déclin des pratiques religieuses, mais au contraire par leur réactivation, en vertu d'un processus de recomposition des forces religieuses. Ce processus a été marqué par l'arrivée des NMR en tête des acteurs religieux de type charismatique. Le mouvement pentecôtiste, qui pendant les dernières décennies a prouvé son potentiel à menacer la prédominance catholique, se détache nettement parmi ces NMR. Néanmoins, de manière paradoxale, la recomposition religieuse a impliqué à son tour la réactivation des forces religieuses au sein du catholicisme. En effet, les NMR ont suscité la revitalisation des associations de laïcs, des groupes de prière et du mouvement charismatique catholique.

La pluralisation religieuse a permis la mise en place d'un véritable marché religieux, suivant les règles de la libre concurrence. Dans cette situation, l'Eglise catholique n'est pas seulement en compétition avec les NMR, mais elle doit également faire face à l'irruption de nouvelles réponses, non plus religieuses mais séculières, aux questions existentielles et à un besoin communautaire. Dans la mesure où toutes les entreprises en compétition doivent faire face à l'impératif de produire des résultats, la mise en place d'un marché religieux a entraîné la mise en œuvre de nouvelles dynamiques de production, de distribution et de consommation des biens religieux.

En Colombie, et comme l'ont souligné Bastian (1997) et Lalive d'Epinay (1968) pour d'autres contextes latino-américains, le processus de pluralisation religieuse ne s'inscrit pas dans une logique de rupture mais de continuité culturelle. En d'autres termes, même si la migration de fidèles vers les NMR représente un changement dans la vie des

⁹⁰² Sur la mondanisation comme processus associé à la sécularisation, voir Olivier TSCHANNEN, *Les théories de la sécularisation*, Genève, Droz, 1992, p. 69.

convertis et de leur famille, celle-ci ne signifie pas pour autant le passage à un nouveau système de valeurs, ni à une nouvelle structure sociale. Au contraire, la migration de fidèles vers les NMR a été rendue possible par l'existence d'un noyau de valeurs, de croyances et de pratiques communes aux deux entités. La pluralisation religieuse suit donc les affinités et les inerties culturelles. Cette hypothèse explique le succès du mouvement pentecôtiste dans la mesure où il s'agit d'un proche parent du catholicisme populaire. De la même manière, celle-ci explique pourquoi les NMR qui s'éloignent plus de la tradition catholique —comme les mormons ou les témoins de Jéhovah— éprouvent plus de difficultés à construire leur légitimité et à se développer dans le pays.

Dans le champ politique, la sécularisation a entraîné la séparation de l'Eglise et de l'Etat, permettant ainsi l'autonomisation du champ politique, qui s'émancipe alors de la tutelle de l'Eglise catholique. De plus, la perte de fidèles a signifié pour l'Eglise catholique une diminution considérable de son pouvoir de mobilisation sociale, pouvoir qu'elle avait longtemps utilisé quand sonnait l'heure des batailles électorales.

De nouveaux acteurs en provenance de secteurs traditionnellement exclus, et en particulier des leaders pentecôtistes de type charismatique, ont pu, grâce à la pluralisation religieuse, se faire une place dans les sphères de pouvoir. Ces acteurs ont réussi à reconvertir leur capital religieux en capital politique pour participer aux luttes du champ politique électoral.

En Colombie, de manière un peu similaire au cas chilien, souligné par Lalive d'Epinau (1968), les nouveaux acteurs politiques pentecôtistes, au lieu d'encourager des processus démocratiques, reproduisent des schémas de domination comme le clientélisme ou le caciquat. Les fidèles sont alors maintenus à l'écart de la responsabilité de prendre des décisions politiques. Néanmoins la montée en puissance de ces nouveaux acteurs de type charismatique a contribué à altérer les rapports de force dans le champ politique. De même, elle a participé à modifier les rapports de force entre Eglise et Etat. Dans le même temps, les pentecôtistes ont réussi à faire tomber le monopole dont bénéficiait l'Eglise catholique quant aux privilèges qui lui étaient accordés de manière exclusive par l'Etat.

Enfin, la fragmentation chronique du mouvement pentecôtiste se reproduit dans le champ politique, ce qui empêche le mouvement de constituer un front politique uni. Ainsi, le rôle des pentecôtistes en politique reste limité à la constitution de groupes de pression en fonction de leurs intérêts et de leurs principes moraux.

Schéma général de l'ouvrage

Le présent travail est structuré autour de quatre chapitres. Le premier étudie, depuis une perspective socio-historique, le processus de pluralisation religieuse en Colombie. Pour ce faire, il expose les facteurs endogènes et exogènes associés au processus. La première partie de ce chapitre prête attention aux mécanismes qui ont permis à l'Eglise catholique de s'imposer comme le principal agent de régulation des valeurs, des croyances et des coutumes des colombiens jusqu'au milieu du XX^{ème} siècle. De la même manière cette partie décrit les mécanismes par lesquels la hiérarchie catholique a réussi à mobiliser toute une nation —depuis les élites politiques jusqu'aux masses populaires— pour la mettre au service de ses intérêts. La deuxième partie étudie les facteurs qui expliquent l'affaiblissement du monopole culturel catholique, et en particulier la modernisation et la sécularisation de la société colombienne, considérées comme les causes principales de la pluralisation religieuse.

Le deuxième chapitre décrit l'état actuel des luttes dans le champ religieux colombien. A cette fin, il se divise en trois parties. La première présente une description quantitative de l'état actuel de la pluralisation religieuse. La deuxième propose une explication du phénomène au moyen d'une typification des acteurs en compétition dans le champ religieux. Enfin la troisième partie présente les effets de la pluralisation religieuse sur trois théâtres différents : les secteurs urbains, les secteurs ruraux et les communautés indigènes.

Le troisième chapitre analyse le processus de pluralisation religieuse depuis une toute autre perspective : celle de la théorie du marché. A cet effet, il se concentre sur les dynamiques qui ont permis l'expansion du mouvement pentecôtiste. Ce chapitre s'attache à décrire d'une part les stratégies des organisations religieuses qui ont le plus de succès à l'heure actuelle en Colombie, et d'autre part les trajectoires des leaders

religieux émergents de type charismatique. La dernière partie de ce chapitre présente la réaction de l’Eglise catholique face à la progression des NMR.

Le dernier chapitre de cet ouvrage, enfin, étudie les implications de la pluralisation religieuse dans le champ politique colombien. Pour ce faire, il se penche sur les trajectoires des mouvements politiques confessionnels d’origine pentecôtiste qui ont commencé à se consolider à la fin des années 1980. Ce chapitre examine les logiques de fonctionnement de ces mouvements, leurs projets, et plus particulièrement les mécanismes de la reconversion du capital religieux en capital politique par ces acteurs. Il s’interroge également sur la capacité de ces mouvements à modifier le rapport de forces dans le champ politique, et sur leur tendance à reproduire des logiques traditionnelles de la politique colombienne, comme le clientélisme et le caciquat.

SOCIO-GENESE DU PROCESSUS DE PLURALISATION RELIGIEUSE

Bien que l’Eglise catholique ait constitué le facteur principal d’identité nationale et de cohésion sociale jusqu’au milieu du XXème siècle, elle a également été un élément de division et de polarisation de la société, notamment du fait de l’alliance entre l’Eglise catholique et le Parti conservateur. L’opposition politique à cette alliance s’est exprimée de la façon la plus claire dans l’anticléricalisme des libéraux, à tel point que cet anticléricalisme a fini par s’imposer comme un ingrédient fondamental de l’idéologie libérale. Au XIXème siècle, cette polarisation s’est manifestée dans les conflits politiques qui ont abouti au triomphe des conservateurs à travers *La Regeneración* (1880-1898), la Constitution de 1886 et le Concordat de 1887.⁹⁰³

La Constitution de 1886 et le Concordat de 1887 ont mis en place dans le champ politique une République catholique, et instauré un national-catholicisme dans le champ culturel. L’Eglise catholique s’est assurée de la reproduction de son influence sociale par le biais du contrôle des entreprises de production et de distribution des idées, et en particulier grâce au contrôle qu’elle a exercé sur le champ éducatif, situation qui a perduré tout au long de la plus grande partie du XXème siècle. De la même manière,

⁹⁰³ Christian GROS, *Políticas de la etnicidad: identidad, Estado y modernidad*, Bogotá, ICANH, 2000, pp. 146-147.

L'Eglise catholique a utilisé ses privilèges pour attaquer et freiner la progression des offres religieuses rivales et de tout autre type d'idées —libérales, socialistes, communistes— qui auraient pu menacer son hégémonie sur les champs religieux et culturel.

Les secteurs libéraux et ces offres culturelles, religieuses et politiques se voyant exclues, elles cherchèrent à affaiblir le monopole culturel catholique. Dans le champ politique, on peut souligner les luttes menées par les libéraux pour la laïcisation. Celles-ci se sont concrétisées dans de nombreuses révoltes et guerres civiles, dans les diverses constitutions du XIX^{ème} siècle, ainsi que dans les tentatives —couronnées ou non de succès— de réformer la Constitution de 1886. Dans le champ culturel, ce sont les luttes pour la démonopolisation du marché des idées et pour l'affaiblissement de l'influence de l'Eglise catholique sur les consciences qui se distinguent. Ces luttes se sont exprimées à travers la consolidation d'espaces de diffusion d'idées dissidentes tels que l'ont été les syndicats, les loges maçonniques et les communautés protestantes. A ceux-ci s'ajoutent les espaces de reproduction d'idées hétérodoxes dans les champs de la science et de l'éducation, comme les écoles protestantes, les universités publiques et les universités libérales, par exemple. Tous ces espaces, en tant qu'espaces de création, de reproduction et de diffusion d'idées dissidentes, ont dû faire face aux contrôles et aux sanctions sociales instituées par l'Eglise catholique.

L'Eglise catholique a contrecarré les initiatives libérales par des stratégies obéissant, selon Poulat, à une logique intransigeante. Ces dernières permettent de définir le catholicisme en le rapportant à son caractère antimoderne, antilibéral et antisocialiste. Poulat distingue au sein de l'intransigeance catholique deux type-idéaux : l'intransigeance « intégriste » et l'intransigeance « intégrale ».⁹⁰⁴

L'intransigeance intégriste fait référence à l'attitude de confrontation et de condamnation qu'a eue, dans un premier temps, l'Eglise catholique face à la progression de la modernité. L'intégrisme catholique a connu un de ses événements les plus marquants en 1864, avec le *Syllabus* de Pie IX. Celui-ci stipule que l'Eglise catholique n'a pas le devoir de se réconcilier avec la pensée libérale et moderne. En Colombie, l'intégrisme catholique s'est exprimé de façon particulièrement belliqueuse, comme le montre la formule lancée par de hauts dignitaires de l'Eglise à la fin du

⁹⁰⁴ Emile POULAT, *Eglise contre bourgeoisie*, Bruxelles, Casterman, 1977, pp. 120, 224.

XIX^{ème} et au début du XX^{ème} siècle: « Le libéralisme est un péché ». De plus, l'Eglise catholique s'est appliquée à discréditer l'idéologie du Parti libéral —liberté de culte et de conscience, séparation Eglise-Etat, promotion de l'éducation laïque— dans la mesure où celle-ci menaçait son hégémonie et ses privilèges.

L'intransigeance intégrale quant à elle ne constitue pas une stratégie de défense de l'Eglise catholique face à la progression de la modernité, mais elle représente au contraire une stratégie de reconquête du monde. Le principal évènement qui a marqué cette stratégie a été l'encyclique *Rerum Novarum* de Léon XIII en 1891. L'intégralisme catholique n'a pas limité ses luttes contre le monde moderne au champ religieux : il les a étendues à toutes les sphères sociales dans l'intention de reconstruire la société sur les bases de l'institution et de la culture catholique. Pour atteindre cet objectif, l'Eglise a mobilisé toutes les forces sociales dont elle disposait. En Colombie, l'intransigeance intégrale a particulièrement insisté sur les devoirs civils des catholiques, les encourageant à rejeter certaines mesures comme le mariage civil ou le divorce. De la même manière, l'Eglise a poussé à la création de divers cercles politiques et religieux — associations, syndicats, cercles ouvriers catholiques—, dans le but d'impliquer les laïcs dans cette entreprise de restauration de la société colombienne autour des valeurs catholiques. On peut notamment distinguer parmi ces initiatives la création de l'Action Sociale Catholique.

Grâce à ces stratégies, l'Eglise catholique était encore au milieu du XX^{ème} siècle l'institution la plus efficace en termes de contrôle social et de mobilisation politique de la population. On peut l'observer par exemple dans la dimension confessionnelle de la guerre civile connue sous le nom de « La Violencia » (1948-1957), et que les protestants appellent « la persécution religieuse ». Lors de cet épisode, certains prêtres se sont rendus célèbres pour avoir, depuis leurs chaires, incité la population à soutenir les conservateurs et à s'opposer aux libéraux et aux protestants. Le monopole religieux et l'intervention de l'Eglise catholique dans le champ politique ont donc constitué des facteurs de définition de l'identité, de l'idéologie et de l'agenda des partis politiques : cela représentait en effet un des principaux éléments de distinction et de conflit entre le Parti conservateur et le Parti libéral.

De même, jusqu'au milieu du XX^{ème} siècle, l'Eglise catholique a réussi à protéger la société colombienne de la progression de nouvelles offres religieuses et de nouvelles

offres de sens, renforçant une situation sociale de « monopole religieux ».⁹⁰⁵ Dans cette situation, l'identité et la culture colombienne restaient fortement structurées autour d'un national-catholicisme qui constituait le facteur d'intégration le plus important dans un contexte de grande diversité sociale, ethnique et régionale. Les conditions, en effet, n'étaient pas réunies pour permettre aux NMR de prospérer, de telle sorte que les désertions du catholicisme constituaient des cas exceptionnels.

C'est seulement la modernisation progressive de la société colombienne qui a rendu possible un processus de sécularisation qui a permis de miner le pouvoir et l'influence de l'Eglise catholique sur la société et sur l'Etat. La modernisation a favorisé l'autonomisation des sphères sociales, en particulier des systèmes éducatif, politique et économique, qui commencèrent à s'émanciper de la tutelle qu'exerçait sur eux l'Eglise catholique. De plus, celle-ci a entraîné une rationalisation et une bureaucratisation plus poussées de la société, et notamment du système économique qui, en contexte urbain, a abandonné les structures traditionnelles pour s'organiser selon les logiques du capitalisme industriel.

La modernisation s'est accompagnée de l'apparition des moyens massifs de communication, et notamment de la radio et de la télévision, qui devinrent des espaces privilégiés pour la circulation d'idées qui ne se conformaient pas nécessairement à la pensée catholique. Ceci a participé à l'affaiblissement du monopole catholique sur le système culturel, facilitant ainsi l'autonomisation de ce dernier.

La modernisation et la sécularisation ont donc entraîné un processus d'ouverture au monde, qui a permis à la population d'entrer en contact avec des idées et des acteurs qui échappaient au contrôle de l'Eglise catholique. Cela a érodé, lentement mais progressivement, l'endogamie dominante, et a affaibli l'influence de l'Eglise catholique sur les consciences individuelles. Ainsi, la modernisation et la sécularisation ont créé les conditions qui ont permis à des offres religieuses et à des systèmes de croyances alternatifs de prospérer.

Par ailleurs, l'urbanisation et l'explosion démographique ont entraîné une perte de contrôle de l'Eglise catholique sur de nombreux secteurs de la population. Les migrations massives ont dissout les systèmes communautaires traditionnels. De plus, la

⁹⁰⁵ Pour approfondir le concept de « monopole religieux », voir Peter BERGER, *El dosel sagrado : elementos para una sociología de la religión*, Buenos Aires, Amorrortu, 1971.

croissance accélérée et non planifiée des villes a accentué la crise des vocations religieuses, dans la mesure où l'Eglise catholique n'était pas préparée à prendre en charge les nouvelles foules urbaines. Si on ajoute à cela l'anonymat urbain, les possibilités renforcées d'éducation qu'offrent les villes et le contact facilité de la population urbaine avec des idées dissidentes, on comprend mieux l'affaiblissement du contrôle que le clergé exerçait sur la population.

Dans un contexte d'urbanisation accélérée et exclusive, de grandes parties de la population se sont retrouvées exposés à une anomie généralisée. Celles-ci se virent obligées de chercher des espaces sociaux leur permettant de reconstruire leur sens existentiel, leurs structures identitaires et leurs réseaux solidaires. Dans ce contexte, les NMR se sont imposés comme des alternatives privilégiées.

La société catholique traditionnelle, même si elle niait les valeurs modernes, apportait à travers ses vérités absolues des sécurités psychologiques et existentielles à ses membres. Certains thèmes comme la réalité du Ciel et de l'enfer, l'existence de Dieu où l'autorité du Pape demeuraient exclus de toute remise en question, si ce n'est par les polémiques soutenues dans des cercles intellectuels et académiques réduits. Mais la société qui émerge au milieu du XXème siècle est une société d'anomie et de « crise de sens », dans laquelle les citoyens se permettent de douter des croyances sacrées et de remettre en question les valeurs traditionnelles.⁹⁰⁶ Ainsi, la modernisation et la sécularisation consacrent une situation sociale et une nouvelle époque dont la caractéristique fondamentale n'est pas le monopole catholique sur la religion et la culture, mais au contraire la rupture de ce monopole, processus caractérisé par la diffusion de nouvelles offres de sens.

