

## Colección CES

*Saberes, sujetos y métodos de enseñanza. Reflexiones sobre la apropiación de la Escuela Nueva en Colombia*  
Rafael Ríos Beltrán & Javier Sáenz Obregón, Eds.

*Tiempos para planchar*  
Fabián Sanabria, Ed.

## Lecturas CES

*Conceptos fundamentales de la cultura política de la Independencia*  
Francisco A. Ortega Martínez  
& Yobenj Chicanga Bayona, Eds.

*Disfraz y pluma de todos. Opinión pública y cultura política, siglos XVIII y XIX*  
Francisco A. Ortega Martínez  
& Alexander Chaparro Silva, Eds.

*Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras*  
Claudia Mosquera Rosero-Labbé,  
Agustín Laó-Montes,  
& César Rodríguez Garavito, Eds.

## Otras publicaciones recientes

*El Hospital San Juan de Dios 1635-1895*  
Estela Restrepo Zea

Hasta mediados del siglo xx Colombia se caracterizó por ser una sociedad católica y conservadora. Sin embargo, desde las últimas décadas viene experimentando una rápida transformación: la Iglesia católica pierde influencia en todos los campos sociales —cultura, política, educación—, al tiempo que nuevos movimientos religiosos —entre los que se destaca el movimiento pentecostal— le disputan los privilegios que mantuvo a lo largo de varios siglos.

La presente obra busca comprender las causas de este proceso y sus efectos en los diversos campos sociales, particularmente en el político y el cultural. Numerosas preguntas orientaron la investigación: ¿qué causas impulsaron el proceso de pluralización religiosa y qué factores políticos, económicos, demográficos, culturales están asociados con ese proceso? ¿Cómo se manifiesta la pluralización religiosa en los contextos rurales, urbanos e indígenas? ¿Cuál es la relación entre la pluralización religiosa y la secularización de la sociedad colombiana?.

WILLIAM MAURICIO BELTRÁN

Del monopolio católico a la explosión pentecostal  
Pluralización religiosa, secularización y cambio social en Colombia

Lecturas  
CES



9

789587

614657



Lecturas CES

## Del monopolio católico a la explosión pentecostal

### Pluralización religiosa, secularización y cambio social en Colombia

WILLIAM MAURICIO BELTRÁN



## Centro de Estudios Sociales

Desde 1985 el Centro de Estudios Sociales (CES) de la Universidad Nacional de Colombia se dedica a impulsar el desarrollo de perspectivas inter y transdisciplinarias de reflexión e investigación en ciencias sociales. Las actividades de docencia, extensión e investigación que se desarrollan en el CES responden al reto de enfrentar la diversidad social de la nación desde diferentes ópticas que permitan afianzar el vínculo entre la academia y las entidades tomadoras de decisiones. Como resultado del trabajo de sus integrantes, el CES cuenta con una extensa producción bibliográfica reconocida nacional e internacionalmente.

## William Mauricio Beltrán

William Mauricio Beltrán es sociólogo y máster en Sociología de la Universidad Nacional de Colombia y doctor en Estudios sobre América Latina de la Universidad París III Sorbonne Nouvelle. Actualmente se desempeña como profesor asociado del Departamento de Sociología de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá, y como investigador del Centro de Estudios Sociales (CES) de la misma Universidad. Entre las diversas problemáticas que han copado su interés se destacan la pluralización religiosa y su impacto en los campos cultural y político, los procesos de secularización y laicidad y la emergencia de nuevas identidades y creencias. Ha publicado diversos libros y artículos sobre estos temas.

# **Del monopolio católico a la explosión pentecostal**

**Pluralización religiosa, secularización y cambio social  
en Colombia**



# Del monopolio católico a la explosión pentecostal

Pluralización religiosa, secularización y cambio social  
en Colombia

WILLIAM MAURICIO BELTRÁN



UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

SEDE BOGOTÁ

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS  
CENTRO DE ESTUDIOS SOCIALES - CES

**MAESTRÍA EN SOCIOLOGÍA**



Catalogación en la publicación Universidad Nacional de Colombia

Beltrán Cely, William Mauricio, 1973-  
Del monopolio católico a la explosión pentecostal : pluralización religiosa, secularización y cambio social en Colombia / William Mauricio Beltrán. – Bogotá :  
Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Centro de Estudios Sociales (CES). Maestría en Sociología, 2013  
502 p. – (Lecturas CES)  
Incluye referencias bibliográficas

ISBN : 978-958-761-465-7

1. Pluralismo religioso – Colombia 2. Sociología de la religión 3. Secularización 4. Movimientos religiosos – Colombia 5. Iglesia Católica 6. Iglesia Pentecostal I. Tit. II. Serie

CDD-21 306.6 / 2013

# Del monopolio católico a la explosión pentecostal

## Pluralización religiosa, secularización y cambio social en Colombia

Lecturas CES

© 2013, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales (CES), Maestría en Sociología

© 2013, William Mauricio Beltrán  
Primera edición. Bogotá, Colombia  
ISBN: 978-958-761-465-7

### Comité editorial

*Sergio Bolaños Cuéllar*, decano  
*Jorge Rojas Otálora*, vicedecano académico  
*Amparo Fajardo*, vicedecana de investigación  
*Jorge Aurelio Díaz*, profesor especial  
*Patricia Simonson*, profesora asociada  
*Yuri Jack Gómez*, director del CES