Cette nouvelle situation sociale a entraîné le passage d'une situation de monopole religieux à une situation de libre concurrence sur le marché des biens symboliques de salut.⁹⁰⁷ Dans ce processus, la filiation religieuse dépend de moins en moins de la tradition, et obéit de plus en plus aux préférences subjectives. Dans ce cadre, la concurrence pour l'autorité religieuse légitime se joue principalement entre deux types-

⁹⁰⁶ Pour élargir la notion de « crise de sens », voir Peter BERGER et Thomas LUCKMANN, *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, Barcelone, Paidós, 1997.

⁹⁰⁷ Jean-Pierre BASTIAN, *La mutación religiosa en América Latina: para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 85.

idéaux d'acteurs : d'un côté le prêtre catholique, qui représente le modèle de l'autorité religieuse légale bureaucratique, et de l'autre le leader charismatique et ses fidèles, qui entreprennent des initiatives à fondement laïc visant à démonopoliser la production, l'administration et la distribution des biens symboliques de salut.

LOGIQUES DE LA PLURALISATION DU CHAMP RELIGIEUX COLOMBIEN

La sécularisation —entendue comme affaiblissement de la capacité de l'Eglise catholique à monopoliser le champ culturel, et comme séparation de l'Eglise et de l'Etat— a permis le passage d'une situation de monopole à une situation de libre concurrence dans le champ religieux colombien. La Constitution de 1991 est venue limiter la capacité de l'Eglise catholique à se servir de l'appareil politique pour exclure ses rivaux. Cela a élargi les perspectives et la compétitivité des minorités religieuses. Cependant, la nouvelle Constitution n'a pas instauré un véritable marché religieux de libre concurrence au sens strict du terme. Elle n'a pas, en effet, conduit à une situation où toutes les offres religieuses sont en compétition dans des conditions égales. En effet, même si la nouvelle Constitution garantit la liberté religieuse et la liberté de culte, elle ne cesse pas pour autant d'attribuer des privilèges à l'Eglise catholique. Ceux-ci sont visibles par exemple à travers le maintien du Concordat entre l'Etat colombien et le Saint Siège. On le voit, la libéralisation du marché religieux colombien est asymétrique et constitue toujours une situation avantageuse pour l'Eglise catholique.

Dans cette nouvelle situation sociale, toute appartenance religieuse acquiert un caractère contingent. En d'autres termes, l'appartenance peut être reconsidérée par le consommateur religieux, si celui-ci ne se sent pas satisfait. C'est pour cette raison que tous les agents religieux en concurrence —l'Eglise catholique et les NMR— se voient forcés de répondre de la manière la plus efficace aux attentes et aux nécessités religieuses de leurs fidèles.

La recomposition religieuse s'exprime à travers l'augmentation des catholiques « passifs » ou « nominaux », catholiques peu pratiquants et peu engagés dans leur Eglise. Ceux-ci disposent d'une plus grande liberté pour problématiser les dogmes catholiques, et pour mélanger le catholicisme avec d'autres idées et d'autres croyances : en un mot, pour le personnaliser. De la même manière, ils se sentent libres d'explorer —

au sein des NMR et de la nébuleuse mystique-ésotérique— des offres religieuses qui correspondent mieux à leurs nécessités et à leurs attentes.

Ainsi, la caractéristique principale du processus de recomposition religieuse est la désertion de fidèles qui abandonnent le catholicisme pour alimenter les paroisses des NMR. La migration religieuse, on l'a vu, suit les affinités culturelles. Le mouvement qui bénéficie le plus de cette tendance est le mouvement pentecôtiste, dans la mesure où il s'inscrit dans la continuité du catholicisme populaire, facteur qui explique en grande partie son succès. Au contraire, les NMR qui s'éloignent du catholicisme populaire sont les plus minoritaires, et ils observent un rythme de croissance plus faible. Par exemple, les NMR qui privilégient l'apprentissage et la rationalisation d'un dogme, et qui ne proposent pas d'offre magique —comme le protestantisme historique, les mormons, les adventistes et les témoins de Jéhovah— affichent des taux de croissances peu comparables à ceux du mouvement pentecôtiste.

En plus de suivre les affinités et les inerties culturelles, la pluralisation religieuse se trouve directement liée à la valorisation de l'autorité de type charismatique, dans un processus qui implique dans le même temps la dévaluation de l'autorité légale-bureaucratique, propre aux prêtres catholiques. En somme, les organisations religieuses qui ont le plus de succès sont celles qui privilégient l'autorité charismatique par rapport à l'autorité institutionnelle, qui maintiennent une faible régulation interne, et qui fonctionnent autour de formes centrales et autoritaires de gouvernement. Ces caractéristiques leurs permettent de s'adapter plus facilement aux demandes des consommateurs religieux. Ce sont ces attributs qui favorisent le mouvement pentecôtiste.

A l'opposé de ces mouvements, les NMR en voie d'institutionnalisation —c'est-à-dire ceux qui s'éloignent de l'autorité charismatique pour atteindre un certain niveau de bureaucratisation, qui consolident des instances de régulation interne, qui rationalisent leur dogme et leur liturgie, et qui mettent en place des formes participatives et démocratiques de gouvernement— ont des rythmes de croissance plus faibles que ceux du mouvement pentecôtiste. C'est le cas notamment du protestantisme historique, des adventistes, des mormons et des témoins de Jéhovah.

Le succès du pentecôtisme a suscité la « pentecôtisation » du protestantisme historique et évangélique, phénomène qui s'est accompagné de la revalorisation de l'autorité charismatique au sein de ces mouvements religieux. La pentecôtisation du protestantisme est un processus étroitement lié à sa nationalisation, de telle manière que

les leaders charismatiques internes ont trouvé dans le pentecôtisme un moyen de consolider leur propre identité religieuse tout en faisant preuve d'une certaine autonomie face au protestantisme importé et au catholicisme dominant.

Par conséquent, bien qu'une vision superficielle du champ religieux colombien puisse conduire à la conclusion de son explosion ou de son atomisation chaotique, la pluralisation religieuse obéit en fait aussi bien aux logiques de l'affinité culturelle qu'aux logiques propres à l'irruption réussie de l'autorité religieuse de type charismatique.

Sociographie de la pluralisation religieuse

Selon les chiffres de notre enquête (2010) —voir tableau 1—, la grande majorité des colombiens (70,9%) s'identifient comme catholiques. C'est donc encore l'Eglise catholique qui domine le champ religieux colombien. Le mouvement « chrétien évangélique » se hisse à la deuxième place du classement en nombres de fidèles. Celui-ci inclut les différents courants pentecôtistes et protestants, qui ont été regroupés sous le terme « diversité protestante ». Les protestants représentent, en tout, 16,7% de la population. Il est sans doute pertinent de rappeler que le protestantisme colombien est aujourd'hui majoritairement pentecôtiste.

A la troisième place en termes d'importance démographique se trouvent les athées et les agnostiques qui, ensemble, représentent 4,7% de la population. Ils sont suivis de près par un groupe —qui représente 3,5% de la population— qui définit son attitude face à la religion avec des expressions comme : « je crois en Dieu mais pas en la religion », « je crois en Dieu à ma manière », ou « je suis catholique à ma façon ». La grande majorité de ces personnes est de tradition catholique, mais, pour diverses raisons, a pris de la distance vis-à-vis du catholicisme institutionnel. Dans la mesure où ce secteur échappe aux indications et à la régulation de l'Eglise catholique et des autres institutions religieuses, il exprime l'importance qu'ont pris les préférences individuelles au détriment des traditions institutionnelles sur les thèmes liés à la religion, en particulier dans les secteurs urbains. En d'autres termes, cela rend compte d'un processus de subjectivation et d'individualisation de l'acte de croire. Même si ce groupe ne s'identifie pas avec le catholicisme institutionnel, c'est néanmoins la religion catholique qui constitue la matrice principale de ses croyances et de ses valeurs. Mais, à la différence des autres catholiques, ceux-ci disposent d'une liberté plus grande pour mélanger le catholicisme avec d'autres idées et d'autres croyances, « personnalisant »

ainsi leur façon d’être catholiques.⁹⁰⁸ On trouve une autre expression de ce processus de subjectivation de l’acte de croire dans la liberté que montre ce secteur de la population à pratiquer une religion sans appartenir à un groupe religieux, c'est-à-dire, en utilisant l’expression de Davie, à « croire sans appartenir ».⁹⁰⁹

La place suivante est occupée par les témoins de Jéhovah, les adventistes et les mormons. Ces NMR, s’ils conservent certaines affinités avec le protestantisme, ne peuvent néanmoins pas se considérer comme protestants, pour des raisons autant doctrinales qu’organisationnelles. Par exemple, aucun de ces mouvements ne fait partie du Conseil évangélique de Colombie (*Consejo Evangélico de Colombia*, CEDECOL). Malheureusement, aucun mormon et aucun juif n’a été recensé dans l’échantillon. En effet, dans la mesure où chacune de ces minorités représente moins d’1% de la population, elles se situent en dessous de la marge d’erreur de l’enquête.

Tableau 1 : Quelle est votre religion ?

Quelle est votre religion?	Fréquence	Pourcentage	Regroupement	Pourcentage total
Catholique	2698	70	Catholique	70.9
Catholique charismatique	34	0.9		
Chrétien évangélique	555	14.4	Diversité protestante	16.7
Pentecôtiste	61	1.6		
Évangélique charismatique	13	0.3		
Protestante	16	0.4		
Agnostique	97	2.5	Athées et agnostiques	4.7
Athée	83	2.2		
Je crois en Dieu mais pas en la religion	133	3.5	Je crois en Dieu mais pas en la religion	3.5
Témoins de Jéhovah	51	1.3	Témoins de Jéhovah et adventistes	1.8
Adventiste	18	0.5		
Musulman	4	0.1	Autres	0.2
Bouddhiste	1	0.0		
Hare Krishna	1	0.0		

⁹⁰⁸ Voir aussi Danièle HERVIEU-LEGER, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion, 1999, pp. 42-55.

⁹⁰⁹ Grace DAVIE, *La religion des britanniques. De 1945 à nos jours*, Genève, Labor et Fides, 1996.

Rastafari	1	0.0		
Catholique orthodoxe	1	0.0		
Études spirituelles	1	0.0		
NS/NR	85	2.2	NS/NR	2.2
Total	3853	100	Total	100

Les dynamiques de la pluralisation religieuse varient en fonction des variables socio-économiques. Le pourcentage de croyants pratiquants est plus élevé dans les couches socioéconomiques plutôt basses, dans les secteurs urbains exclus, dans les zones de colonisation, dans les communautés indigènes et, de manière générale, là où l'Etat est faible. Ces secteurs de la société, exposés au manque et à l'incertitude, s'accrochent plus fréquemment à des offres religieuses magiques, comme le catholicisme populaire ou le pentecôtisme, qui promettent guérisons miraculeuses et prospérité économique. De plus pour les migrants et les personnes déplacées, la conversion à l'un de ces NMR représente un moyen de faire face à l'anomie et au déracinement. Les NMR constituent ainsi des espaces privilégiés pour la reconstruction des identités, fonctionnant comme des « institutions intermédiaires » ou des « communautés de sens ».⁹¹⁰

Dans le même temps, parmi les secteurs qui jouissent d'un capital économique et culturel plus élevé, l'athéisme et l'agnosticisme sont plus importants. Dans les grandes villes, l'incroyance a été favorisée par l'érosion des mécanismes de contrôle social de l'Eglise catholique, l'anonymat urbain, le renforcement des possibilités d'interaction de la population avec des systèmes culturels qui ne s'alignent pas sur la tradition catholique, et par les meilleures opportunités d'éducation offertes par les villes.

Les couches socio-économiques élevées participent moins fréquemment aux rituels religieux collectifs, accordent moins de valeur à la religion, et prennent plus de distance vis-à-vis des positions morales de l'Eglise catholique. De plus, grâce aux avantages acquis avec la sécurité matérielle, ils sont moins attirés par les offres magiques. C'est pourquoi, parmi eux, le pentecôtisme reçoit un moins bon accueil. En tant que secteurs

⁹¹⁰ Sur les « institutions intermédiaires » et les « communautés de sens », voir Peter BERGER et Thomas LUCKMANN, *Modernidad, Pluralismo y crisis de sentido*, Barcelone, Paidós, 1997, pp. 101-102.

plus rationalisés et plus individualisés, ils constituent les secteurs les plus sécularisés de la société colombienne.⁹¹¹

Les NMR et les catholiques pratiquants partagent un noyau de valeurs communes. Ils condamnent l'avortement et s'opposent à la reconnaissance des droits des couples homosexuels. Les uns comme les autres s'auto-considèrent comme les gardiens de la morale et des coutumes saines. Etant donné que la progression des NMR n'a pas modifié ces valeurs, il est difficile d'affirmer que la pluralisation religieuse constitue un changement culturel profond. Au contraire, la migration de fidèles de l'Eglise catholique vers les NMR a été possible, justement, grâce à ce noyau de valeurs partagées. A cet égard, le processus de recomposition religieuse, et plus particulièrement la progression du mouvement pentecôtiste, peuvent être interprétés comme la revendication du caractère dominant de la tradition chrétienne dans la société colombienne, même s'il s'agit d'un christianisme en recomposition.

Cependant, un changement culturel profond est associé à la progression de l'incroyance en tant qu'aspect lié au processus de sécularisation. En effet, des valeurs opposées à la morale catholique font leur chemin parmi les athées, les agnostiques et, dans une moindre mesure, les catholiques nominaux. Ces secteurs soutiennent par exemple la reconnaissance des droits des homosexuels, la légalisation de l'avortement et l'acceptation de la théorie de l'évolution. De la même manière, ces secteurs réservent un meilleur accueil aux valeurs laïques comme la tolérance et l'autonomie de l'individu.

Les NMR incitent à l'officialisation des familles par le mariage, et condamnent le concubinage et la violence au sein du foyer. Cela constitue une source de sécurité pour les femmes et les enfants, dans une société où l'abandon et la violence familiale sont fréquents. De la même manière, les NMR condamnent toutes les addictions, en particulier à l'alcool et au tabac, et encouragent des changements dans les habitudes de consommation. Tout ceci se traduit par une amélioration des ressources économiques chez les convertis, qui, à son tour, a des effets sur l'amélioration de leurs conditions de vie. De plus, grâce à leurs dynamiques participatives, les NMR —en particulier le mouvement pentecôtiste— encouragent le leadership féminin en constituant des espaces d'autonomisation pour les femmes.

⁹¹¹ Sur la rationalisation comme processus associé à la sécularisation, voir Olivier TSCHANNEN, *Les théories de la sécularisation*, Genève, Droz, 1992, p. 271.

Les NMR défendent des valeurs comme le dévouement au travail, l'honnêteté et la discipline, valeurs qui sont fonctionnelles dans la société capitaliste. De plus, ils encouragent des aptitudes et des compétences nécessaires pour diriger, et qui sont également utiles dans d'autres espaces que l'espace religieux, comme le monde du travail ou le champ politique. Ils encouragent également des dynamiques d'association et de coopération entre leurs membres, en constituant des espaces de création et de reproduction du capital social. Tous ces éléments se traduisent par un élargissement des opportunités d'emploi, et par l'amélioration des conditions de vie pour les convertis.

Par le biais de projets sociaux et grâce à l'assistantat, les NMR contribuent à atténuer les nécessités matérielles de la population, comblant ainsi les vides laissés par un Etat incapable de garantir les droits fondamentaux à ses citoyens. A cet égard, les NMR sont également en concurrence dans le champ de la charité, champ où l'Eglise catholique s'est également mobilisée historiquement.

Dans les secteurs de la société touchés par le conflit armé, les NMR font preuve d'une attitude pacifiste. Ils condamnent l'utilisation des armes comme moyen de résoudre le conflit, invitent à vivre ensemble de manière pacifique, prêchent le pardon, et mettent en place des espaces d'affection et de restauration psychologique. En somme, ils découragent la vengeance et aident à désactiver les mécanismes de reproduction de la violence. En se soumettant aux « pouvoirs légalement institués », ils se refusent à faire partie des activités « révolutionnaires » ou « subversives », s'opposant, implicitement, aux activités menées par les groupes armés en marge de la loi. De ce fait, leur présence a été perçue par les groupes guérilleros comme un obstacle à leur projet rebelle, et ils ont été pourchassés et assassinés dans les zones de conflit. Les prêtres catholiques qui s'opposaient à l'action des groupes armés illégaux ont vécu la même situation.

Les NMR constituent des « minorités religieuses actives », ⁹¹² c'est-à-dire des mouvements qui, en raison de leurs prétentions expansionnistes et du caractère militant de leurs fidèles, ont atteint une visibilité sociale considérable. Cela leur a permis d'intégrer les sphères exclusives du champ politique électoral et des media. A leur tour, ces espaces ont participé à renforcer l'influence des NMR sur la société colombienne.