### Preparación editorial

Facultad de Ciencias Humanas

### Centro de Estudios Sociales (CES)

cesed\_bog@unal.edu.co  
*Yuri Jack Gómez*, director  
*Juliana González Villamizar*, coordinadora editorial  
*Oscar Oswaldo Torres*, corrector de estilo  
*Julián Hernández* - *Taller de Diseño*, diseño de colección y diagramación

*Manifestación evangélica en defensa de la familia como núcleo de la sociedad, Plaza de Bolívar (Bogotá), octubre de 2012. Foto: William Delgado Gil, Periódico Valores Cristianos.*, imagen de portada  
*Xpress Estudio Gráfico y Digital S.A.*, impresión

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio sin el permiso previo por escrito de los titulares de los derechos correspondientes.

## 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

Cehil	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
GPI	Corte Penal Internacional
CRIC	Consejo Regional Indígena del Cauca
CTC	Confederación de Trabajadores de Colombia
DANE	Departamento Administrativo Nacional de Estadística
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
EEUU	Estados Unidos de América
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 Études 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, gais, 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 Suramérica
MMM	Movimiento Misionero Mundial
MNT	Misión Nuevas Tribus
MRC	Movimientos Religiosos Contemporáneos
MUC	Movimiento Unión Cristiana
NMR	Nuevos Movimientos Religiosos
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	Unión de Ministros Evangélicos de Ciudad Bolívar
USO	Unión Sindical Obrera
UTC	Unión de Trabajadores de Colombia

# Tabla de contenido

Agradecimientos	11
Prólogo	13
JEAN-PIERRE BASTIAN	
Introducción	17
Capítulos	
1. Sociogénesis del proceso de pluralización religiosa	31
2. Lógicas de la pluralización del campo religioso colombiano	91
3. Pluralización religiosa y lógicas de mercado	223
4. Pluralización religiosa y política electoral	293
Conclusiones generales	371
Bibliografía	387

Anexos	437
Índice de tablas	473
Índice de figuras	475
Índice onomástico	479
Índice temático	491



## Agradecimientos

**A**l profesor Jean-Pierre Bastian por su compromiso como director de la tesis que sirvió de base a la presente obra, 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. 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 óptimas condiciones. A la Escuela de Política y Relaciones Internacionales de la Universidad Sergio Arboleda por financiar la investigación cuantitativa.



## Prólogo

**F**ruto de una tesis doctoral que tuve el honor de dirigir en la Universidad París III (Sorbonne Nouvelle), que fue sostenida de manera brillante en enero de 2012,<sup>1</sup> esta obra abre una brecha en los estudios socio-religiosos colombianos y latinoamericanos. Por primera vez se dispone de un análisis socio-histórico del proceso de pluralización religiosa y de sus efectos sociales y políticos a escala nacional. Hasta ahora existían solo algunas monografías en relación con movimientos religiosos específicos en un entorno nacional o regional, algunos estudios regionales sobre la diversificación religiosa y, por supuesto, unos acercamientos generales ya clásicos en torno a la expansión protestante en América Latina.

Apoyándose en problemáticas y discusiones sociológicas más actuales, esta obra analiza el proceso de pluralización religiosa tomando en cuenta el conjunto de los actores religiosos colombianos: tanto la Iglesia católica como los nuevos movimientos religiosos, entre los cuales predominan los pentecostalismos.

---

<sup>1</sup> William Mauricio Beltrán Cely, *«Pluralisation religieuse et changement social en Colombie»*, tesis de doctorado en Études sociales et latino-américaines, Escuela doctoral 122, Europa Latina - América Latina, Université Paris III, Sorbonne Nouvelle. Esta tesis fue elaborada bajo la dirección del profesor Jean-Pierre Bastian y fue defendida el 17 de enero de 2012 frente a un jurado integrado por los profesores Jean-Pierre Bastian (IHEAL-París III), Véronique Boyer (EHESS), Olivier Compagnon (IHEAL-París III) y Rodolfo de Roux (Université de Toulouse); obtuvo la mención «muy honorífica» (*très honorable*) por unanimidad del jurado.

En primer lugar, el autor reconstruye el lento proceso histórico de secularización inacabada que caracteriza a la sociedad colombiana del siglo xx. Logra atinadamente establecer el lazo intrínseco entre catolicismo, sociedad y cultura; la resistencia católica a la secularización y el paulatino intento de deconstrucción del nacional-catolicismo por la expansión progresiva de movimientos religiosos exógenos, hasta llegar a la explosión pentecostal de los años ochenta.

Lejos de ser meramente descriptiva, la obra se funda en la apropiación de un método sociológico rigurosamente trabajado. Asimismo, domina la literatura sociológica contemporánea en torno a las problemáticas de la secularización, a las dinámicas del campo religioso y a los análisis en términos de mercado de bienes simbólicos. De igual manera, asimila los estudios y las monografías sobre el campo religioso latinoamericano y colombiano, para así enriquecer la problemática. Estos elementos teóricos y metodológicos le permiten al autor descentrar la mirada, construir su objeto de investigación e interrogar el tipo de modernidad que tiene lugar en Colombia. Asimismo, le permiten observar las relaciones de fuerza que se tejen y que involucran tanto al actor hegemónico católico como a los agentes recién llegados al campo religioso.

Además, a través de una amplia encuesta cuantitativa a escala nacional, sumada a datos provenientes de la observación participante y a entrevistas cualitativas, el autor pone a la luz las lógicas de diferenciación y de competencia de los actores religiosos y la manera como estos implementan estrategias de *marketing*. Del mismo modo, la encuesta cuantitativa realizada en cuatro contextos urbanos específicos ofrece los primeros datos confiables sobre la diversificación religiosa en Colombia y, en particular, sobre las tasas de crecimiento de los movimientos religiosos evangélico-pentecostales que alcanzan hoy cerca del 20% de la población. Hasta ahora se suponía que Colombia era uno de los países de América Latina que habían resistido mejor al proceso de pluralización religiosa y que se había conservado sólidamente católico. Uno de los méritos de la investigación es constatar que, por el contrario, Colombia ha alcanzado un cambio religioso comparable al de países como Brasil o Guatemala, que tienen las más altas tasas de no católicos en América Latina.

Este proceso de diferenciación religiosa ha obligado a todas las organizaciones a copiar las propuestas rituales y simbólicas más exitosas. Esto se observa, en particular, en los movimientos pentecostales que intentan así quebrar el monopolio histórico católico. Pero la Iglesia católica, por su lado, no se mantiene pasiva e intenta adaptarse a las nuevas condiciones en un régimen de mercado y de competencia generalizada entre los actores religiosos. A la vez, la obra muestra claramente la adaptación de los nuevos movimientos religiosos a las formas costumbristas de la expresión religiosa. Esto transforma movimientos religiosos exógenos en sus inicios, en verdaderas empresas religiosas nacionales con las cuales los clientes/fieles se identifican. Hablar de clientes es utilizar una terminología que se encuentra, sin duda, en afinidad electiva con la cultura sociopolítica del patrón, del patronazgo y de la subordinación corporativa, que tienen como meta la defensa colectiva de intereses que no se desenvuelven solo en el seno del campo religioso, sino que lo desbordan, impactando también el campo político y los demás campos sociales.

Al respecto, otro mérito de la obra es analizar con nitidez la articulación de las organizaciones religiosas minoritarias con el liderazgo de determinadas familias y sus redes políticas. Estas familias controlan e intentan estructurar partidos políticos confesionales, para así lanzar con éxito candidatos a las elecciones regionales y legislativas. Aun más, este tipo de movilización facilita también negociaciones de tipo corporativo con el Estado. Así, se entiende que la meta última de estas estrategias es el desbordamiento de lo religioso en el campo político. Lo que se busca fundamentalmente es desplazar a la Iglesia católica de su relación exclusiva y privilegiada con el Estado, beneficiando a los nuevos actores religiosos que se ubican en la disidencia en el plano religioso, y en la negociación corporativa en el plano político, con la meta de defender sus privilegios y prebendas.

Con todo, el aporte fundamental consiste en ofrecer una lectura sociológica de las lógicas de competencia religiosa y de sus implicaciones políticas y sociales. En la literatura sociológica latinoamericana no existía hasta la fecha una investigación como esta, que aborda el proceso de pluralización en su conjunto y en la totalidad de un espacio nacional. Desde ahora, gracias al meritorio trabajo del profesor Beltrán, nuevas perspectivas comparadas

podrán llevarse a cabo, y la idea de una secularización paradójica, relativa o parcial, podrá discutirse y probarse como hipótesis de trabajo. Desde este punto de vista, la obra contribuye de manera magistral a la comprensión del cambio religioso latinoamericano en curso y al análisis de la evolución específica de las relaciones de Colombia, y más ampliamente de América Latina, con la Modernidad.

**JEAN-PIERRE BASTIAN**  
Universidad de Estrasburgo  
Instituto de Altos Estudios de América Latina (IHEAL), París III.  
Marzo de 2012

## 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. Este sigue siendo, por lo general, el edificio más alto del paisaje y su torre está coronada por una cruz y un campanario, 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, ser católico y regir su vida por las orientaciones de la Iglesia católica significaba para cualquier colombiano 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 (Poulat, 1977: 112). Por lo tanto, la cultura católica constituía una «realidad social» incuestionable y fuertemente estructurada.<sup>1</sup>

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

---

<sup>1</sup> Para profundizar acerca del concepto de la «realidad socialmente construida» véase Berger y Luckmann (1968).



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 a 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— representan, 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 el Estado es notoria, 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 solo 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).

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»,<sup>2</sup> ni ignorar el auge reciente de prácticas religiosas neoindígenas en la región andina (Galinier y Molinié, 2006)— se destacan por su crecimiento y expansión las organizaciones religiosas que se ubican bajo el rótulo de

---

2 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, 1990: 17).

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.<sup>3</sup>

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 la investigación: ¿qué causas impulsaron el proceso de pluralización religiosa y qué factores —políticos, económicos, demográficos, culturales— están asociados con este proceso? ¿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?