⁹¹² Jean-Pierre BASTIAN, *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías activas en América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

Quelques conclusions sur le processus de pluralisation religieuse chez les indigènes

Le succès des NMR chez les indigènes est lié à leur capacité à s'emparer des vides laissés par l'Eglise catholique et par un Etat faible. Aussi les entreprises prosélytes se sont elles accompagnées de projets éducatifs et de développement. De plus, comme la défense des langues autochtones et la possibilité d'accès à de « nouveaux biens culturels » sont des aspects perçus comme positifs par les indigènes, on comprend qu'une partie du succès des missions évangéliques tiennent à l'importance que celles-ci accordent à l'alphabétisation et au bilinguisme. Cela se manifeste, par exemple, dans leurs efforts pour traduire la Bible dans les langues indigènes.⁹¹³

Comme dans le reste du pays, le changement religieux chez les indigènes suit aussi les affinités culturelles. Et c'est le mouvement pentecôtiste qui en a le plus bénéficié, dans la mesure où il s'inscrit en continuité, et non en rupture, avec les traditions indigènes. Les communautés pentecôtistes ont utilisé leur proximité avec les systèmes de croyances ancestrales sur des sujets comme la cosmovision magique ou l'importance accordée aux esprits, aux rêves et aux prophéties. Le pentecôtisme en effet n'écarte pas les traditions ancestrales. Au contraire, il encourage l'usage des langues autochtones et, grâce à sa flexibilité, permet la continuité des pratiques indigènes, actualisées à travers les rituels pentecôtistes. Ce processus d'hybridation a donné lieu à de nouveaux pentecôtismes ethniques.⁹¹⁴

Les NMR, et en particulier les communautés pentecôtistes, ont encouragé l'ascension de pasteurs indigènes, encourageant ainsi des formes d'auto-organisation sociale et d'autosatisfaction des nécessités religieuses. Cette dynamique a non seulement permis aux communautés indigènes de gagner en autonomie dans l'administration de leurs systèmes symboliques, mais a également facilité l'organisation des indigènes, grâce à des associations religieuses créées pour défendre leurs intérêts. A ce sujet, on peut distinguer le cas de l'Association alliance chrétienne indigène Páez (*Asociación Alianza Cristiana Indígena Páez, AACIP*).

⁹¹³ Christian GROS, *Políticas de la etnicidad: identidad, Estado y modernidad*, Bogotá, ICANH, 2000, p. 158.

⁹¹⁴ Sur le concept d'hybridation culturelle, voir Néstor GARCIA CANCLINI, *Culturas híbridas*, México, Grijalbo, 1989.

Pour les indigènes, la conversion aux NMR constitue un moyen de faire face à l'anomie et aux changements sociaux qu'a entraînés l'apparition d'une modernisation vertigineuse et violente. Selon Gros, dans un contexte d'élargissement permanent du capitalisme global, les paysans indigènes convertis ont de meilleures possibilités de profiter des avantages qu'offre la société dominante. Par exemple, les NMR offrent aux indigènes la possibilité de « se moderniser » sans abandonner leur identité ethnique, de défendre leur langue « comme support de leur identité culturelle », d'accéder « à l'éducation et aux nouveaux biens culturels », et de « récupérer et étendre leur autonomie relative ». De plus, en promouvant l'alphabétisation et en éduquant les indigènes à de nouvelles habitudes d'hygiène et à des nouvelles techniques agricoles, les NMR leur offrent la possibilité d'améliorer leurs conditions de vie matérielles.⁹¹⁵

Dans les communautés indigènes où l'Eglise catholique a, pendant des siècles, monopolisé les biens sacrés, la conversion aux NMR constitue une forme de protestation face à la domination symbolique exercée par cette dernière. Dans la mémoire des indigènes, l'Eglise catholique reste associée à la tradition latifundiste, puisqu'elle est elle-même propriétaire terrien —*terrateniente*—. De plus, au fil de nombreuses générations, les indigènes ont perçu les prêtres comme un clergé étranger, « blanc » et « conservateur », qui condamne les pratiques ancestrales, et qui —avant le concile Vatican II— rejetait l'éducation bilingue. Tous ces éléments ont conduit les indigènes à se méfier de l'Eglise catholique, la jugeant « étrangère » à leur monde, alliée « aux pouvoirs politiques traditionnels » et impliquée dans la « reproduction » de la domination blanche et des grands propriétaires terriens.⁹¹⁶

Dans ce contexte, la conversion à n'importe lequel des NMR peut contribuer à la reproduction de la distinction ethnique. Par exemple, les paysans indigènes peuvent, en se convertissant aux NMR, conserver une identité différente et opposée à l'identité catholique de la société dominante. Ainsi, selon Gros, la conversion des indigènes aux NMR ne signifie pas que ceux-ci abandonnent leur différence, ou qu'ils aient renoncé à leur identité ethnique. Au contraire, la conversion peut être une forme de revendication de l'identité ethnique qui, par le biais des NMR, acquiert une nouvelle signification.⁹¹⁷

⁹¹⁵ GROS, 2000, op. cit., pp. 149-168

⁹¹⁶ Ibid. (GROS, 2000, pp. 149-168)

⁹¹⁷ Ibid. (GROS, 2000, pp. 149-168)

Par ailleurs, la présence des NMR a entraîné la division des communautés indigènes entre convertis et non convertis. Les leaders des NMR, aussi bien les missionnaires étrangers que les pasteurs indigènes, remettent en cause l'autorité du clergé catholique et l'autorité traditionnelle du chamane, venant troubler les structures sociales et les mécanismes de régulation sociale au sein de ces communautés. De plus, les NMR condamnent certaines pratiques ancestrales —même si elles ont également actualisé beaucoup de ces pratiques et les ont dotées d'une nouvelle signification—. Pour toutes ces raisons, les voix qui taxent la présence des NMR parmi les indigènes d'« ethnocide » se sont multipliées.⁹¹⁸ Cette affirmation est d'autant plus vraie en ce qui concerne l'impact qu'ont eu les NMR sur les groupes indigènes d'Amazonie qui n'avaient pas été évangélisés auparavant par l'Eglise catholique. Ces groupes sont en plus de cela menacés par l'influence de nombreux agents externes —y compris des missionnaires catholiques et des anthropologues—, par le conflit armé interne, le recrutement forcé de la part des groupes armés illégaux, la prolifération des cultures de coca, l'expansion de l'industrie minière, la déforestation, et de manière générale, par tous les processus associés à l'expansion vorace du capitalisme global.

Cependant, la présence des NMR chez les paysans indigènes déjà évangélisés auparavant par l'Eglise catholique présente des caractéristiques différentes. Selon Gros, la présence des NMR parmi les paysans indigènes ne signifie pas la domination pure et simple de ces mouvements sur les indigènes. Si la « manipulation » ou l'« instrumentalisation » de la foi à des fins distinctes des fins religieuses est possible, celle-ci l'est dans les deux sens. En d'autres termes, la conversion des paysans indigènes à des NMR obéit aussi à des motivations stratégiques : elle constitue une manœuvre des indigènes pour profiter, dans une certaine mesure, des bénéfices de la société dominante.⁹¹⁹

⁹¹⁸ L'« ethnocide » se définit par rapport à la perte de la capacité d'« autodétermination » d'un groupe, par l'érosion de son « unité sociale » et par son incapacité à se reproduire comme système « culturellement viable ». Voir Søren HVALKOF, Peter AABY, *Is God an American? An Anthropological Perspective on the Missionary Work of the Summer Institute of Linguistics*, Londres, International Work Group for Indigenous Affairs and Survival International, 1981, p. 177. Cité par GROS, 2000, op. cit., p.168.

⁹¹⁹ Ibid. (GROS, 2000) pp. 149-168.

Pour finir, la présence des NMR parmi les paysans indigènes a entraîné la recomposition des identités ethniques. Au sein des communautés indigènes, les luttes pour la reconstruction identitaire n'opposent pas seulement des convertis et des non convertis, mais également les convertis qui considèrent que leur nouvelle identité religieuse implique de renoncer à leurs traditions ancestrales et ceux qui considèrent que la conversion religieuse est compatible avec la préservation de l'identité ethnique, et avec la sauvegarde des traditions indigènes.

PLURALISATION RELIGIEUSE ET LOGIQUES DE MARCHE

La sécularisation de la société colombienne a permis la libéralisation du marché religieux. Dans cette nouvelle situation, tous les agents en lutte —Eglise catholique et NMR— se voient obligés de répondre aux demandes de leurs fidèles, et de produire des résultats, afin de conserver et d'élargir leurs paroisses. Dans ce but, ils ont eu recours aux mêmes techniques que celles utilisées par les entreprises séculières qui aspirent à rester compétitives : les stratégies du marketing.

Grâce à sa flexibilité, sa fragmentation, sa pluriformité, et ses formes d'organisation autour d'un leadership de type charismatique, le pentecôtisme s'est constitué comme le mouvement le plus efficace pour répondre aux demandes religieuses des colombiens. Bien que certains produits pentecôtistes aient tendance à se standardiser en raison de leur grande demande —par exemple la musicalisation du culte ou encore l'offre de guérisons et de prospérité économique—, les diverses organisations pentecôtistes tendent à se spécialiser pour mieux prendre en charge les demandes d'un certain secteur du marché. Par conséquent, une organisation pentecôtiste n'a pas prétention à répondre aux demandes de la société en général, mais à celles d'un certain segment social relativement défini. Cela permet aux nécessités religieuses d'une société plurielle d'être mieux satisfaites par les différentes offres pentecôtistes que par l'Eglise catholique, qui conserve jusqu'à aujourd'hui la prétention d'être une organisation unifiée, avec des postures homogènes, un dogme et une liturgie standardisés. En d'autres termes, dans le contexte d'une société fragmentée, la pluriformité du pentecôtisme est beaucoup plus fonctionnelle que l'« unité » du catholicisme.

La libéralisation du marché religieux a entraîné la consolidation de nouvelles pratiques et de nouvelles consommations religieuses. Elle a notamment relativisé la fidélité des croyants à une confession ou une organisation religieuse en particulier. Aussi bien au

sein du catholicisme qu'au sein de n'importe quel NMR, les fidèles peuvent aujourd'hui reconsidérer leur appartenance religieuse s'ils ne se sentent pas satisfaits. Cela n'entraîne pas seulement la migration de catholiques vers les NMR, mais également le pèlerinage de fidèles qui vont de NMR en NMR à la recherche d'offres religieuses qui correspondent mieux à leurs attentes.

Ainsi, l'instauration d'un marché religieux de libre concurrence s'est accompagnée de la valorisation des préférences individuelles par rapport aux traditions institutionnelles en ce qui concerne les thématiques liées à la religion, et ce phénomène est particulièrement important dans les secteurs urbains. Dans cette situation, l'individu en tant qu'acteur du champ religieux s'autonomise et gagne du pouvoir, dans la mesure où ses nécessités et ses attentes doivent être consultées dans le processus d'adaptation des offres religieuses aux demandes des consommateurs.

Le processus de subjectivation des dynamiques de consommation des biens religieux est mis en évidence par l'augmentation du phénomène de « conversion » comme preuve d'une expérience religieuse authentique. Même au sein du catholicisme, les convertis qui ont revitalisé leur foi et ont assumé un engagement religieux plus fort sont nombreux. Par conséquent, l'idée selon laquelle la religion est « quelque chose qui se choisit » et non pas « quelque chose qu'on hérite » s'est généralisée et a gagné en légitimité dans la société colombienne. Ce changement constitue une des conséquences culturelles les plus importantes du processus de sécularisation. On considère en effet que, historiquement, jusqu'au milieu du XX^{ème} siècle, l'identité religieuse ne faisait pas partie des aspects qui obéissaient au contrôle des préférences individuelles. Comme on l'a déjà signalé, en Colombie, naître catholique et être catholique revenait simplement à accepter « l'ordre naturel des choses », comme on accepte sa famille, son sexe ou sa nationalité.⁹²⁰

La valorisation des préférences individuelles pour ce qui a trait à la religion est l'expression d'une dimension de la sécularisation : l'individualisation des citoyens. En même temps, elle rend compte de l'affaiblissement de l'institution catholique —même parmi la population qui se considère de façon nominale comme catholique— puisqu'elle entraîne l'affaiblissement relatif du pouvoir de l'Église catholique de contrôler,

⁹²⁰ Emile POULAT, *Eglise contre bourgeoisie*, Bruxelles, Casterman, 1977, p. 112.

d'orienter et de réguler la société colombienne, et de reproduire de manière trans-générationnelle le catholicisme.

Toutefois, paradoxalement, la sécularisation de la société colombienne, au lieu de conduire au déclin de la religion, a encouragé sa revitalisation, dans un processus qui a réactivé également le catholicisme, en exigeant de l'Eglise catholique qu'elle prête une plus grande attention aux nécessités de ses fidèles et qu'elle exige de leur part un engagement religieux plus fort. L'appel de la hiérarchie catholique à une « nouvelle évangélisation », l'essor des mouvements ecclésiaux, des groupes de prière et du mouvement catholique de rénovation charismatique sont autant de preuves de ce processus. Ces mouvements encouragent la conversion, exigent un engagement plus fort de leurs fidèles, et affichent une attitude militante et expansionniste.

Ainsi, le processus de pluralisation religieuse a entraîné des changements dans les pratiques religieuses des catholiques, allant jusqu'à modifier ce que veut dire être catholique en Colombie. En effet, l'identité catholique est de plus en plus associée à une décision individuelle, c'est-à-dire à une expérience de conversion, et au changement de style de vie que cette expérience implique. Ce phénomène représente un changement social important dans un pays encore majoritairement catholique.

Une autre preuve de l'importance croissante et du pouvoir grandissant des acteurs individuels dans le cadre de la pluralisation religieuse s'exprime dans l'importance donnée, de plus en plus, au laïc. Les laïques, on l'a vu, influencent les dynamiques du champ religieux, dans la mesure où tous les agents en lutte doivent écouter et répondre à leurs attentes ; mais, en poussant plus loin l'analyse, on constate que les stratégies de croissance des NMR, des mouvements ecclésiaux catholiques et du mouvement de rénovation charismatique reposent sur l'activation du travail volontaire du laïc. Ainsi les entreprises religieuses à succès encouragent les laïcs à se constituer en coproducteurs des biens religieux qu'ils consomment, et en « publicistes » de leur offre religieuse, par le biais du prosélytisme dans la famille ou parmi les amis.

La valorisation du laïc est liée à la valorisation de l'autorité religieuse de type charismatique. Le succès des leaders charismatiques émergents, et en particulier des pasteurs pentecôtistes, se concrétise dans les méga-Eglises, c'est à dire les organisations ayant la meilleure trajectoire d'ascension dans le champ religieux colombien. Celles-ci, en vertu de leur succès, structurent les dynamiques du champ, dans la mesure où elles constituent des modèles à suivre.

La montée en puissance des leaders charismatiques émergents ne remet pas seulement en question l'autorité de l'Eglise catholique depuis l'extérieur, mais également depuis l'intérieur. En effet, les prêtres qui se positionnent dans le champ religieux, non plus sur le fondement exclusif de leur autorité légale-bureaucratique, mais également sur la base de leur charisme se multiplient. Ceux-ci gagnent en visibilité en se servant des moyens massifs de communication, de la même manière que les télé-évangélistes. En Colombie, actuellement, les prêtres charismatiques jouissent de plus de reconnaissance et de visibilité sociale que les évêques et les autres dignitaires de l'Eglise catholique.

La valorisation de l'autorité charismatique a ouvert des voies alternatives d'intégration et d'ascension sociale pour les secteurs exclus. Les entreprises religieuses informelles, en tant qu'alternative d'insertion économique, sont dirigées par des entrepreneurs religieux indépendants dont le seul capital de base est leur charisme. Ainsi, dans une société caractérisée par l'exclusion —avec des taux de chômage et de sous-emploi élevés—, consolider une entreprise religieuse informelle constitue une alternative d'insertion et d'ascension sociale pour les secteurs exclus. Bien que les cas d'entrepreneurs religieux qui réussissent à stabiliser de grandes entreprises religieuses soient rares, ceux qui y arrivent profitent alors de prestige, de reconnaissance sociale, et des avantages qu'implique la reconversion du capital religieux en d'autres formes de capital. Ainsi, les leaders charismatiques émergents qui montent en puissance dans le champ religieux obtiennent également richesse, prestige et pouvoir politique.

PLURALISATION RELIGIEUSE ET POLITIQUE ELECTORALE

Les leaders religieux émergents de type charismatique ont vu dans la fidélité de leurs congrégations un capital politique qu'ils ne peuvent pas se permettre de perdre. Dans le cas du pentecôtisme, cela a entraîné un changement d'attitude allant à l'encontre de la thèse de la grève sociale, selon laquelle le pentecôtisme est un mouvement qui s'auto-exclut des luttes politiques.⁹²¹ Actuellement, au contraire, le pentecôtisme encourage la recherche du pouvoir dans ce monde. Par conséquent le processus de pluralisation religieuse a eu des répercussions dans le champ politique, contribuant à modifier le

⁹²¹ Christian LALIVE D'EPINAY, *El refugio de las masas, un estudio del movimiento pentecostal en Chile*, Santiago de Chile, Editorial del Pacífico, 1968.

rapport de forces, et permettant la montée en puissance de nouveaux acteurs politiques et de nouveaux groupes de pression.

L'arrivée des pentecôtistes dans le champ politique

Pendant la plus grande partie du XX^{ème} siècle, le mouvement pentecôtiste colombien n'a pas manifesté de grand intérêt pour la politique électorale. Cette attitude peut s'expliquer par différents facteurs, parmi lesquels se distinguent : 1) Le caractère dominant de l'idée de « grève sociale » au sein du pentecôtisme ; 2) l'anticommunisme hérité du protestantisme colombien ; 3) la faible éducation formelle de la majorité des membres des communautés pentecôtistes.

1) Les premières communautés pentecôtistes défendaient l'idée du salut dans l'autre vie et de la séparation entre l'église et le monde. Pour les pentecôtistes, la politique se situe dans la sphère mondaine et est associée, de plus, à la tromperie, au mensonge et à la corruption. C'est la raison pour laquelle elle a toujours constitué une source potentielle de contamination. De manière générale, les premiers pentecôtistes se sont déclarés apolitiques, et ont affirmé la séparation entre la sphère politique et la sphère religieuse, bien que pour des raisons différentes de celles avancées par le protestantisme historique. Les protestants historiques —en accord avec les principes libéraux— ont promu des valeurs comme l'individualisme et l'autonomie du sujet, et ont incité leurs fidèles à participer aux scrutins.⁹²² Néanmoins, ils évitaient généralement de faire du prosélytisme politique depuis leurs chaires. De leur côté, les premières communautés pentecôtistes ont insisté sur l'imminence de l'avènement de Jésus Christ. Cette pratique s'est généralisée, et cette attitude a gagné du terrain au moins jusqu'à la fin de la Guerre Froide. Néanmoins le pentecôtisme rural et d'autres organisations pentecôtistes de masse, comme le Mouvement missionnaire mondial —*Movimiento Misionero Mundial*— et l'Eglise pentecôtiste unie de Colombie —*Iglesia Pentecostal Unida de Colombia*—, conservent cette attitude, qui s'avère être cohérente avec la « grève sociale ».