## 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 sesenta.

Algunas investigaciones sobre el cambio religioso en América Latina han sido ampliamente discutidas y constituyen referencias obligatorias

---

3 La teoría de los campos de Bourdieu se ubica en el marco de una «sociología de la dominación» o de la «violencia simbólica». 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 relaciona 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. El campo religioso puede definirse 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» (Bourdieu, 1971).

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).<sup>4</sup>

La mayoría de los estudios que se ocupan de la relación entre religión y cambio social en Colombia son de tipo histórico y se refieren prioritariamente a la Iglesia católica. Aunque en razón de su cantidad es difícil hacer un inventario exhaustivo, se destacan algunas obras que permiten observar en su dimensión diacrónica 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.<sup>5</sup> 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. 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.<sup>6</sup>

Así, buena parte de las obras que se ocupan del proceso de pluralización religiosa en Colombia son de tipo apologético y algunas de ellas han sido escritas por sacerdotes católicos.<sup>7</sup> Estas 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. Estas publicaciones proponen, por lo general, estrategias para frenar el avance de los NMR en el país.

La pluralización religiosa de la sociedad colombiana no ha sido un objeto prioritario de estudio para los académicos liberales ni los de izquierda. Este desinterés puede explicarse, en alguna medida, por el marcado

---

4 Para ampliar esta revisión bibliográfica véase Beltrán (2010b).

5 Se destacan, entre otras, las investigaciones de Abel (1987), González (1981, 1991, 1995, 1997), De Roux (1981, 1983, 2001), Bidegain (1985, 2004), Moreno (1992, 2004, 2007, 2009a), Arias (2002, 2009), Cifuentes y Florián (2004), Figueroa y Tuta (2005), Cortés (1988, 1996), Rodríguez (1996, 2004), Arango (2005) y Arboleda (2005, 2006).

6 Entre estas encontramos a Clark (1946), Ordóñez (1956), Goff (1966), Evaul (1963), Bucana (1995), Restan Padilla (1995), Bartel (2000), Hamblin (2003), Hernández y Forero (2005).

7 Entre las publicaciones sobre el cambio religioso escritas por sacerdotes se destacan Ospina (1955), Pacheco (1950), Restrepo Uribe y Álvarez (1943).

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 marxista 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, que 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.<sup>8</sup> Paradójicamente, la teoría de la conspiración no solo ha gozado del apoyo de académicos de izquierda, sino también del respaldo del clero católico que, como ya se señaló, 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 para explicar el crecimiento del pentecostalismo que se hizo visible en toda América Latina desde mediados del siglo xx, aun antes del Concilio Vaticano II y de la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano que se realizó 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 Centroamérica, ni el predominante discurso anticomunista de los pastores evangélicos y pentecostales, anticomunismo que 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

---

8 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 sí» (Stoll, 1993: 387-388).

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.

Si bien ya en los años sesenta vieron la luz investigaciones que desde las ciencias abordan el cambio religioso en Colombia,<sup>9</sup> solo hasta los años noventa 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 la mayoría de investigaciones que con rigurosidad académica se han ocupado del tema, las cuales han estado influenciadas, en mayor o menor medida, por estudios previos realizados en otros países de la región latinoamericana.

Las investigaciones que se han ocupado de los nuevos movimientos religiosos en Colombia abordan una amplia variedad de problemas,<sup>10</sup> que van desde las relaciones de género en el seno de las congregaciones evangélicas<sup>11</sup> hasta los partidos políticos confesionales de base pentecostal.<sup>12</sup> Si bien la mayoría de estos trabajos tienen vacíos de información o incluso problemas metodológicos, es posible encontrar en ellos aportes para la comprensión de la pluralización religiosa como un fenómeno general de la sociedad colombiana.

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

---

9 Entre las investigaciones pioneras sobre el cambio religioso en Colombia se destacan las obras de Haddox (1965), Butler Flora (1970, 1973, 1976), Dailey (1971), Rappaport (1984) y Pereira Souza (1989).

10 Véase, por ejemplo, Pereira Souza (1994, 1996), Ríos (2002), Adarve (2004), Ferro (2004), Beltrán (2006), Bidegain y Demera (2005), Cabrera (2007), Moreno (2009b). Para una descripción más detallada del estado reciente de la investigación sobre el cambio religioso en Colombia véase Beltrán (2010b).

11 Sobre la relación entre cambio religioso y género sobresalen los trabajos de Butler Flora (1975), Bartel (2000), Brusco (1986, 1993, 1995) y Cuervo (2010).

12 Sobre la relación entre pluralización religiosa y política se destacan las investigaciones de Helmsdorf (1996), Cepeda Van Houten (2007b) y Reyes (2010a, b y c).

alguna región, ciudad o etnia del país. Además, la mayoría de estas investigaciones 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 merece en tanto variable del cambio social que está viviendo la sociedad colombiana. La presente obra 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 el cultural y el político.

## Hipótesis de trabajo

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.