Par ailleurs, les pentecôtistes considèrent que tous les problèmes, y compris les problèmes sociaux, peuvent être résolus au moyen d'une « intervention divine » de type

⁹²² Jean-Pierre BASTIAN, *La mutación religiosa en América Latina: para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997, pp. 156-157.

surnaturel. Jusqu'à aujourd'hui, une partie du mouvement pentecôtiste, principalement ses versions les plus magiques, croient que les problèmes nationaux —comme la violence, la pauvreté, la corruption et le chômage— sont des conséquences de l'intervention de démons qui, « depuis les airs », contrôlent le territoire colombien. En accord avec ces croyances, « l'action politique » de certaines communautés pentecôtistes se base sur la « guerre spirituelle » : chasser et expulser les démons et ainsi « libérer la nation ».

Jusqu'au début des années 1990, un discours dominé par l'imminence de la « fin des temps » et par la « guerre spirituelle » a empêché le pentecôtisme de se constituer en mouvement politique contestataire. Cela l'a mené au contraire à assumer une éthique de l'immobilisme et de la résignation, accompagnée d'apathie en ce qui concerne les mécanismes de participation politique et, par conséquent, de son auto-exclusion de la politique électorale —« grève sociale »—.

2) Les missionnaires nord-américains des différents courants protestants ont prêché une attitude anti-communiste, et on condamné en particulier le socialisme soviétique en raison de son caractère athée. Toutes les organisations pentecôtistes, aussi bien les missions étrangères que le pentecôtisme endogène, ont hérité de cette attitude. Ils ont ainsi commencé à se méfier de toute offre religieuse encourageant la « responsabilité sociale », et ont refusé plus spécifiquement la théologie de la libération et les mouvements qui lui sont proches. De manière générale, les évangéliques considèrent que, grâce à la conversion et au changement que celle-ci entraîne dans la conduite individuelle, une transformation sociale est possible.⁹²³

3) Pour terminer, étant donné qu'à ses débuts le pentecôtisme s'est consacré à atteindre exclusivement les classes populaires et les secteurs exclus, la majorité de ses dirigeants n'avaient qu'une formation académique précaire. Cela a constitué un obstacle à la constitution, en son sein, d'initiatives d'organisation politique. De manière générale, les pasteurs pentecôtistes se sont auto-exclus du champ politique colombien jusqu'à la fin des années 1980.

A la fin des années 1980 et au début des années 1990, le pentecôtisme émerge comme une nouvelle force politique en Colombie. Comment peut-on expliquer ce changement ?

⁹²³ David MARTIN, *Pentecotalism : The World Their Parish*, Cornwall, Blackwell Publishing, 2002, p. 96.

Un premier facteur à prendre en compte est la croissance du pentecôtisme urbain, et en particulier des courants pentecôtistes qui aspirent à atteindre les couches sociales moyennes et les secteurs professionnels. Selon PROLADES —*Programa Latinoamericano de Estudios Sociorreligiosos*—, c'est seulement à partir de la fin des années 1980 et du début des années 1990 que le pourcentage de protestants en Colombie a passé la barre des 3% de la population.⁹²⁴ En d'autres termes, c'est seulement à partir de ce moment que le mouvement pentecôtiste commence à constituer une source d'électeurs significative. Comme on l'a déjà signalé, les nouveaux courants pentecôtistes urbains sont orientés vers le monde, ils ne défendent pas l'idée du salut dans l'autre vie, ni de l'avènement imminent de Jésus Christ. Au contraire, ils affirment qu'aussi bien la prospérité économique que le pouvoir politique sont des aspirations légitimes des « fils de Dieu ». Ils ne condamnent pas par conséquent la politique, et encouragent même les fidèles à y participer, cela faisant partie de leur mission « d'établir le règne de Dieu sur terre ». Cette nouvelle attitude des pentecôtistes représente le passage de la « grève sociale » à la « théologie de la prospérité ».

Parmi les principaux promoteurs de ce type de pentecôtisme en Colombie se distinguent les époux César Castellanos et Claudia Rodríguez de Castellanos, fondateurs de la Mission Charismatique Internationale (1983). Les époux Castellanos ont réussi à convaincre leurs fidèles de la nécessité d'entrer dans le champ politique pour « christianiser la politique », c'est-à-dire pour « arracher des mains du diable » le contrôle du pouvoir politique.

La participation politique des pentecôtistes ne s'est pas faite dans l'intention de modifier les structures sociales. Les pentecôtistes considèrent toujours que le changement social est un produit de la conversion massive et de la participation croissante des « convertis authentiques » aux postes de pouvoir. En d'autres termes, pour les pentecôtistes, l'espoir d'un meilleur avenir social repose sur la possibilité de mettre en poste des convertis qui gouvernent sur la base de leurs convictions évangéliques. De ce point de vue, les meilleurs gouvernants sont ceux qui vivent « selon

⁹²⁴ Population protestante et pourcentage de protestants estimés par PROLADES. Disponible sur <<http://www.prolades.com/cra/regions/sam/col/colombia.pdf>> (consulté le 23 janvier 2010).

les principes de Dieu et de la Bible » — « qui observent le bon témoignage » — et qui ont pour objectif de transformer la société à partir de ces principes.⁹²⁵

Ce changement d'attitude des pentecôtistes urbains a coïncidé avec le renforcement des méga-Eglises, qui peuvent agir comme des forces électorales disciplinées sous la direction d'un leader charismatique. Les époux Castellanos ont été les premiers à prendre conscience du capital politique que représentait l'organisation religieuse qu'ils dirigeaient. Avec comme objectif la reconversion de la fidélité de leurs adeptes en votes, ils ont créé le Parti national chrétien (*Partido Nacional Cristiano*, PNC) (1989-2006). A travers celui-ci, Claudia Rodríguez de Castellanos s'est présentée comme candidate au conseil de Bogotá en 1989 et à la présidence de la République en 1990.

Comme on l'a déjà observé, le pentecôtisme est un mouvement qui se caractérise par sa constante fragmentation. Les leaders pentecôtistes émergents sont en concurrence entre eux pour monopoliser l'autorité religieuse sur la plus grande quantité d'adeptes possible. Bien que, à l'époque à laquelle a vu le jour le PNC, on considérait comme possible la création d'un parti politique « évangélique » unique, la rivalité entre les leaders religieux émergents a finalement fait obstacle à ce projet. Les époux Castellanos considéraient que toutes les autres organisations évangéliques devaient soutenir leur mouvement, argumentant qu'ils étaient à la tête de la congrégation pentecôtiste la plus grande du pays, et qu'ils avaient été pionniers dans l'initiative de s'introduire dans le champ politique électoral. De fait, un secteur de la population évangélique a soutenu Claudia Castellanos lors de sa candidature à la présidence de la République (1990) : elle a en effet obtenu 33 645 votes,⁹²⁶ chiffre largement supérieur au nombre de membres de la Mission Catholique Internationale à ce moment. Toutefois, d'autres secteurs évangéliques remettaient en question l'autorité des Castellanos et leur légitimité à être à la tête d'un parti politique évangélique unique. Ils considéraient qu'il fallait constituer un nouveau parti politique de caractère « inter-dénominationnel ». C'est cette initiative qui a été défendue par le CEDECOL, qui a trouvé un écho favorable dans la conjoncture rendue propice par la convocation de l'Assemblée Nationale Constituyente de 1991.

⁹²⁵ Erika MURILLO, *Política y religión: el caso del Movimiento Compromiso Cívico Cristiano por la Comunidad C4*, Bogotá, Mémoire en sociologie, Universidad Nacional de Colombia, 2005, p. 38.

⁹²⁶ Álvaro CEPEDA VAN HOUTEN, *Clientelismo y fe: dinámicas políticas del pentecostalismo en Colombia*, Bogotá, Editorial Bonaventuriana, 2007, p. 167.

La Constitution de 1991

Au moment où le processus de pluralisation religieuse était en gestation, le pays était également témoin de l'érosion du modèle politique bipartisan. Pendant les décennies 1970 et 1980, ce processus s'est traduit par un large abstentionnisme électoral, et par la pression croissante exercée par les différents groupes guérilleros —FARC, ELN, EPL, PRT, M-19 et Quintín Lame —.⁹²⁷ Les nouvelles forces politiques luttèrent pour élargir les espaces de participation au pouvoir. Ce processus a abouti à la convocation d'une Assemblée nationale constituante (1991), avec comme objectif la rédaction d'une nouvelle constitution.

Les minorités religieuses ont vu dans cette convocation une opportunité de manifester leur désaccord avec la Constitution de 1886. Elles réclamaient, entre autres, le « droit à la liberté religieuse et de culte », la possibilité d'accéder aux privilèges que l'Etat réservait à l'Eglise catholique, et la possibilité de changer le statut des « citoyens de seconde catégorie » par celui de citoyens pleinement reconnus. Cette conjoncture a ouvert la voie à un événement inédit : l'union des minorités religieuses pour se présenter comme un seul bloc à l'Assemblée nationale constituante. Le CEDECOL était à la tête de ce processus, et a pu compter avec le soutien de la totalité du protestantisme colombien, y compris le protestantisme historique, les adventistes, le mouvement pentecôtiste et le pentecôtisme unitaire. De cette manière est né le Mouvement union chrétienne (*Movimiento Unión Cristiana* MUC) en 1991. Ainsi, la lutte pour la liberté religieuse est devenue le seul idéal capable de s'imposer au-dessus des disputes propres aux intérêts personnels des leaders pentecôtistes. Le MUC constitue la seule initiative électorale couronnée de succès concertée entre les minorités religieuses.

Finalement, une coalition entre le MUC et le PNC s'est formée pour participer avec une liste unie aux scrutins programmés pour élire les membres de l'Assemblée nationale constituante. A la tête de cette coalition, le presbytérien Jaime Ortiz Hurtado, professeur au Séminaire Evangélique de Medellín, et Arturo Mejía Borda, représentant la partie politique du PNC. Ces deux représentants ont été élus avec 115 201 voix,⁹²⁸ chiffre qui

⁹²⁷ FARC: *Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia*; ELN: *Ejército de Liberación Nacional*; EPL: *Ejército Popular de Liberación*; PRT: *Partido Revolucionario de los Trabajadores*; M-19: *Movimiento 19 de Abril*.

⁹²⁸ Daniela HELMSDORF, « Participación política evangélica en Colombia (1990-1994) », *Historia crítica*, 1996, n°12, pp. 79-84.

a fait du MUC la « surprise » de ces élections. En effet, jusqu'à ce moment, aucun secteur de la société n'avait imaginé que « les évangéliques » puissent devenir une force politique.

A la différence de celle de 1886, la Constitution de 1991 établit la liberté de culte et de conscience, et la séparation de l'Eglise et de l'Etat. L'Etat colombien affiche à travers celle-ci une attitude plus moderne en ce qui concerne la religion.

Article 18 : La liberté de conscience est garantie. Nul ne sera inquiété en raison de ses convictions ou de ses croyances ni ne sera contraint à les révéler ou obligé à agir contre sa conscience.

Article 19 : La liberté de culte est garantie. Toute personne a le droit de professer librement sa religion et de la diffuser de manière individuelle ou collective. Toutes les confessions religieuses et les églises sont libres et égales devant la loi.⁹²⁹

Pour assurer la continuité de ce qui avait été obtenu par le biais de l'Assemblée Constituante, les leaders évangéliques ont confié à Viviane Morales la rédaction et le traitement de la loi relative au statut de la liberté religieuse —*Ley Estatutaria de Libertad Religiosa, Ley 133 de 1994*—. Cette loi a permis que les privilèges exclusifs accordés à l'Eglise catholique, comme par exemple l'exonération d'impôts dont jouissaient les lieux de culte, soient étendus aux autres confessions religieuses. Cette loi a également permis la signature de conventions de droit public entre l'Etat et les confessions religieuses reconnues par ce dernier. Ces accords cherchent à réglementer l'activité religieuse sur des sujets comme les effets civils des mariages religieux, l'éducation religieuse et l'assistance religieuse dans les différentes institutions de l'Etat à travers des aumôneries ou des institutions similaires.⁹³⁰

⁹²⁹ Artículo 18. Se garantiza la libertad de conciencia. Nadie será molestado por razón de sus convicciones o creencias ni compelido a revelarlas ni obligado a actuar contra su conciencia. Artículo 19. Se garantiza la libertad de cultos. Toda persona tiene derecho a profesar libremente su religión y a difundirla en forma individual o colectiva. Todas las confesiones religiosas e iglesias son igualmente libres ante la ley. Constitución Política de Colombia (1991) [en ligne]. Disponible sur le site : <<http://web.presidencia.gov.co/constitucion/index.pdf>> (consulté le 23 mars 2011).

⁹³⁰ Leydi MARTÍNEZ NIETO, « De los límites a las restricciones ilegales del derecho a la libertad religiosa en Colombia: ¿una política de Estado no declarada? », in Andrés GONZÁLEZ, (Comp.). *Diversidad y dinámicas del cristianismo en América Latina*, Bogotá, Editorial Bonaventuriana, 2007, p. 180.

Depuis l'entrée en vigueur de la loi sur la liberté religieuse, une seule convention de cette nature a été signée : la « Convention de droit public interne numéro 1 de 1997, entre l'Etat colombien et certaines entités religieuses chrétiennes non catholiques »⁹³¹ connue populairement comme le « concordat évangélique » ou « *concordatico* ». En effet, toutes les organisations religieuses signataires appartiennent au mouvement évangélique —à l'exception de l'Eglise adventiste du septième jour— et leur grande majorité est pentecôtiste. Cette convention a été souscrite pendant la présidence d'Ernesto Samper, et a favorisé les entités religieuses qui l'ont signé en leur reconnaissant une série de droits qui auparavant appartenaient exclusivement à l'Eglise catholique. Parmi ces droits on trouve la reconnaissance des effets civils de leurs cérémonies matrimoniales, la possibilité de dispenser leur doctrine religieuse dans des établissements éducatifs de l'Etat, la possibilité de disposer d'aumôniers qui prennent en charge « les membres de la Force publique et les personnes intégrant des centres éducatifs, des hôpitaux, des centres d'assistance ou des centres carcéraux de l'Etat, qui le sollicitent ».⁹³² Ces droits ont été refusés aux minorités religieuses qui n'ont pas signé cette convention, parmi lesquelles on trouve les mormons et les témoins de Jéhovah.

Dans le but de mettre un terme au bipartisme qui avait empêché la participation au pouvoir d'autres forces politiques, la Constitution de 1991 a réduit les conditions requises pour la création d'un parti politique. Cette situation a favorisé la constitution de nouveaux partis à fondement pentecôtiste. Parmi ceux-ci on peut souligner l'Engagement civique chrétien par la communauté —*Compromiso Cívico Cristiano por la Comunidad*— (C4), créé en 1992 sur initiative de la famille Chamorro, qui est à la tête de la Croisade étudiante et professionnelle de Colombie ; et le Mouvement indépendant de rénovation absolue —*Movimiento Independiente de Renovación Absoluta*— (MIRA), fondé en 2002 sur initiative de la famille Moreno Piraquive, qui dirige l'Eglise de Dieu du ministère de Jésus Christ internationale. Ainsi, tous les partis à fondement pentecôtiste —à l'exception du MUC— ont évolué autour d'un leader charismatique, qui a délégué le pouvoir politique à certains membres de sa famille.

⁹³¹ *Convenio de Derecho Público Interno número 1 de 1997, entre el Estado colombiano y algunas Entidades Religiosas Cristianas no Católicas.*

⁹³² Décret 354 de 1998 du Ministère de l'intérieur par lequel est approuvé la Convention de droit public interne numéro 1 de 1997 entre l'Etat colombien et certaines entités religieuses chrétiennes non catholiques. Diario Oficial N° 43 245, du 25 février 1998.

Face à l'initiative politique des évangélistes, les secteurs catholiques intransigeants ont réagi en organisant le mouvement Laïques pour la Colombie —*Laicos por Colombia*—, dirigé par Carlos Corsi Otalora, qui a obtenu un siège à l'Assemblée Nationale Constituante, et un poste de sénateur pour 3 mandats consécutifs (1991-2002). En 2002, Corsi Otalora n'a pas atteint le nombre de voix nécessaires pour conserver son siège. Pour cette raison, Laïques pour la Colombie a perdu son statut de parti. Aujourd'hui, Laïques pour la Colombie se définit comme « un mouvement sociopolitique qui a vocation à évangéliser la politique ». ⁹³³ Si ce mouvement s'inscrit dans l'attitude intolérante classique de l'intégrisme catholique, il a comme mot d'ordre principal la défense de la morale catholique. Par conséquent, dans la pratique, plutôt que de s'opposer aux initiatives des pentecôtistes au Congrès, il a défendu un agenda politique qui conserve de nombreuses affinités avec eux, en termes d'opposition à la légalisation de l'avortement, de l'euthanasie, et du mariage entre homosexuels, par exemple. ⁹³⁴

Par ailleurs, l'épiscopat tout entier a rejeté catégoriquement la sentence dictée par la Cour constitutionnelle, qui déclarait inconstitutionnels une bonne partie des articles du Concordat toujours en vigueur entre l'Etat colombien et le Saint Siècle. ⁹³⁵ Grâce à la pression politique de l'Eglise catholique, le Concordat a été maintenu, après l'ajout de quelques modifications mineures. De cette manière, l'Eglise catholique a réussi à conserver différents privilèges face à ses concurrents, sur des thèmes du débat public aussi fondamentaux que l'endoctrinement catholique à travers les cours de religion dispensés dans les écoles d'Etat.

La Constitution de 1991 est-elle vraiment pluraliste ?

La participation politique des pentecôtistes ne remet pas en question l'alliance entre l'Eglise catholique et le pouvoir politique, et ne se donne pas comme objectif la séparation complète entre les pouvoirs politique et religieux. Leur participation traduit même plutôt la nostalgie de ce pouvoir. En d'autres termes, la participation politique

⁹³³ Disponible sur le site <<http://www.laicosporcolombia.org/sobre-nosotros>> (consulté le 28 janvier 2011).

⁹³⁴ Disponible sur le site <<http://www.laicosporcolombia.org/component/content/article/11/31-carlos-corsi-otalora>> (consulté le 28 janvier 2011).

⁹³⁵ Fernán GONZÁLES, *Poderes enfrentados. Iglesia y Estado en Colombia*, Bogotá, CINEP, 1997, p. 357.

des pentecôtistes cherche, par la voie électorale et par la pression politique, à accéder aux mêmes privilèges que ceux dont a bénéficié historiquement l’Eglise catholique. La loi de liberté religieuse —*Ley 133 de 1994*—, dont l’unique intention est d’élargir les privilèges de l’Eglise catholique aux autres mouvements chrétiens, en est un bon exemple : elle finit par déplacer les mécanismes de discrimination vers d’autres minorités religieuses. Cette loi présente une définition du terme « religion » qui exclut la religiosité populaire, les religions indigènes, et même les pratiques magiques, pourtant communes dans le pentecôtisme.

Article 5 : Ne rentrent pas dans le champ d’application de la présente loi les activités liées à l’étude et à l’expérimentation des phénomènes psychiques ou parapsychologiques, comme le satanisme, les pratiques magiques, superstitieuses ou spiritistes et autres mouvements analogues étrangers à la religion.⁹³⁶

En ce qui concerne les luttes pour la laïcité, le débat le plus animé s’est déroulé autour du caractère confessionnel catholique que possède encore le cours de religion dans les écoles d’Etat. D’après la loi 115 de 1994, le cours de religion est facultatif pour les étudiants. Ainsi les parents peuvent dispenser leurs enfants de suivre cette matière. Cependant, la plupart des étudiants ne connaissent pas ce droit. Ils considèrent au contraire que la classe de religion est obligatoire, de la même manière qu’ils considèrent comme obligatoires les rituels catholiques qui sont encore célébrés dans les établissements éducatifs de l’Etat —comme les messes et les premières communions—. Cette situation représente une forme de discrimination pour les étudiants athées, ou pour les membres de confessions religieuses différentes de la religion catholique qui participent à ce type d’activités pour ne pas s’exposer à des sanctions symboliques. Parmi les minorités religieuses qui se plaignent le plus souvent d’avoir été victimes de ce type de discriminations se trouvent les témoins de Jéhovah, les juifs messianiques, les mormons et les athées.⁹³⁷

⁹³⁶ « Artículo 5. No se incluyen dentro del ámbito de aplicación de la presente Ley las actividades relacionadas con el estudio y experimentación de los fenómenos psíquicos o parapsicológicos; el satanismo, las prácticas mágicas o supersticiosas o espiritistas u otras análogas ajenas a la religión ». *Ley 133 de 1994*. Diario oficial. Año CXXX. N. 41369. 26 de mayo de 1994 [en ligne]. Disponible sur le site <http://camara.ccb.org.co/documentos/3568_ley_133_1994.pdf> (consulté le 4 avril 2011).

⁹³⁷ Liliana CASTIBLANCO, Laura GÓMEZ, « La clase de religión en Bogotá: un acercamiento cualitativo a las prácticas y dinámicas de la clase », Bogotá, Mémoire en sociologie, Universidad Nacional de Colombia, 2008. BELTRÁN, William Mauricio. « Actitudes y valoraciones de estudiantes y

Par conséquent la Constitution de 1991 ne signifie pas, ni en termes juridiques, ni en termes pratiques l'instauration d'une situation pluraliste au sens strict du terme, c'est-à-dire une situation où l'Etat garantit les mêmes droits et privilèges aux différentes organisations religieuses. Aussi bien le Concordat avec le Saint Siège que la Convention de droit public n°1 de 1997 mettent en évidence la permanence de mécanismes de régulation de l'Etat sur le champ religieux, qui privilégient certains acteurs et en discriminent d'autres. Ainsi, la concurrence dans le champ religieux conserve un caractère asymétrique qui bénéficie surtout à l'Eglise catholique.

En conclusion, la participation des évangéliques à l'Assemblée Constituante marque un nouveau moment dans la définition des politiques de l'Etat face aux acteurs de type religieux, et exprime la modification de l'état des luttes, aussi bien dans le champ religieux que dans le champ politique. En effet, le mouvement pentecôtiste émerge comme un nouvel agent de pression politique face à l'Etat, et les acteurs religieux de type charismatique choisissent de réorienter les luttes propres au champ religieux — cherchant la démonopolisation des biens de salut— vers le champ politique, les mettant au service de la démonopolisation des privilèges que l'Etat accordait de manière exclusive à l'Eglise catholique.⁹³⁸

La participation des « évangéliques » à l'Assemblée Constituante est jugée positive par tous les secteurs protestants, non seulement en raison du changement juridique que représente la Constitution de 1991 en termes de liberté religieuse, mais également parce que, pour la première fois, les évangéliques ont prouvé leur capacité à influencer sur le champ politique électoral, ce qui leur a valu la reconnaissance de l'opinion publique et des autres forces politiques du pays. Dès lors, le vote évangélique est devenu un vote convoitable dans tous les batailles électorales, y compris lors des élections présidentielles, durant lesquelles les candidats libéraux ou proches du libéralisme, comme Samper, Serpa, Uribe et Santos ont cherché le soutien des pentecôtistes. Le vote

profesores alrededor de la clase de religión en los colegios de Bogotá», in Abraham MAGENDZO (Coor.), *Hacia una educación religiosa pluralista. Estudio diagnóstico de la educación religiosa en Chile y Colombia*. Santiago de Chili, ICER - Universidad Academia de Humanismo Cristiano - Gráfica LOM, 2008, pp. 133-177.

⁹³⁸ William Mauricio BELTRÁN, « Hipótesis socio-históricas sobre el ascenso del movimiento pentecostal en Colombia », in Clemencia TEJEIRO (Ed.), *Pentecostalismo en Colombia. Prácticas religiosas, liderazgo y participación política*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2010, pp. 55-72.

le plus convoité est celui des méga-Eglises, non seulement en raison du nombre d'électeurs que celles-ci représentent, mais également parce que ce sont les électeurs les plus disciplinés, et leur vote est le plus proche de ce qu'on pourrait appeler un « vote captif », étant donné que la participation des méga-Eglises est orchestrée par un leader charismatique en mesure de mobiliser ses fidèles au service de ses intérêts. Aujourd'hui, à quelques exceptions près, les pasteurs des méga-Eglises constituent une nouvelle espèce de caciques électoraux.

Opportunisme ou projet politique ?

D'après Bastian, le pentecôtisme reproduit les mécanismes de domination propres au système politique latino-américain, caractérisé par un autoritarisme hérité du temps de la colonie, et perpétué dans les structures rurales par le biais du caciquat. Cette thèse fonctionne bien dans le cadre Colombien, dans lequel le pasteur pentecôtiste suit un modèle autoritaire et paternaliste qui lui permet d'agir comme un cacique électoral, mobilisant ses fidèles devant les urnes. Dans ce sens, les initiatives politiques pentecôtistes s'inscrivent dans la continuité du clientélisme et du modèle rural de « *la hacienda* », comme le signale également Lalive d'Épinay.⁹³⁹ Selon Bastian, dans un contexte de faible individualisation, le caciquat constitue un moyen de participation au pouvoir pour des secteurs sociaux restés à l'écart. Ainsi, la participation politique des pentecôtistes n'implique pas l'élargissement des espaces démocratiques, dans le sens moderne, mais la reproduction des dynamiques corporatistes, hiérarchiques et autoritaires qui ont caractérisées les modes d'action politique latino-américains.⁹⁴⁰

Si cette thèse est valable de manière générale pour le cas colombien, il est néanmoins nécessaire de la nuancer. Ainsi, on peut différencier deux modes de participation des pentecôtistes à la politique, en distinguant : 1) les leaders pentecôtistes qui ont intégré le champ politique par opportunisme et recherche de pouvoir ; 2) les mouvements politiques pentecôtistes guidés par un projet ou un agenda politique.

⁹³⁹ Christian LALIVE D'ÉPINAY, *El refugio de las masas, un estudio del movimiento pentecostal en Chile*, Santiago de Chili, Editorial del Pacífico, 1968.

⁹⁴⁰ Jean-Pierre BASTIAN, *La mutación religiosa en América Latina: para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

Les pentecôtistes en politique : opportunisme et ambitions de pouvoir

Comme le signale Corten, certains leaders pentecôtistes ont intégré le champ politique électoral en étant motivés exclusivement par l'opportunisme et la soif de pouvoir.⁹⁴¹ Les pasteurs pentecôtistes ayant réussi reconvertissent leur capital religieux en richesse et en visibilité sociale, en suivant des trajectoires sociales ascendantes. Peu satisfaits de cela, certains membres de ce groupe privilégié voient dans la fidélité de leurs adeptes la porte d'entrée vers le pouvoir politique. Ceux-ci décident alors de reconvertir leur capital religieux en capital politique, se transformant en caciques électoraux. Leurs carrières politiques sont principalement motivées par des intérêts personnels : il s'agit de rechercher les avantages et les privilèges —y compris économiques— qui se dégagent de la participation aux batailles électorales, ou de la négociation des votes de leurs fidèles en échange de faveurs et de bénéfices. D'après Bastian:

Les pasteurs pentecôtistes [...] se sont transformés, avec la croissance exponentielle de leurs églises, en « vendeurs de voix », en médiateurs recherchés qui échangent le vote captif de leurs fidèles contre des charges politiques subalternes, la redistribution des biens publics ou privés, l'accès à des concessions de radio ou de chaînes de télévision, entre autres biens.⁹⁴²

Les ambitions de pouvoir des pasteurs pentecôtistes se camouflent derrière leurs apparentes motivations religieuses. Ainsi, devant leurs fidèles, ils justifient leur entrée en politique, la décrivant comme une réponse à un appel divin, comme une mission que Dieu leur a confiée. Dans les termes de Bourdieu, leurs intérêts politiques restent cachés derrière l'apparent désintérêt de leur service religieux.⁹⁴³ Toutefois, il manque à la plupart de ces nouveaux caciques un projet politique. En Colombie, les carrières politiques de Jorge Enrique Gómez et de la famille Castellanos s'inscrivent bien dans ce type idéal.

⁹⁴¹ André CORTEN, *Le pentecôtisme au Brésil. Emotion du pauvre et romantisme théologique*, Paris, Karthala, 1995, pp. 185-250.

⁹⁴² « Los pastores pentecostales [...] se han transformado, con el crecimiento exponencial de sus iglesias, en «vendedores de votos», en mediadores solicitados que intercambian el voto cautivo de sus fieles a cambio de cargos políticos subalternos, de la redistribución de bienes públicos o privados, del acceso a concesiones de radio o de cadenas de televisión, entre otros bienes ». BASTIAN, 1997. op. cit., p. 173.

⁹⁴³ Pierre BOURDIEU, « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie*, décembre 1971, n° 12, pp. 315-317.

Jorge Enrique Gómez, pasteur du Centre Missionnaire Bethesda, un des leaders pentecôtistes les plus populaires du pays, a appris les règles du jeu clientéliste et les a utilisées principalement pour son bénéfice personnel. Il n'existe dans sa carrière politique aucun fait, initiative ou projet de loi, qui mérite d'être souligné. Au contraire, sa brève carrière politique se distingue même par une série de scandales. En 2006, Gómez aspirait à un siège au Congrès sur la liste du Parti Colombie vive, parti hautement controversé en raison de ses liens avec le paramilitarisme. Bien qu'il ait obtenu un nombre de voix insuffisant pour obtenir un siège, il est arrivé au Sénat, grâce aux processus judiciaires de la « parapolitique » qui ont sorti du jeu politique quatre membres de son parti —Dieb Maloof, Habib Merheg, Vicente Blel et Castro Pacheco— Même si Gómez n'a été lié à aucune enquête concernant des liens avec le paramilitarisme, il a dû, pendant la durée de son mandat, se présenter 27 fois devant des tribunaux civils, et 5 fois devant les juges du travail, notamment pour des problèmes de dettes impliquant de grandes sommes d'argent et pour des affaires « peu claires ».⁹⁴⁴ Il a, de plus, été mis en cause devant le Procureur général de la nation pour « absentéisme » : il ne respectait même pas son premier devoir de parlementaire : assister aux sessions du Sénat.⁹⁴⁵

Les époux César Castellanos et Claudia Rodríguez de Castellanos se distinguent par leur habileté à l'heure de reconvertir le capital religieux en capital politique. Ce sont probablement les caciques électoraux pentecôtistes les plus habiles. En 1990, Claudia Rodríguez de Castellanos s'est présentée comme candidate à la présidence de la République. Même si elle n'avait aucune réelle chance d'atteindre ce poste, elle a utilisé son statut de candidate à la présidentielle pour faire du prosélytisme religieux à travers les espaces médiatiques mis à la disposition de tous les candidats. De cette manière, elle a inversé la logique que nous avons observé jusque là et a accru son capital religieux en utilisant à cet effet son capital politique encore minime.

⁹⁴⁴ Eltiempo.com, Los líos del pastor Jorge Enrique Gómez; tiene su salario embargado y varias quejas en su contra [en ligne]. Disponible sur le site <http://www.eltiempo.com/colombia/politica/los-lios-del-pastor-jorge-enrique-gomez_6748607-1> (consulté le 6 décembre 2009).

⁹⁴⁵ Semana.com, Bancada de Dios [en ligne]. Disponible sur le site <<http://www.semana.com/noticias-nacion/bancada-dios/129257.aspx>> (consulté le 26 septembre 2009).

Rodríguez de Castellanos a été candidate à différents postes d'élection populaire. Toutefois, cherchant à rentabiliser au maximum son capital politique, elle a changé de parti politique suivant la conjoncture électorale. Entre 1989 et 1994, elle a été fondatrice et candidate à divers postes d'élection populaire avec le Parti national chrétien (PNC). En 1998 elle a été candidate au Sénat pour le Parti libéral. En 2006 —après les calculs nécessaires pour faire face à la réforme de 2003—, elle s'est déplacée vers les rangs de l'uribisme,⁹⁴⁶ se présentant comme candidate au Sénat pour le Parti changement radical —*Cambio Radical*—. En 2010, même si le nom des Castellanos n'était sur aucune liste, ils ont inscrit les candidats de leur organisation religieuse —la Mission charismatique internationale— sur les listes du Parti de la U,⁹⁴⁷ et ont soutenu le candidat de ce parti —Juan Manuel Santos— à la présidence de la République. En résumé, Claudia Rodríguez de Castellanos a milité dans quatre partis différents au cours de sa carrière politique : on ne peut pas dire que celle-ci se soit distinguée précisément par la loyauté à un parti, un idéal ou un projet politique. Toutefois il est nécessaire de signaler que la pratique de « fonder » de nouveaux partis ou de changer de parti politique suivant les calculs électoraux —transfugisme— est fréquente parmi les politiques colombiens, et est favorisée par la faiblesse institutionnelle des partis politiques.

L'« opportunisme politique » des Castellanos peut s'observer également dans les processus de négociation de leur capital politique lors des élections présidentielles. Par exemple, le président Ernesto Samper (1994-1998) a nommé Claudia Rodríguez de Castellanos membre de la Commission de rénovation du Parti libéral, dans le but de s'assurer l'appui des fidèles de la Mission charismatique internationale lors des élections de 1994. Le président Álvaro Uribe a témoigné de sa gratitude au soutien des Castellanos par les urnes en nommant Rodríguez de Castellanos Ambassadrice au Brésil (2004). Toutefois, pour soutenir Uribe, les Castellanos ont dû « abandonner » —« trahir ? »— d'anciens alliés politiques dans le Parti libéral, comme Samper lui-même et Horacio Serpa —trois fois candidat présidentiel pour le Parti libéral (1998, 2002, 2006) —.

⁹⁴⁶ *Uribisme* : Coalition politique formée autour de la personne du président Álvaro Uribe Vélez (2002-2010).

⁹⁴⁷ *Partido de la U* : Parti social d'unité nationale —*Partido Social de Unidad Nacional*—, qui a participé à la coalition uribiste.

Bien que Rodríguez de Castellanos aie participé à quelques débats et projets de loi importants au cours de sa carrière au Congrès, son action n'a jamais été mentionnée comme déterminante, ou remarquable, ni par ses pairs politiques, ni par les média. D'après Cuervo, « les propositions politiques du PNC ont été conjoncturelles », et « on ne peut observer dans son action un travail de réflexion sur les problèmes de la réalité sociale colombienne ». ⁹⁴⁸

Mouvements pentecôtistes avec un projet politique

Toutefois, les mouvements politiques pentecôtistes MUC, C4 et MIRA ont démontré qu'ils défendaient un certain idéal ou un projet politique, sans pour autant renoncer à leurs engagements confessionnels.