Esta obra acoge el paradigma de la secularización que propone Tschannen. Según este autor, la secularización consta de tres componentes fundamentales: 1) la diferenciación, 2) la racionalización y 3) la mundanización. 1) La diferenciación es el proceso mediante el cual cada una de las esferas institucionales —Iglesia, Estado, educación, economía, etc.— se separa y autonomiza, adoptando una función particular en el seno de una sociedad. La diferenciación constituye el requisito fundamental de todo proceso de secularización. 2) La racionalización se relaciona con los procesos de desencantamiento y burocratización del mundo. Según Weber, en la medida en que las sociedades modernas se organizan alrededor de la razón instrumental —acción racional con arreglo a fines—, se alejan de la magia. La racionalización implica la generalización de valores como la eficacia, la eficiencia y la productividad. 3) La mundanización es «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» (Tschannen, 1992: 67, 69, 129, 281).<sup>13</sup> Como veremos, la secularización de la sociedad colombiana se caracteriza por una racionalización y una mundanización aún endeble.

---

13 Para ampliar esta definición y este análisis véase Beltrán (2009b).

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 nuevos movimientos religiosos 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 obra 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 minorías—, así como el predominio de la racionalidad instrumental —racionalización— y el fortalecimiento de la democracia. Todas estas cualidades son aún precarias en la sociedad colombiana, la cual ha vivido una modernización excluyente, en el marco de una Modernidad débil.<sup>14</sup>

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 nuevos movimientos religiosos en cabeza de actores religiosos de tipo carismático. Entre los nuevos movimientos religiosos 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 nuevos movimientos religiosos 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 solo compite con los NMR, sino también con nuevas ofertas seculares

---

14 Véase por ejemplo Jaramillo, R. (1998a y 1998b).



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 nuevos movimientos religiosos 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 nuevos movimientos religiosos 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 hipótesis explica el éxito del movimiento pentecostal en tanto movimiento afín al catolicismo popular. Explica, asimismo, por qué los nuevos movimientos religiosos 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, lo que permitió 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 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 y a modificar las relaciones de poder entre Iglesia y Estado, ya que los nuevos movimientos religiosos han logrado desmonopolizar los privilegios que el Estado otorgaba de forma exclusiva a la Iglesia católica.

Por último, como afirma Martín (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.

## **Metodología**

Frente al complejo y amplio problema de investigación, fue necesario definir algunos límites que lo hicieran alcanzable. Como ya se señaló, este trabajo tiene como objetivo comprender el proceso de pluralización religiosa que vive actualmente la sociedad colombiana. Para este propósito, los esfuerzos se concentraron en observar las dinámicas de los nuevos movimientos religiosos y, particularmente, del movimiento pentecostal. 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— y a observar la reacción de la Iglesia católica frente a la expansión del mismo.

Esta investigación busca, además, mantener una mirada amplia de los campos sociales; especialmente, se detiene en 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 estudiar la relación del campo religioso con el campo político y con el espacio de las clases sociales.

Por otro lado, es imposible presentar una descripción detallada de la actualidad religiosa en cada región del país, 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, y con la intención de tener una idea de la dimensión del fenómeno de pluralización religiosa, se realizó una encuesta cuantitativa, con la colaboración de Bibiana Ortega y Raúl

Aramendi y con la financiación del Grupo de Estudios Sociales de la Religión de la Universidad Nacional de Colombia (Bogotá) y de la Escuela de Política y Relaciones Internacionales de la Universidad Sergio Arboleda.

Esta encuesta exploró las tendencias actuales de la pluralización religiosa en Colombia, y su relación con las variables demográficas y con las preferencias políticas de la población. Se aplicó por vía telefónica entre los meses de mayo y agosto de 2010 a una muestra aleatoria de 3.853 hombres y mujeres mayores de 18 años, de todos los estratos socioeconómicos y niveles educativos, 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. En la medida en que ya existe un importante número de investigaciones cualitativas que documentan el proceso de pluralización religiosa en estas ciudades y en las regiones de Urabá y el Magdalena Medio, esta muestra de ciudades y municipios se seleccionó con el objetivo de complementar la información cualitativa con información cuantitativa. Además de las principales ciudades, se escogieron algunas ciudades y regiones que han sido especialmente golpeadas por el conflicto armado interno, como es el caso del Urabá y Barrancabermeja, con el objetivo de buscar una posible relación entre ambos fenómenos —el de la pluralización religiosa y el del conflicto armado interno—. También se incluyó en la muestra a la ciudad de Maicao, teniendo en cuenta la importancia que en ella alcanzan el factor étnico —principalmente wayúu— y las dinámicas migratorias. Es necesario aclarar que los resultados de la encuesta no se pueden generalizar a todo el país. En términos generales, la encuesta describe la pluralización religiosa de la Colombia urbana y, principalmente, las tendencias que se observan en las grandes ciudades. En términos específicos, las conclusiones solo se pueden generalizar para cada una de las ciudades y regiones donde fue aplicada. En cada caso —ciudad o región— el margen de error se estima en 2,9% para fenómenos de ocurrencia superior al 50%, y el nivel de confianza es del 95%.<sup>15</sup>

Se realizaron, además, 46 entrevistas a miembros y líderes de diversas organizaciones religiosas, por medio de las cuales se indagaron, entre

---

15 Para consultar el número de encuestas por ciudad y ampliar los detalles véase el anexo 9: Ficha técnica y descriptores de la encuesta.

otros, 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) 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 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. Por otro lado, los datos estadísticos sobre el número de fieles de cada organización religiosa revisten problemas de exactitud, ya que la mayoría de las nuevas organizaciones religiosas no mantienen registros cuantitativos de sus miembros, y las que los tienen se muestran renuentes a compartir sus informes estadísticos. Además, las organizaciones religiosas tienden a inflar o disminuir el número de sus fieles de acuerdo con 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 uno, 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.<sup>16</sup> Para este propósito se basa en fuentes de segunda mano, y no tiene como objetivo aportar datos históricos novedosos. Su finalidad principal es introducir al lector no experto en las principales dinámicas y luchas que han caracterizado el campo religioso colombiano.

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

---

16 Acerca de la sociología comprensiva véase Weber (2001).

—como sermones y homilías—; 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 febrero de 2012 se hizo un seguimiento sistemático de las noticias relacionadas con el tema, con base en la revisión de los periódicos de mayor circulación del país: los diarios *El Tiempo* y *El Espectador* y la revista *Semana*.<sup>17</sup>

## Esquema general de la obra

La exposición se estructura alrededor de cuatro capítulos principales. El primero observa desde una perspectiva socio-histórica el proceso de pluralización religiosa en Colombia, para lo cual 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 ponerla 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. 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: los sectores urbanos, los sectores rurales y las comunidades indígenas.

---

17 Las páginas web de cada uno de estos periódicos son: <[www.eltiempo.com](http://www.eltiempo.com)>; <[www.elspectador.com](http://www.elspectador.com)>; <[www.semana.com/Home](http://www.semana.com/Home)> (13 de febrero de 2012).

El tercer capítulo analiza el proceso de pluralización religiosa desde la perspectiva de la teoría del mercado. Se concentra en las dinámicas que han permitido la expansión del movimiento pentecostal. Describe las estrategias de las organizaciones 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 nuevos movimientos religiosos.

El capítulo cuarto explora las implicaciones de la pluralización religiosa en el campo político colombiano. Se ocupa de las trayectorias de los movimientos políticos confesionales de base pentecostal que empezaron a consolidarse a finales de los años ochenta. 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.

## Sociogénesis 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 (1948-1958). Si bien desde principios del siglo xx 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 periodo de aceleradas transformaciones endógenas y exógenas, en un proceso que acarreó 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, lo que abrió las puertas a la multiplicación de ofertas religiosas en el escenario nacional.



## 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» (Gruzinski, 1988). El catolicismo, si bien encontró diversas resistencias en la población indígena latinoamericana, logró imponerse gracias a su capacidad sincrética (Bastian, 1997b: 9; Plata, 2004a: 182).

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 (Huaco Palomino, 2009: 99). 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 estableció, por lo tanto, como parte del aparato del Estado. Y las jerarquías eclesiásticas gozaron del poder y de los privilegios propios de las clases dominantes (Blancarte, 2009: 21).

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, que ejercían a través de la confesión y la predicación, prácticas que tenían un amplio impacto en una población casi completamente analfabeta (González, 1997: 124-125). Además, la labor educativa y la asistencia social fueron encomendadas por la Corona a la Iglesia católica. Todos estos constituyeron factores que le permitieron al catolicismo consolidarse como el referente identitario más importante en un país fragmentado por sus características geográficas y que albergaba en su seno una gran diversidad cultural. Estos elementos permiten comprender, además, por

qué la Iglesia católica se erigió como la institución de mayor solidez y legitimidad durante la Colonia.

La Iglesia católica se esforzó por activar mecanismos que le permitieran perpetuar su monopolio religioso y cultural. Acudió repetidamente al uso de la represión, tanto simbólica como física, con el fin de estigmatizar o erradicar a cualquier agente que pudiera 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.<sup>1</sup>

## 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; así se perpetuó el vínculo entre los poderes civiles y eclesiásticos (Arango y Arboleda, 2005: 90).

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 solo por medio de la Iglesia católica era posible mantener algún grado de cohesión social y de gobernabilidad en una nación fragmentada regional y culturalmente (ver, entre otros, Plata, 2004a: 184-185). 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.

1 Sobre la Inquisición en Colombia véanse, entre otros: Medina (1889) y Splendiani (1996).

A nivel internacional, la Iglesia católica tuvo que enfrentar los desafíos de la expansión de las ideas de la Ilustración 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 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.<sup>2</sup>

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 papa 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. Veremos que estas ideas se tradujeron en iniciativas para retornar a las «instituciones cristianas» como única solución viable a los problemas desencadenados por la Modernidad (González, 1997: 123-126, 169-170, 372-373).

## **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

---

2 Para ampliar acerca del proceso de romanización en Colombia véase Plata (2004b y 2005).

población. En este sentido, el liberalismo se definió en oposición al orden tradicional heredado de la Colonia (Cortés, 2008: 1-4). Estas reformas trajeron consigo la confrontación del Partido Liberal con el clero y con los sectores conservadores de la sociedad. La confrontación se extendió a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX y tuvo repercusiones hasta La Violencia, a 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 periodo 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 (Arango y Arboleda, 2005: 88).

### **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 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 nombramiento 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 (González, 1997: 150-153; Horgan, 1977: 94-104).

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» (Arango y Arboleda, 2005: 142). La reforma educativa liberal fue denunciada por los clérigos como un atentado a los valores católicos de la sociedad colombiana. Por consiguiente, en este, 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»— se recuerda 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 (Arboleda, 2002: 43).