Dans sa genèse, le MUC a arboré les bannières de la liberté religieuse et de culte, et a réussi à obtenir l'unité de la majorité des NMR autour de cet objectif. Ses plus grandes réussites résident dans : 1) le caractère non confessionnel de la Constitution de 1991, 2) la loi relative au statut de la liberté religieuse —*Ley 133 de 1994*—, 3) la Convention de droit public interne numéro 1 de 1997. Pour réaliser ces objectifs, le MUC a pu compter à ses débuts sur le leadership de Jaime Ortiz Hurtado et de Viviane Morales, qu'on ne peut pas considérer comme des caciques électoraux, ni comme les chefs d'une clientèle religieuse, et qui ont agi pour défendre des engagements « interdénominationnels » encadrés par le CEDECOL. Même si, pendant les dernières années de son histoire, le MUC a été réduit à une plateforme électorale rentable pour des pasteurs ambitieux, ses réussites initiales autour de la liberté religieuse et de culte, et son rôle en tant que mécanisme de pression politique au service des minorités religieuses, ne peuvent être ignorés.

Bien que Jimmy Chamorro dirige la machine électorale de la Croisade étudiante et professionnelle de Colombie, il n'a pas —pour le moment— usé de son pouvoir politique pour obtenir des bénéfices personnels, ou des rétributions pour son organisation religieuse. Au contraire, ses mandats au Sénat (1994-2006) ont été marqués par la proposition d'initiatives de fonds face à certains des problèmes nationaux les plus

⁹⁴⁸ Ivón Natalia CUERVO, « Trayectorias y agendas de mujeres pentecostales en la política. Los casos del Movimiento Unión Cristiana y del Partido Nacional Cristiano Colombia (1991 – 2005) », in Clemencia TEJEIRO, (Ed.). *El pentecostalismo en Colombia. Prácticas religiosas, liderazgo y participación política*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2010, pp. 229-259.

complexes, comme la dégradation du conflit armé, la corruption ou la faiblesse du système judiciaire. A ce sujet on peut souligner sa tentative avortée de réformer en profondeur le système politique à travers un référendum (2000), ainsi que son rôle de leader dans la réforme constitutionnelle qui a permis à la Colombie d'adhérer au Statut de Rome, et de se soumettre à la juridiction de la Cour Pénale Internationale (2002).

Par ailleurs, le C4 n'a jamais été impliqué dans des scandales politiques, ni semble-t-il dans des alliances politiques fondées exclusivement sur des calculs électoraux ; à tel point que l'échec électoral de Chamorro en 2004 est lié à son obstination à ne pas accepter d'alliance avec les secteurs traditionnels du pouvoir, et en particulier avec l'uribisme. Apparemment, Chamorro a préféré maintenir la cohérence politique du C4 comme mouvement indépendant, plutôt que de participer aux alliances, politiquement rentables, qui se sont mises en place à la suite de la réforme politique de 2003.

On peut tenir des propos similaires au sujet du MIRA, projet politique porté par la famille Moreno Piraquive, chefs électoraux de l'Eglise de Dieu du ministère de Jésus-Christ internationale —*Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional* (IDMJI)—. Il semble que le MIRA n'ait pas pour objectif prioritaire la recherche de rétributions ou de faveurs politiques qui bénéficieraient à la IDMJI. De fait, le thème des droits des minorités religieuses n'apparaît pas comme un thème primordial sur son agenda.

Comme le C4, le MIRA a participé à certains grands débats nationaux et a lutté pour maintenir son statut de mouvement politique indépendant. En ce sens, on peut souligner son opposition à la ratification du Traité de Libre Echange avec les Etats-Unis, un des projets phare du gouvernement d'Álvaro Uribe. Paradoxalement, sur cette question, le MIRA a fini par s'identifier avec les secteurs de gauche au sein du Congrès.

Selon Reyes, on peut distinguer deux moments dans la trajectoire du MIRA. 1) Au début, ce mouvement était porté exclusivement par le charisme de ses fondateurs, et par le capital politique concrétisé dans les adhérents de la IDMJI. Cela a été suffisant pour obtenir leurs premiers succès électoraux aux élections de 2000 et de 2002. Dans ce premier moment, le MIRA était présent uniquement dans les régions du pays où avait été mise en place la IDMJI, comme à Bogotá, dans l'axe caféier, et dans la vallée du Cauca. 2) Un deuxième chapitre dans l'histoire du MIRA s'ouvre à partir de la réforme politique de 2003, à laquelle le MIRA a été obligé de réagir. En effet, l'objectif du MIRA de maintenir son existence en tant que parti l'a obligé à rechercher des stratégies pour élargir sa base électorale. Pour ce faire, il a étendu sa présence à pratiquement tous

les départements de Colombie, se transformant en parti politique d'ordre national. Il a en outre cherché à se démarquer de son image de parti politique confessionnel, dans le but de chercher des électeurs en dehors de l'IDJMI, et c'est pour cela qu'il s'est présenté à l'opinion publique comme un parti politique non confessionnel. Dans le même temps, les mandats d'Alexandra Moreno Piraquive au Sénat et de Carlos Baena au Conseil de Bogotá leur ont valu la reconnaissance de différents secteurs politiques et de différents secteurs de l'opinion publique. Tous ces facteurs ont favorisé l'augmentation de leurs électeurs en 2006.

Le MIRA fonctionne sur la base d'une structure fortement centralisée, avec la famille Moreno Piraquive à sa tête. Celle-ci conserve le contrôle national du mouvement politique par le biais des structures de son organisation religieuse —l'IDJMI—. Le caractère centralisé du MIRA se reflète dans la « discipline » de chacun de ses représentants, et dans sa cohérence sur les différentes scènes politiques. Cette forte régulation interne explique également pourquoi le MIRA n'a pas été touché —ni au niveau national ni au niveau régional— par l'influence des mafias du narcotrafic, ou des groupes armés en marge de la loi. Ainsi, le MIRA est un des rares mouvements politiques qui n'a pas été lié à des procédures judiciaires pour ces raisons.⁹⁴⁹

Même si, à ses débuts, le MIRA a été accusé d'utiliser les ressources de l'IDJMI pour financer son projet politique,⁹⁵⁰ il a en général été présenté par les médias comme un des rares partis qui n'ont pas cédés aux offres clientélistes provenant des secteurs politiques traditionnels. Comment le MIRA a-t-il réussi à rester en marge de la corruption et de la négociation politique si fréquentes en Colombie ? Une réponse possible à cette question repose sur l'importance qu'ont encore au sein du mouvement les valeurs religieuses : dans le cas du MIRA, les valeurs religieuses semblent prévaloir, y compris sur les intérêts politiques. En ayant recours aux catégories wébériennes, on peut dire que le MIRA privilégie l'éthique de la conviction par rapport à l'éthique de la

⁹⁴⁹ Gina Marcela REYES, « Dinámicas de crecimiento y comportamiento electoral del Movimiento Independiente de Renovación Absoluta (MIRA) », in Clemencia TEJEIRO (Ed.), *El pentecostalismo en Colombia. Prácticas religiosas, liderazgo y participación política*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2010, pp. 289-319.

⁹⁵⁰ Semana.com, La religión en la política [en ligne], Disponible sur le site <<http://www.semana.com/noticias-on-line/religion-politica/88321.aspx>> (consulté le 3 juillet 2005).

responsabilité.⁹⁵¹ Paradoxalement, cette fidélité à un système de valeurs qui exige, en plus, l'indépendance politique, constitue en même temps le plus grand désavantage électoral du MIRA pour l'avenir. En effet, elle l'empêche de participer ouvertement au jeu de la négociation politique, en limitant les alliances politiques qui pourraient bénéficier à ses résultats dans les urnes.

Par ailleurs, et il s'agit d'un cas unique parmi les mouvements politiques pentecôtistes, le MIRA a généré des mécanismes qui permettent à ses membres de participer à la prise de décisions, et de monter dans la structure interne du parti. Dans ce but, il dispose de sa propre école de formation politique, et de mécanismes méritocratiques de sélection de ses candidats. Même si les premiers noms sur les listes du MIRA pour le Congrès ou pour le Conseil de Bogotá sont destinés à la hiérarchie de la IDMJI, et en particulier aux membres de la famille Moreno Piraquive, les postes de moindre importance, et les candidats à des mandats régionaux, sont sélectionnés au moyen des mécanismes déjà mentionnés. Ces dynamiques internes motivent les membres du MIRA à participer aux activités politiques, dans l'espoir de monter dans la hiérarchie du parti.⁹⁵² Ainsi, par exemple, des personnes qui n'appartiennent pas à la classe politique et qui ne possèdent aucun diplôme universitaire, ont réussi à devenir conseillers du MIRA dans les régions. Par conséquent, indépendamment de ses réussites électorales, le MIRA est devenu un espace d'apprentissage des pratiques démocratiques, comme la délibération, la prise de décisions collectives et la mobilisation collective autour d'un objectif. Bien qu'il soit probable qu'il ne dépasse jamais son statut de mouvement politique minoritaire, le MIRA est le seul parti pentecôtiste qui a survécu à la réforme politique de 2003, et qui a réussi à se consolider avec une certaine indépendance et une certaine cohérence dans son idéal politique.

Le vote pentecôtiste : un vote captif ?

Il n'y a pas de correspondance simple entre la loyauté des pentecôtistes à un leader religieux charismatique et le soutien au même dans les urnes. Au contraire, les pentecôtistes sont capables de réévaluer leur loyauté politique, quand pour une raison ou pour une autre ils se sentent trahis par leurs leaders religieux, ou quand les

⁹⁵¹ Max WEBER, *El político y el científico*, Barcelone, Altaza, 1995.

⁹⁵² REYES, 2010, op. cit., pp. 289-319.

performances de ceux-ci dans champ politique ne satisfont pas leurs attentes. On peut citer à ce sujet l'exemple de Viviane Morales, pour qui le divorce et le remariage ont signifié la perte du vote évangélique, et en définitive, la fin de sa carrière de congressiste —en l'an 2000, Morales a divorcé de Luis Alonso Gutiérrez, pasteur de l'Eglise de Dieu, et s'est remarié avec le sénateur de gauche Carlos Alonso Lucio—. On ne peut donc pas voir les évangéliques comme des « idiots utiles », qui reçoivent de manière passive les consignes politiques de leurs leaders religieux. Les nouveaux pentecôtistes urbains, en particulier —qui ont eu accès à une éducation formelle, et dont un certain nombre sont des professionnels—, réussissent à remettre en question les orientations politiques de leurs leaders religieux.

Par ailleurs, les résultats des dernières élections au Congrès (2010) semblent montrer un certain essoufflement des paroisses évangéliques, qui observent avec méfiance la façon dont leurs dirigeants entrent dans le jeu des négociations clientélistes qui semblent « peu dignes de serviteurs de Dieu ». De plus, une partie de l'électorat évangélique considère toujours « peu éthique » la manière dont les pasteurs utilisent leurs chaires pour faire du prosélytisme politique, et dont le développement des responsabilités politiques n'offre pas de résultats notoires.

Par conséquent, il est difficile d'affirmer de manière générale que le vote pentecôtiste constitue un vote captif. C'est même plutôt le contraire : c'est seulement dans des cas exceptionnels que les leaders pentecôtistes ont réussi à transformer leurs paroisses en machineries politiques, c'est-à-dire en un vote discipliné et effectif. La pratique du caciquat politique de fondement pentecôtiste se présente plus fréquemment dans les grandes organisations religieuses, c'est-à-dire dans les méga-Eglises et dans les organisations pentecôtistes centralisées étendues géographiquement. Celles-ci fonctionnent sous la direction d'un leader charismatique qui possède une forte influence sur ses fidèles, et qui n'hésite pas à l'utiliser au service de ses intérêts politiques. On a déjà évoqué les exemples les plus remarquables de ce type de machineries politiques pentecôtistes : 1) la Mission charismatique internationale, sous la direction de la famille Castellanos ; 2) la Croisade étudiante et professionnelle de Colombie, sous la direction de la famille Chamorro ; 3) L'Eglise de Dieu du ministère de Jésus-Christ internationale, sous la direction de la famille Moreno Piraquive.

Les autres leaders pentecôtistes, y compris la majorité des pasteurs des méga-Eglises, ont eu beaucoup de difficultés à obtenir un soutien effectif de leurs fidèles dans les urnes. Le meilleur exemple à ce sujet est peut-être la carrière politique accidentée du

pasteur Jorge Enrique Gómez, dont les résultats électoraux ont toujours été en dessous des attentes suscitées par le grand nombre de fidèles que rassemble son organisation. On peut citer un autre exemple : l'échec du PACTO —Parti chrétien de transformation et d'ordre— qui, avec l' « apôtre » Gustavo Alonso Páez à sa tête, a cherché à se constituer comme un nouveau parti politique à fondement pentecôtiste aux élections parlementaires de 2010. PACTO disposait du soutien de presque 200 pasteurs pentecôtistes et leurs congrégations, ainsi que de celui des fidèles de la méga-Eglise Centre de louange Oasis —*Centro de Alabanza Oasis*— dirigée par Páez lui-même.⁹⁵³ Il a pourtant été très loin d'obtenir les votes nécessaires pour dépasser le seuil de voix lui permettant de maintenir son existence juridique en tant que parti.

Les difficultés que représente la transformation de la fidélité religieuse en votes expliquent, dans une certaine mesure, pourquoi un nombre considérable de pasteurs à la tête des méga-Eglises se sont abstenus de participer —de manière directe ou évidente— au jeu du caciquat électoral. Parmi ceux-ci on trouve par exemple Darío Silva Silva —pasteur de *la Casa sobre la Roca*—, Ricardo Rodríguez —pasteur du *Centro Mundial de Avivamiento*—, Héctor Pardo —pasteur de *Tabernáculo de la Fe*—, et Andrés Corson —pasteur de *El Lugar de Su Presencia*—. Ceux-là ont évité —du moins pour le moment— d'exposer leurs noms au verdict des urnes.

D'autre part, la majorité de la population évangélique colombienne ne fait partie ni des méga-Eglises, ni des organisations pentecôtistes centralisées étendues géographiquement. En effet, la plupart de la population évangélique se contente de petites communautés locales, dans lesquelles les pasteurs se déclarent très souvent « apolitiques » et préfèrent rester en marge des batailles électorales. Dans ces congrégations, peut-être de peur que leur autorité religieuse ne soit remise en question, les pasteurs ont plus de réticences à influencer le vote où l'opinion politique de leurs fidèles. Cela se traduit par une plus grande autocensure au moment où ils expriment leurs opinions politiques en chaire. De plus, en raison de la taille réduite de ces congrégations, les pasteurs ne voient pas dans leurs fidèles un capital politique qui pourrait leur apporter une marge précieuse de dividendes au moment des négociations clientélistes. Il semblerait qu'il existe, au sein de ces petites organisations pentecôtistes,

⁹⁵³ Valorescristianos.net, En la recta final, par Gonzalo Guzmán [en ligne]. Disponible sur le site <<http://www.valorescristianos.net/modules.php?name=News&file=article&sid=151>> (consulté le 26 juin 2009).

plus de possibilités pour l'expression de divergences politiques et pour le vote d'opinion. Toutefois, même dans celles-ci, l'opinion du pasteur influence toujours la conduite politique de ses fidèles, comme on a pu l'observer à travers le soutien massif des congrégations pentecôtistes au gouvernement d'Álvaro Uribe, et à l'appel lancé depuis de nombreuses chaires pentecôtistes à soutenir son héritier politique —Juan Manuel Santos— aux élections présidentielles de 2010.

Comme le souligne Bastian, l'idée que la religion doit réguler la société et la politique est toujours légitime, aussi bien chez les catholiques que chez les pentecôtistes. Les uns et les autres revendiquent leur droit à participer au système politique et à intervenir dans les débats publics.⁹⁵⁴ Ainsi dans la société colombienne, malgré la sécularisation, la religion refuse d'être circonscrite aux limites de la sphère privée, et agit toujours dans la sphère publique comme un facteur de pression politique et sociale.

Toutefois, après le succès de la participation du MUC à l'Assemblée Nationale Constituante (1991), le mouvement politique pentecôtiste a perdu son identité. Aujourd'hui, le mouvement est fragmenté autour de leaders charismatiques en lutte. Comme le soulève Martin, cette fragmentation empêche les pentecôtistes de construire un projet politique collectif, raison pour laquelle ils finissent par constituer des groupes de pression qui cherchent à obtenir des rétributions institutionnelles ou à défendre leurs principes moraux.⁹⁵⁵ Ainsi, à quelques remarquables exceptions près —le C4 et le MIRA—, les mouvements politiques pentecôtistes se sont réduits de plus en plus, jusqu'à se convertir en de simples plateformes électorales pour des pasteurs ambitieux.

En effet, le MIRA —qui est le seul parti à fondement pentecôtiste et avec un certain projet politique actuellement en vigueur— ne regroupe pas tous les pentecôtistes —le MIRA est soutenu électoralement par l'Eglise de Dieu du ministère de Jésus Christ internationale, organisation pentecôtiste considérée comme hérétique et dont la doctrine est perçue comme « malsaine » par les autres pentecôtistes—. Les pentecôtistes ne

⁹⁵⁴ Jean-Pierre BASTIAN, « Pluralisation religieuse, pouvoir politique et société en Amérique latine », *Pouvoirs*, 2001, n° 3 (98) pp. 135-146.

⁹⁵⁵ David MARTIN, « The Evangelical Protestant Upsurge and its Political Implications », in Peter BERGER, (Ed.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Washington, Ethics and Public Policy Center - Eerdmans Publishing, 1999, pp. 39.

semblent donc pas destinés à sortir de leur fragmentation chronique. En d'autres termes, aucun signe d'une future unité politique entre eux n'est perceptible.