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 (Colmenares, 1997: 33, 85-86). Las luchas que enfrentaron a la Iglesia católica con el 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:

interpretaron los ataques de los clérigos nacionales como parte de un «complot universal» en contra del liberalismo, orquestado por «romanistas y ultramontanos» (González, 1997: 377-378).

### **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 (Restrepo Uribe, 1943: 16-18). A medida que 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 (Bastian, 1994a). Se destaca, además, el apoyo brindado por un grupo de sacerdotes católicos a la presencia de las sociedades bíblicas en el país (Bushnell, 1966: 236; Bucana, 1995: 39),<sup>3</sup> 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 (Moreno, 2004: 425).

Los liberales invitaron a los primeros misioneros protestantes al país para que atendieran a los protestantes extranjeros, 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 fue aceptada solo 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

3 Entre los sacerdotes liberales de la época, Plata enumera los siguientes «... Juan Fernández Sotomayor, Juan Nepomuceno Azuero, Juan de la Cruz Gómez, Andrés Rosillo y Meruela, José A. Chavarrieta, Nicolás Cuervo, etc. Todos ellos pertenecieron en algún momento de su vida a la masonería, principalmente en las décadas de 1810, 1820 y 1830» (Plata, 2004a: 185).

se inauguró la primera congregación presbiteriana en Bogotá. En 1888 los presbiterianos se establecieron en Barranquilla y en 1892, en Medellín (Restrepo Uribe, 1943: 26). El general Mosquera les 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 (Ordóñez, 1956: 40). 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 (Bastian, 1994a).

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 (Bushnell, 1966: 239-240; Plata, 2004a: 191). Carnicelli presenta una larga lista de presidentes de la República que eran miembros de logias masónicas. Entre estos 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).<sup>4</sup> Además, los fundadores de los periódicos liberales *El Neogranadino* (1848 y 1853) y *El Tiempo* (1855)<sup>5</sup> 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 las 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

---

4 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, 1975, citado por Rodríguez, 2004: 288-289, 294).

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



Atlántica, como Cartagena, los masones eran mayoritariamente conservadores (Carnicelli, 1975, citado por Rodríguez, 2004: 288-289, 294).

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 (Rodríguez, 2004: 318-319). Según Loaiza Cano, si bien esta cooperación existió, fue tímida si se la compara con procesos similares en otros contextos latinoamericanos (Loaiza Cano, 2006: 200-204). Tanto las congregaciones protestantes como las logias francmasónicas 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, ya que 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 Manuel Murillo Toro y Salvador Camacho Roldán. En este sentido, parece válida para Colombia la tesis de Bastian, según la cual las minorías protestantes y francmasónicas hicieron parte del frente anticatólico que apoyó el proceso de laicización en América Latina (Bastian, 1989: 52-54; Rodríguez, 2004: 302-303).

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. 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 prestigio como centros educativos no católicos.



Según Rodríguez, esta iniciativa fue posible solamente 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 estos 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. Entonces, 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 (Rodríguez, 1996 y 2004: 306-313).

Con respecto a la presencia en Colombia de otras minorías religiosas, solo 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; únicamente 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, la mayoría de los ritos musulmanes tenían lugar en espacios privados. Solo ocasionalmente los musulmanes se reunían para orar. Al igual que los árabes cristianos, la minoría musulmana se dedicó sobre todo al comercio, introduciendo, al respecto, la modalidad de las ventas a crédito en el país (Castellanos, 2009: 5-7).

## 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. 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.

1. Las reformas liberales tuvieron un carácter prematuro, en el contexto de una sociedad católica y rural en la cual el catolicismo constituía una realidad social incuestionable que estructuraba el sentido común y la realidad cotidiana.<sup>6</sup> 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 (Arias, 2002: 22-23). Además, las reformas liberales no lograron estimular la migración extranjera, de tal manera que las minorías religiosas siguieron siendo muy pequeñas en términos demográficos (Cortés, 2008: 20).
2. 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, sobre todo la excomunión. Un ejemplo, al respecto, es la decisión del destacado escritor y líder liberal José María

---

6 Para ampliar el concepto de «construcción social de la realidad» véase Berger y Luckmann (1968).

Samper de contraer nupcias por el rito católico, pese a las luchas de los liberales por la instauración del matrimonio civil (Colmenares, 1997: 50). 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 (Loaiza Cano, 2006: 143-158).

3. 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 (González, 1997: 381).

La respuesta de la Iglesia católica, en el contexto local y en el internacional, se puede comprender como parte de una estrategia que 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 (Poulat, 1977: 81-133). En Colombia el *Syllabus* fue acogido generosamente por el Partido Conservador. En palabras de Miguel Antonio Caro, este 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 (Arango y Arboleda, 2005: 124).

Caro observaba la sociedad colombiana como un campo de batalla donde los católicos conservadores se enfrentaban con los liberales que

«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 (Arias, 2002: 21).

La estrategia de la Iglesia católica para enfrentar la Modernidad se modificó bajo el papado de León XIII (1878-1903). Este, aunque también observó el avance de la Modernidad como una amenaza, no optó tanto por la confrontación, como 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 Poulat como «intransigencia integral», puesto que 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, Poulat, 1977: 109-133; González, 1997: 383-385).