De plus, au-delà de leurs réussites en faveur de la liberté religieuse, et de leur défense de la morale traditionnelle —point sur lequel ils rejoignent les secteurs catholiques intransigeants—, il manque aux pentecôtistes un agenda politique qui puisse regrouper tous leurs intérêts. En d'autres termes, on ne peut pas affirmer que les candidats pentecôtistes représentent les intérêts de la minorité évangélique ou qu'ils recueillent leurs besoins et leurs attentes. De fait, les intérêts et les besoins des pentecôtistes sont peu clairs, et il est particulièrement difficile de distinguer ces besoins de ceux du reste de la population colombienne. Cette absence d'agenda propre participe à ce que les dynamiques politiques du mouvement pentecôtiste se réduisent finalement à des négociations clientélistes.

CONCLUSIONS

Depuis le temps de la colonie, et jusqu'à « La Violence » au milieu du XX^{ème} siècle (1948-1957), la société colombienne a été régulée et orientée par l'Eglise catholique qui constituait l'institution la plus puissante, aussi bien dans la sphère publique que dans la sphère privée. Dans le champ culturel, l'hégémonie catholique s'est traduite par un national-catholicisme, qui a constitué le facteur d'intégration le plus important dans une société caractérisée par sa grande diversité ethnique et régionale. Cela a donné lieu à une situation de monopole culturel où les conditions permettant aux idées dissidentes et aux systèmes de croyance alternatives de se développer n'étaient pas réunies, de telle sorte que les désertions du catholicisme constituaient des cas exceptionnels. Dans le champ politique, le monopole religieux et l'intervention de l'Eglise catholique dans les affaires politiques ont constitué des éléments centraux dans la configuration de l'identité, de l'idéologie et de l'agenda des partis politiques, constituant un des principaux facteurs de distinction et de conflit entre le Parti conservateur et le Parti libéral. L'épisode de « La Violence » a inauguré une nouvelle époque, dont une des caractéristiques, peut être la plus importante, est l'érosion progressive du pouvoir de l'Eglise catholique sur tous les champs sociaux, en particulier sur les champs culturel et politique. Ce changement social a été entraîné par une sécularisation croissante et une

modernité exclusive. Le processus de différenciation des sphères sociales⁹⁵⁶ —Eglise, Etat, économie, éducation— a été forcé par les mesures gouvernementales qui cherchaient à insérer le pays dans les marchés internationaux —ouverture aux marchés, industrialisation, développement des moyens de communication, entre autres—. Ces mesures ont favorisé la rationalisation et la bureaucratisation de la société, et en particulier du système économique qui, en contexte urbain, a abandonné les structures traditionnelles pour s'organiser suivant les logiques du capitalisme moderne.

La modernisation en Colombie a été un processus violent et exclusif, dans la mesure où elle a été au service d'une minorité privilégiée, excluant une bonne partie de la population qui, jusqu'à aujourd'hui, s'est vue obligée de s'insérer dans l'économie en suivant des voies informelles. De plus, la modernisation a impliqué la rupture des structures socioculturelles traditionnelles du monde rural, le déplacement des paysans vers les villes, l'usurpation des territoires indigènes et l'augmentation des taux de chômage et de mendicité dans les villes ; ceci dans le cadre d'un conflit interne qui a opposé les guérillas de gauche, les groupes paramilitaires, les mafias du narcotrafic et les forces armées légales.

La modernisation et ses effets collatéraux —comme l'urbanisation et l'explosion démographique— ont favorisé la sécularisation de la société colombienne, dans la mesure où elles ont impliqué une diminution de la capacité de contrôle social de l'Eglise catholique sur la population, et ont permis l'émancipation des sphères sociales de la tutelle de l'Eglise catholique.

Dans le champ culturel, l'Eglise catholique a perdu son pouvoir de régulation sur tous les champs de création et de circulation des idées —y compris les chaires, les éditoriaux, la presse et les moyens massifs de communication—, et elle a en particulier perdu son hégémonie sur le champ éducatif. L'autonomisation du champ éducatif a à son tour dynamisé la sécularisation, en limitant la capacité de reproduction transgénérationnelle du catholicisme.

Pendant les dernières décennies, la modernisation s'est accompagnée de la croissance constante de l'influence des médias, et par la globalisation des communications. La

⁹⁵⁶ Selon Tschannen, la différenciation des sphères sociales constitue à la fois l'élément central de la sécularisation et le nécessaire préalable à tous les autres processus qui lui sont liés, voir Olivier TSCHANNEN, *Les théories de la sécularisation*, Genève, Droz, 1992, p. 62.

radio, la télévision et internet sont devenus des espaces de circulation des idées qui ne s'alignent pas nécessairement sur la pensée catholique, et que l'Eglise catholique n'est pas non plus en mesure de contrôler. Ce processus a contribué à affaiblir la perception du système de croyances et des valeurs catholiques comme un ordre naturel et nécessaire, affaiblissant encore plus le monopole catholique sur le champ culturel, et affaiblissant par conséquent l'influence de l'Eglise catholique sur les consciences individuelles.

Dans la mesure où la sécularisation et la modernisation de la société colombienne ont affaibli le pouvoir et l'influence de l'Eglise catholique sur la société et sur l'Etat, elles ont généré des conditions qui rendent possible la pluralisation sociale,⁹⁵⁷ c'est-à-dire le développement de systèmes de croyances alternatifs. Ainsi, la sécularisation et la modernisation ont entraîné un processus de recomposition religieuse, caractérisé par la montée de nouveaux acteurs religieux et de nouvelles offres de sens, ouvrant la porte à la modification du rapport de forces dans le champ religieux.

Le passage d'une société de monopole religieux à une société en voie de pluralisation constitue également le passage d'une société en relative cohésion autour du catholicisme à une société fragmentée, dans laquelle, bien que les offres de sens abondent, aucune ne possède la solidité qu'avait autrefois le catholicisme, en tant que réalité socialement construite, qui structurait toutes les sphères et tous les champs de la vie sociale.⁹⁵⁸

Le processus de pluralisation religieuse suit les affinités et les inerties culturelles. Cela signifie que l'immense majorité des personnes qui abandonnent l'Eglise catholique migrent vers des offres religieuses relativement similaires au catholicisme populaire, parmi lesquelles se distingue le mouvement pentecôtiste. Le catholicisme populaire et le pentecôtisme ont en commun la valorisation de l'émotif et une cosmovision enchantée qui promeut les pratiques magiques. Comme le mentionne Corten, cela donne lieu à une situation paradoxale, le pentecôtisme s'étant positionné en apparente opposition au catholicisme, condamnant ses pratiques magiques — « son idolâtrie »—, et pourtant, en

⁹⁵⁷ La « plausibilité des cosmos sacrés » fait référence à des conditions préalables qui rendent possible le maintien d'un système de croyance au sein d'une société. Voir : Peter BERGER, *El dosel sagrado : elementos para una sociología de la religión*, Buenos Aires, Amorrortu, 1971, pp. 157-186.

⁹⁵⁸ Sur le concept de réalité socialement construite voir Peter BERGER, Thomas LUCKMANN, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1968.

même temps, il a tiré parti au maximum de ses affinités avec lui, comme un facteur stratégique de son expansion.⁹⁵⁹

L'importance de l'affinité et des inerties culturelle dans le processus de recomposition religieuse explique également pourquoi des mouvements religieux qui ont des ambitions prosélytes, et qui disposent d'appuis étrangers, comme les adventistes, les témoins de Jéhovah, les mormons et même le protestantisme historique, ne connaissent pas le même rythme de croissance que le mouvement pentecôtiste. Ces mouvements privilégient l'apprentissage systématique d'un dogme et l'intériorisation d'un habitus religieux, réduisant ainsi les espaces réservés à la magie et à l'émotivité, et s'éloignant par conséquent du catholicisme populaire.

Même s'il est possible d'affirmer que la sécularisation constitue encore un processus timide en Colombie, notamment parce qu'elle n'a pas entraîné un processus de rationalisation et d'individualisation comparable à celui du cas européen, il est nécessaire d'observer la sécularisation comme un processus de longue durée. Dans cette perspective, si elles avancent progressivement, la sécularisation et la pluralisation sociale tendent néanmoins à s'imposer comme les conditions dominantes de la société colombienne.

Sécularisation et instauration d'un marché religieux compétitif

La sécularisation a permis le passage d'une situation de monopole religieux à une situation de libre concurrence sur le marché des croyances. Dans cette nouvelle situation, l'Eglise catholique est en concurrence avec de nouvelles entreprises qui s'occupent de la création et de la distribution de biens symboliques, et qui constituent en même temps des nouvelles communautés de sens. Parmi ces nouvelles entreprises —qui peuvent être aussi bien religieuses que séculières—, la concurrence la plus forte pour l'Eglise catholique provient des NMR, et en particulier du mouvement pentecôtiste. Cette situation a forcé l'Eglise catholique à modifier ses stratégies et à « produire des résultats » en vue de retenir et de fidéliser ses adhérents.

Dans les régions où l'Eglise catholique est faible et dans les secteurs sociaux exclus —périphéries urbaines et régions de colonisation—, les NMR se sont développés très tôt.

⁹⁵⁹ André CORTEN, *Le pentecôtisme au Brésil. Emotion du pauvre et romantisme théologique*, Paris, Karthala, 1995, p. 147.

Ceux-ci constituent des initiatives d'autosatisfaction des besoins religieux entreprises par des laïcs qui ont décidé de prendre en main l'administration des biens sacrés, sans l'intermédiaire ni la régulation de l'Eglise catholique. Ils constituent, par conséquent, des initiatives d'auto-organisation et d'autogestion entreprises par les secteurs exclus. Par le biais des NMR, des paysans sans terres, des immigrants et des chômeurs ont trouvé des moyens de se reconstruire un sens existentiel et une vie communautaire. Ils ont en effet conçu des stratégies alternatives pour remédier à l'anomie et s'insérer dans la société. Ainsi les NMR constituent des réponses actives face à la faiblesse de l'Etat et l'absence de l'Eglise catholique. A cet égard, le pentecôtisme endogène et informel, c'est-à-dire des petites communautés qui se développent dans des habitations, des garages et des locaux, impulsées par des leaders charismatiques sans formation théologique, se distingue particulièrement. Ces « micro-entreprises religieuses » constituent des voies alternatives de réinsertion sur le marché du travail, dans une économie marquée par des taux de chômage et d'informalité élevés. Si les cas dans lesquels les leaders charismatiques réussissent à transformer leurs micro-entreprises religieuses en entreprises à succès —méga-Eglises et entreprises religieuses multinationales— sont exceptionnels, ceux qui y parviennent obtiennent prestige et reconnaissance sociale, et peuvent reconvertir leur capital religieux vers d'autres formes de capital, en particulier le capital politique.

Les dynamiques du champ religieux colombien obéissent à des tensions d'ordre bipolaire entre deux formes de leadership religieux idéales-typiques : l'autorité légale-bureaucratique propre au prêtre catholique d'un côté, et l'autorité charismatique dont la meilleure expression est le pasteur pentecôtiste de l'autre. Actuellement, les organisations en ascension dans le champ religieux privilégient l'autorité charismatique par rapport à l'autorité institutionnelle et fonctionnent autour de formes de gouvernement centralisées et autoritaires tout en maintenant une faible régulation interne. Toutes ces caractéristiques se retrouvent dans les entreprises pentecôtistes, et leurs permettent de répondre rapidement aux nouvelles demandes des consommateurs religieux. Ainsi, dans le champ religieux colombien, la pluralisation religieuse et l'instauration d'un marché religieux de libre concurrence ont favorisé la valorisation de l'autorité charismatique et la dévaluation de l'autorité légale-bureaucratique propre au prêtre catholique.

La montée en puissance du leadership religieux charismatique ne remet pas seulement en cause l'autorité de l'Eglise catholique depuis l'extérieur, mais également depuis

l'intérieur. En effet, les prêtres qui, en plus de l'autorité légale-bureaucratique, se positionnent et se légitiment devant leurs fidèles sur la base de leur charisme se multiplient. Ceux-ci, de la même manière que les pasteurs pentecôtistes, font étalage de leurs qualités extraordinaires et se font connaître à travers les média de masse. Aujourd'hui, les prêtres charismatiques jouissent d'une plus grande et d'une meilleure visibilité sociale que les évêques et les dignitaires de l'Église catholique.

Les entreprises religieuses qui ont le plus de succès —les méga-Églises et les entreprises religieuses centralisées étendues géographiquement— ont tendance à se spécialiser pour mieux répondre aux demandes d'un certain secteur du marché, c'est-à-dire qu'elles ne prétendent pas répondre aux besoins de la société en général, mais à ceux d'un secteur social déterminé relativement défini —jeunes, professionnels, secteurs populaires, entre autres—. Ainsi, dans le cadre d'une société fragmentée et plurielle, les besoins religieux des divers secteurs sociaux sont mieux pris en charge par les différentes offres pentecôtistes que par l'Église catholique, qui conserve jusqu'à aujourd'hui la prétention d'être une organisation unifiée. En somme, grâce à sa flexibilité, sa fragmentation, sa pluriformité et ses formes d'organisation autour du leadership charismatique, le pentecôtisme est devenu le mouvement le plus efficace pour répondre aux nouvelles demandes des consommateurs de biens religieux.

Dans la mesure où elles ont impliqué l'affaiblissement relatif de l'Église catholique, la sécularisation et l'instauration d'un marché religieux de libre concurrence se sont accompagnées d'une valorisation des acteurs individuels au détriment des traditions institutionnelles, pour les thèmes liés à la religion. Ce phénomène est particulièrement important dans les secteurs urbains. Aujourd'hui le droit à choisir sa religion est aussi bien une valeur séculière qui s'est installée dans la société —qui s'est généralisée— qu'une norme qui doit être respectée —liberté de conscience et de culte—. De plus, l'individu en tant qu'acteur religieux s'autonomise et gagne du pouvoir, puisque, dans le processus d'adaptation des offres religieuses aux demandes des consommateurs, ses besoins et ses attentes doivent être consultés. Ainsi la religion est quelque chose qui dépend de moins en moins de l'héritage et de plus en plus d'un choix personnel. Dans le cadre du processus d'individualisation, ce changement constitue une des conséquences culturelles les plus importantes de la sécularisation de la société colombienne.

On peut observer des preuves de la promotion des acteurs individuels dans la capacité qu'ont aujourd'hui les consommateurs de créer des produits religieux à l'image de leurs besoins, grâce aux logiques de la nébuleuse mystique-ésotérique, du bricolage religieux,

ou de la religion à la carte. Toutefois, la meilleure preuve du processus de subjectivation de l'acte de croire est probablement l'augmentation de « la conversion » comme expression d'une expérience religieuse authentique. Même au sein du catholicisme, les convertis qui ont revitalisé leur foi et qui ont assumé dans leur Eglise un engagement religieux plus fort sont plus nombreux. Par conséquent, le processus de pluralisation religieuse a entraîné des changements dans les pratiques religieuses des catholiques, modifiant également ce que signifie être catholique en Colombie. En effet, même si la majorité des colombiens ont été baptisés dans leur enfance selon le rituel catholique, être catholique est aujourd'hui quelque chose aussi qui se choisit, et non pas simplement quelque chose qu'on hérite. Ceci représente un changement culturel important dans une société encore majoritairement catholique.

Une autre preuve de la promotion des acteurs individuels est l'importance croissante du laïc dans le champ religieux. Non seulement parce que les leaders charismatiques émergents sont laïques, mais également parce que les NMR, les mouvements ecclésiaux catholiques et le mouvement de rénovation charismatique fonctionnent sur la base de l'activation du travail volontaire des laïques. Aujourd'hui toutes les agences religieuses en concurrence encouragent les laïcs à participer aux programmes prosélytes, à « évangéliser » leur famille et leurs amis. A cet égard, on peut souligner la participation des femmes au leadership des NMR, en particulier dans le mouvement pentecôtiste, ce qui contraste avec l'attitude de l'Eglise catholique qui maintient les femmes à l'écart du pouvoir.

Paradoxalement, la sécularisation, au lieu d'entraîner le déclin de la religion, a conduit à sa revitalisation, réactivant même les forces à l'intérieur du catholicisme, l'Eglise catholique s'étant vue obligée de prêter plus d'attention aux besoins de ses fidèles et d'exiger d'eux un engagement religieux plus fort. Ce phénomène s'exprime, par exemple, dans l'appel de la hiérarchie ecclésiastique à une « nouvelle évangélisation », et dans l'essor des associations de laïques, des groupes de prière et du mouvement catholique de rénovation charismatique.

Par conséquent, si la sécularisation a entraîné la diminution des adhérents au catholicisme, et une perte relative d'influence de l'Eglise catholique sur la société, elle n'a pas pour autant favorisé le déclin de la religion de manière générale. Au contraire, la sécularisation a revitalisé la religion, en poussant les organisations religieuses en lutte à se transformer en entreprises efficaces au moment de satisfaire les demandes et les besoins de leurs fidèles. De cette manière, aujourd'hui toutes les organisations en

concurrence dans le champ religieux colombien montrent un intérêt pour le marketing, la visibilité médiatique, la qualité de leurs produits et la fidélisation de leurs clients.

Pluralisation religieuse et changement social

La pluralisation religieuse est une conséquence —et non pas une cause— d'un processus de changement social plus profond lié à la sécularisation de la société colombienne. Toutefois, il est pertinent de se demander : la migration de fidèles du catholicisme vers les NMR implique-t-elle un changement social ? Si la montée des NMR et l'instauration d'un marché religieux de libre concurrence ont entraîné des changements dans la manière dont se produisent et se consomment les biens religieux, modifiant également les pratiques au sein du catholicisme, elle n'a pas pour autant impliqué un changement dans le système de valeurs et, par conséquent, n'a pas modifié structurellement le système culturel. En d'autres termes, cela ne signifie pas une rupture avec la culture catholique traditionnelle.

La société colombienne est toujours une société majoritairement chrétienne. Près de 90% des colombiens s'identifient à un courant du christianisme, que ce soit le courant catholique, protestant ou pentecôtiste. Ainsi, au lieu de miner le christianisme, la recomposition religieuse a entraîné sa revitalisation en tant que tradition dominante, dans un processus lancé par l'expansion du mouvement pentecôtiste. Par conséquent la société colombienne est témoin de la revitalisation d'un christianisme en mutation qui a réussi à s'adapter aux demandes d'une société en transition, qui privilégie la conversion et l'expérience religieuse individuelle par rapport à la tradition et au dogme, qui encourage les expériences émotives et extatiques comme moyens de libération psychologique, qui a recours à tous les dispositifs technologiques à sa disposition pour attirer de nouveaux fidèles, qui alimente des attentes magiques de guérisons et de prospérité économique, et qui encourage tout particulièrement des dynamiques communautaires pour faire face au déracinement, à la solitude, à l'anonymat urbain et à la crise de la famille nucléaire. Tout cela fait partie d'un phénomène que l'on peut nommer « la pentecôtisation du christianisme colombien ».

Dans la mesure où la pluralisation religieuse a suivi les affinités culturelles, les valeurs catholiques ont trouvé une continuité dans les NMR. Catholiques pratiquants et fidèles des NMR se considèrent ainsi tous deux gardiens de la morale et des bonnes mœurs. Ils défendent le modèle de la famille traditionnelle, condamnent les unions entre

homosexuels, se montrent intolérants avec les identités sexuelles minoritaires (LGBT) et s'opposent à l'avortement.

Si la sécularisation encourage l'individualisme et l'autonomie du sujet, le mouvement pentecôtiste, paradoxalement, et à la différence du protestantisme historique, ne défend pas ces valeurs. Les formes démocratiques de participation qui ont caractérisé les dénominations protestantes ont tendance à disparaître au sein des organisations pentecôtistes. Celles-ci reproduisent des formes d'organisation autoritaires sous la tutelle d'un leader charismatique. Et rien ne nous permet non plus d'affirmer que les NMR encouragent l'intégration ou la tolérance vis-à-vis des autres minorités sociales. Le cas le plus révélateur est l'opposition des NMR à la reconnaissance des droits de la communauté LGBT, à tel point qu'une bonne partie du programme des pentecôtistes au congrès a été orientée vers le maintien des mécanismes légaux de discrimination que subit ce secteur de la population.

Par ailleurs, toutes les conversions religieuses —y compris les conversions aux mouvements ecclésiaux catholiques, au mouvement catholique de rénovation charismatique et même aux pratiques de la nébuleuse mystique-ésotérique— entraînent des changements dans le style de vie des convertis, que ceux-ci jugent positifs. Les convertis abandonnent les addictions et les licences sexuelles, adoptent un style de vie sain et ont moins recours à la violence. Ainsi il semble logique de s'attendre à ce que, chez les convertis, les taux d'alcoolisme, de toxicomanie et de violence familiale diminuent. De plus, il est probable qu'ils jouissent de meilleures conditions matérielles d'existence, de meilleures opportunités d'éducation et d'une plus grande stabilité familiale. Même s'il n'y a pas de preuve statistique de ces faits, toutes les personnes interrogées s'accordent à le signaler. Il convient également de noter que ces changements ne s'inscrivent pas en rupture mais en continuité avec les valeurs catholiques, c'est-à-dire que la société en général les juge positifs. Du point de vue des convertis, la transformation de la société n'est possible que comme produit de la transformation des individus. Ainsi, la réorganisation de leur propre vie à partir de leur expérience religieuse est le premier pas et le plus important vers un changement social. Ce dernier sera le produit de l'augmentation du nombre d'individus qui accèdent à l'expérience de la conversion.

Dans les secteurs de la société touchés par le conflit armé, les NMR affichent une attitude pacifiste, et condamnent la violence comme moyen de résoudre les problèmes sociaux. Par conséquent, ils dissuadent leurs fidèles de participer à des projets

subversifs, révolutionnaires ou de type contestataire. De plus, ils considèrent comme un devoir la soumission « aux pouvoirs légalement institués ». Ainsi, implicitement, ils s'opposent aux initiatives des groupes armés en marge de la loi. Pour ces raisons, leur présence a été perçue par les groupes armés illégaux comme un obstacle à leurs objectifs, situation qui a déchaîné la persécution et l'assassinat de pasteurs et de leaders religieux dans les zones de conflit. Cette situation a affecté également les prêtres catholiques qui s'opposent à l'action des groupes armés illégaux.

Au sein des communautés indigènes, la présence des NMR a eu des conséquences culturelles plus profondes. Dans le cas des familles indigènes de l'Amazonie, qui n'avaient pas été évangélisées auparavant par l'Eglise catholique, la présence des NMR a entraîné des changements structurels. Les missionnaires condamnent les pratiques chamaniques ancestrales et perturbent les dynamiques traditionnelles d'autorité et de régulation sociale. Ces changements sont comparables à ceux qu'a apportés avec elle l'évangélisation catholique parmi les autres groupes indigènes.

Pour les familles indigènes paysannes déjà évangélisées auparavant par l'Eglise catholique, la présence des NMR a représenté un parcours d'assimilation à une modernisation agressive et exclusive. La présence des NMR a offert aux indigènes des moyens symboliques pour reconstruire leur identité, ainsi qu'un certain pouvoir de contrôle sur les changements qu'ils étaient en train de vivre. Par exemple, les NMR ont facilité l'acceptation par les indigènes du « nouveau » offert par la société dominante, sans qu'ils renoncent pour autant à leurs racines ethniques. Cela a été possible, notamment, grâce à la mise en place de communautés pentecôtistes ethniques dirigées par des pasteurs indigènes, au sein desquelles l'hybridation religieuse porte ses fruits. Les pentecôtismes ethniques permettent à ces communautés de conserver leur langue et de donner une continuité à certaines de leurs traditions ancestrales. De plus, la conversion au pentecôtisme agit comme un mécanisme de distinction, dans la mesure où elle permet aux indigènes de rester différents face à la société dominante —la société catholique—, en même temps qu'elle leur permet de revendiquer leur identité indigène. Pour finir, comme l'ont fait les missionnaires catholiques, les NMR comblent les vides laissés par un Etat faible, en fournissant aux indigènes des services comme la santé et l'éducation.

En somme, la sécularisation de la société colombienne est un processus paradoxal. Au lieu d'affaiblir la religion et de la remplacer par la rationalisation et la scientification, elle a encouragé la revitalisation des forces religieuses. Comme l'a signalé Hervieu-

Léger, la modernité alimente continuellement des attentes qu'elle ne satisfait pas, et cette affirmation est particulièrement pertinente en Colombie, où l'Etat n'a pas réussi à garantir les droits élémentaires à ses citoyens. Comme on l'a déjà signalé, la modernisation en Colombie a été un processus fondamentalement exclusif et violent. Cette incapacité de la modernité à tenir ses promesses ouvre constamment de nouveaux espaces pour que des offres magiques religieuses qui promettent le bonheur et le bien-être, aussi bien dans cette vie que dans l'au-delà, prospèrent. Ainsi la religion et la magie sont-elles encore un moyen de combler les vides laissés par une modernisation exclusive et par un Etat faible.

Au milieu de la pauvreté, de l'exclusion, de la violence et de l'incertitude, la plus grande partie de la population colombienne est encore prête à écouter des promesses magiques de santé et de prospérité économique, de même qu'elle est prête à placer des espoirs millénaristes dans un « avenir meilleur ». Par conséquent, les catégories qui sont utiles pour expliquer la sécularisation européenne, comme le « désenchantement » ou le « réenchantement » du monde, ne le sont pas dans le contexte colombien. La société colombienne ne s'est jamais désenchantée, c'est-à-dire qu'elle n'a jamais cessé de percevoir la religion comme une alternative viable pour faire face à ses problèmes, attirer la « chance » et cultiver l'espoir d'un avenir meilleur.

Toutefois, un changement culturel est associé à l'augmentation des athées et des agnostiques, et de ceux qui « croient sans appartenir »⁹⁶⁰ —qui affirment « croire en Dieu mais pas à la religion » —, qui représentent en tout près de 8% de la population. Ces secteurs expriment une plus grande autonomie vis-à-vis du système de valeurs catholiques, sur des sujets comme la dépénalisation de l'avortement, la légalisation et la reconnaissance des droits des couples homosexuels, et même vis-à-vis de la constitution d'une cosmovision qui privilégie la science par rapport à la religion quand celles-ci entrent en conflit. De plus, ils se montrent plus ouverts à la diversité et valorisent l'autonomie du sujet. Ce secteur se rencontre surtout dans les zones urbaines, stimulé par l'élévation des taux d'accès à l'éducation formelle et aux nouvelles technologies de l'information.

⁹⁶⁰ Sur la notion de « croire sans appartenir », voir Grace DAVIE, *La religion des Britanniques. De 1945 à nos jours*, Genève, Labor et Fides, 1996.

Même parmi les croyants nominaux, ceux qui jouissent de meilleurs niveaux d'éducation réussissent plus facilement à remettre en question les valeurs catholiques et les orientations morales de l'Eglise catholique. Par conséquent, et comme une preuve du caractère progressif de la sécularisation, un secteur grandissant de la population, qui inclut les catholiques nominaux, ne tient pas compte de l'Eglise catholique au moment d'orienter ou de réguler sa vie.

Conséquences de la pluralisation religieuse dans le champ politique

Depuis la fin des années 1980, la montée des NMR, et en particulier la consolidation des méga-églises pentecôtistes, a permis la potentialisation des acteurs charismatiques qui ont utilisé leur influence sur leurs fidèles pour entrer dans le champ de la politique électorale. Ainsi, le processus de pluralisation religieuse a contribué à modifier le rapport de forces dans le champ politique colombien. On peut souligner à ce sujet le rôle qu'ont joué les NMR au sein de l'Assemblée constituante qui a rédigé la Constitution de 1991, en tant que cadre juridique qui reconnaît la pluralité religieuse, et qui permet aux minorités religieuses de revendiquer leurs droits et de dépasser le stigmate de « citoyens de seconde catégorie ». Toutefois, la participation des NMR à la Constituante de 1991 et à la Loi de liberté religieuse (1994) ne s'était pas donné pour objectif la séparation entre les pouvoirs politiques et religieux, en tant que projet laïc et moderne. Ils recherchaient en effet plutôt à ouvrir les portes du pouvoir politique aux minorités religieuses, de telle sorte que celles-ci puissent profiter des mêmes privilèges que ceux dont a bénéficié historiquement l'Eglise catholique.

Par ailleurs, la Constitution de 1991 n'a pas inauguré une situation pluraliste au sens strict du terme, dans laquelle toutes les offres religieuses sont en compétition dans des conditions égales, puisque l'Etat réserve des privilèges à l'Eglise catholique, privilèges qui s'expriment surtout à travers la subsistance d'un concordat avec le Saint Siège. C'est pour cette raison que, jusqu'à aujourd'hui, les luttes dans le champ religieux colombien se déroulent dans des conditions asymétriques, qui favorisent clairement l'Eglise catholique.

La participation des pentecôtistes dans le champ politique rend compte d'un phénomène paradoxal. D'une part elle a favorisé la démonopolisation des privilèges que l'Etat accordait de manière exclusive à l'Eglise catholique, menaçant ainsi les intérêts de cette dernière. Mais dans le même temps, les pentecôtistes ont trouvé dans les secteurs catholiques intransigeants des alliés de taille au moment de défendre les valeurs

traditionnelles et la « morale chrétienne ». C'est pour cette raison qu'ils ont unis leurs forces avec ces derniers pour s'opposer à la légalisation de l'avortement, et empêcher la reconnaissance des droits de la population LGBT.

Au-delà de leurs réussites initiales en faveur de la liberté religieuse, et même s'ils ont constitué un fonds de pression politique et sociale pour défendre leurs principes moraux, les nouveaux acteurs politiques pentecôtistes n'ont pas inauguré une nouvelle forme de faire de la politique, ne se sont pas inscrits en opposition aux classes dominantes, ni n'ont fait des propositions politiques révolutionnaires. A quelques remarquables exceptions près, ils se sont caractérisés par leur reproduction des logiques clientélistes traditionnelles, se constituant en nouveaux caciques politiques de type urbain, qui utilisent les innombrables membres de leurs organisations religieuses comme des machines politiques pour établir des entreprises électorales de type familial, ou pour négocier les votes de leurs fidèles en échange de rétributions et de faveurs.

Il n'existe actuellement aucun agenda politique, groupement d'intérêts partagés, ou idéal qui rassemble tous les programmes des NMR, et en particulier des pentecôtistes, dans le champ politique. Les pasteurs pentecôtistes qui entrent dans la politique électorale ne représentent pas les intérêts de leurs fidèles. En effet les intérêts politiques des pentecôtistes sont peu clairs, et il est notamment difficile de percevoir en quoi ils se différencient des intérêts ou des nécessités du reste de la population. Ainsi, la participation des pentecôtistes à la politique colombienne se réduit à une multitude d'initiatives individuelles de leaders charismatiques remarquables qui, alliés aux pouvoirs politiques traditionnels, cherchent à profiter de la bienveillance du pouvoir. Sur la base de leurs innombrables adhérents, les leaders religieux émergents se lancent dans l'arène politique sur les listes des partis déjà établis ou en inaugurant à cette fin des petits mouvements politiques qui fonctionnent comme des « micro-entreprises électorales », mais auxquels il manque un idéal ou un projet politique. Cette dynamique, dans laquelle les intérêts et les ambitions de pouvoir des nouveaux leaders religieux priment, a pour conséquence, entre autres, la reproduction de la fragmentation pentecôtiste dans le champ politique.

Par ailleurs, l'expansion pentecôtiste ne génère pas non plus un changement dans la culture et dans les pratiques politiques des convertis. Au contraire, les initiatives politiques pentecôtistes reproduisent le caciquat, le clientélisme et le népotisme. Ainsi, au lieu de stimuler l'autonomie du sujet au moment des décisions politiques, les pentecôtistes reproduisent les dynamiques collectivistes et corporatistes dans le champ

politique. Les fidèles délèguent à leurs leaders religieux les décisions politiques et n'assument pas par conséquent leur responsabilité sur celles-ci, comme on pourrait l'attendre de citoyens modernes. De sorte que si la sécularisation et le processus de pluralisation sociale donnent du pouvoir au sujet et encouragent son autonomie, on n'observe pas de changement dans la culture politique des pentecôtistes, ou des convertis aux NMR en général, car ces mouvements ne semblent pas intéressés par l'entretien de valeurs propres à la citoyenneté moderne chez leurs fidèles.

Toutefois on peut signaler des exceptions notables, comme l'autonomie politique renforcée des protestants historiques —en particulier des luthériens, des mennonites et des presbytériens—, et la meilleure participation des agnostiques. Une autre exception qu'il vaut la peine de souligner est le Mouvement indépendant de rénovation absolue (MIRA). Celui-ci, même s'il a eu comme capital politique à l'origine le capital religieux que représente l'autorité de la famille Moreno Piraquive sur l'Eglise de Dieu du ministère de Jésus Christ internationale (IDMJI), ne s'est pas dédié —pour le moment— à la recherche de rétributions ou de bénéfices exclusifs pour une organisation religieuse ou pour ses leaders. Au contraire, celui-ci fonctionne autour d'un agenda politique qui prend en compte les principaux problèmes de la société colombienne. De plus, il s'est montré intéressé pour cultiver parmi ses militants certaines pratiques propres aux démocraties modernes, comme le dialogue, la prise de décisions collectives, la mobilisation collective autour d'un objectif, la consolidation de cadres et la construction de consensus. A cet égard, il a généré des mécanismes qui permettent à ses membres de participer aux décisions du parti, et de monter dans la structure interne de celui-ci. Toutefois, dans le contexte de la fragmentation du pentecôtisme, le MIRA ne représente pas le pentecôtisme, mais seulement l'initiative d'une organisation religieuse, la IDMJI.

Cependant, comme le signale Bastian, le seul fait de stimuler des formes d'organisation basées sur l'autorité de type charismatique et d'ouvrir les portes de la participation politique à des secteurs traditionnellement exclus —comme le fait le pentecôtisme— signifie déjà une remise en cause et une forme de réponse active à un système traditionnellement exclusif. Cela rend compte de plus de la valorisation grandissante du charisme religieux comme un capital rentable également dans le champ de la politique électorale.

L'Eglise catholique, pour sa part, ne se résigne pas non plus à jouer un rôle secondaire dans le champ politique, comme le montre son désir d'être un protagoniste des

processus de négociation avec les groupes armés illégaux, et de se constituer en porte-drapeau de la défense de la vie, des droits de l'Homme, et de la recherche de la paix.

Indépendamment de leurs résultats, aussi bien l'Eglise catholique que les NMR revendiquent leurs droits à participer aux débats publics, à intervenir dans le système politique, à orienter la position politique de leurs fidèles et même à participer aux scrutins. Tout cela constitue des preuves du fait que la sécularisation en Colombie n'a pas réussi à confiner la religion aux limites de la sphère privée et que les acteurs religieux considèrent légitime d'intervenir dans la sphère publique comme un facteur de pression politique et sociale.