Como expresión del cambio de actitud de las estrategias católicas — del integrismo al integralismo — se destaca la proliferación en Colombia de asociaciones católicas durante este periodo. 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» (Loaiza Cano, 2006: 37, la traducción es mía).

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 las mujeres en estas asociaciones, 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. La Iglesia católica acudió, además, al uso sistemático de la prensa, las publicaciones y los púlpitos, con el propósito de mantenerse competitiva en el «mercado de la opinión» y garantizar la reproducción de los valores católicos (Loaiza Cano, 2006: 243-253; Arango, 2005: 329-355).

## 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 social que desembocó en las guerras civiles del siglo XIX no podía explicarse exclusivamente a partir de razones políticas, sino que era producto, además, de un desajuste cultural. Por esta razón, argumentaron que solo salvaguardando las estructuras culturales tradicionales se podía garantizar el orden social (López de la Roche, 1988, citado por González, 1997: 388). Así, para los regeneradores, solo 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,<sup>7</sup> 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

---

7 Sobre la objetivación como parte del proceso de construcción social de la realidad véase Berger y Luckmann (1968).

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 (*La cuestión de las religiones acatólicas en Colombia*, 1956: 32). Por medio de esta Convención, 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 facilitarle los recursos que fueran necesarios para el desarrollo de esta misión (De Roux, 2001: 101). 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 (Cifuentes y Florián, 2004: 323).

Entre los múltiples privilegios de 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 contrvirtieran al catolicismo; 4) el compromiso 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 (De Roux, 1983: 34). 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 (Arias, 2002: 35).

## 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 (Abel, 1987: 83).

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, que 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 (Palacios y Safford, 2007: 462). 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» (Palacios y Safford, 2007: 462). Los gobiernos conservadores ordenaron el cierre de las logias francmasonas, que solo volvieron a funcionar con normalidad en 1910 (Carnicelli, 1975: 324, citado por Rodríguez, 2004: 289).

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 el haber permeado el imaginario nacional con la fórmula «el liberalismo es pecado» (Moreno, 1908, citado por Arias, 2009: 52-53). 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» (Carrasquilla, 1899: 202).

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 la medida en que 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 estas 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. A medida que la Iglesia católica colombiana se transformaba 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, antiprotestante, antisocialista y antimoderna (Arias, 2002: 59).

### **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) se recuerda 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. No obstante, los liberales fracasaron también en la empresa de recuperar el poder por la vía armada (Arias, 2002: 37-38).

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 (De Roux, 1983: 49-50; Bejarano, 1987: 173-207).

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 solo 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 permitía 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 (Hartlyn, 1993: 40-47; Arias, 2002: 79-80).

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 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 riberas 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 (Abel, 1987: 37; Palacios y Safford, 2007: 527-528). Como veremos, fue justamente en las regiones y sectores sociales en los que la presencia de la Iglesia católica era débil, donde prosperaron con mayor facilidad los nuevos movimientos religiosos.

### **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, que constituyeron espacios laborales mejor remunerados que el trabajo agrícola. Entre 1925 y 1930 se registró uno de los periodos de mayor crecimiento económico de la historia de Colombia, con un incremento del 5,2% en el producto interno bruto, 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 1929 había un número de fábricas seis veces superior al registrado en 1915, y entre 1930 y 1933 se crearon 842 nuevos establecimientos industriales (De Roux, 1983: 50-52; Bejarano, 1987: 173-207).

Con la naciente industrialización germinaron nuevos sectores sociales, especialmente un proletariado embrionario. Al mismo tiempo, se fortalecieron los comerciantes y —gracias a la tecnificación progresiva 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, lo que dio 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 veinte las ciudades albergaban la cuarta parte de la población nacional.

Los cambios económicos ampliaron la demanda de mano de obra, situación que estimuló 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 (Velásquez, 1989: 21).

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 oposición de los liberales, que prohibía las iniciativas que atacaran el derecho a la propiedad privada, que fomentaran la lucha de clases o que promovieran huelgas (Arias, 2002: 94-95). A esto se sumó el carácter tímido del movimiento obrero en un país que seguía siendo predominantemente católico y rural. Todos estos son factores que explican el pobre apoyo popular que tuvieron para la época las iniciativas políticas de izquierda (Arias, 2009: 60).

Por otro lado, prosperaron 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 prestigiosos seguían siendo los católicos, por lo cual incluso los liberales los preferían para educar a sus hijos (Arias, 2002: 96-109).

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. Esto permitió que la cultura católica se mantuviera protegida de

la influencia que podían representar las creencias de los extranjeros. La endogamia nacional no solo 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.<sup>8</sup>

En los años veinte 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, 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, en que 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 (González, 1997: 276-277; Arias, 2009: 57; Zapata, 1973: 124-129).

En conclusión, la génesis del proceso de modernización de la sociedad colombiana —impulsado por el desarrollo económico y la inserción del país en el mercado internacional— tuvo lugar en las primeras décadas del siglo xx. Sin embargo, como veremos, solo se perfeccionó en la segunda mitad del mismo siglo.

## 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

8 La «plausibilidad de los cosmos sagrados» hace referencia a los requisitos sociales que hacen posible el mantenimiento de un determinado sistema de creencias en el seno de una sociedad (Berger, 1971: 157-186).

eran 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 Extranjeras de Norteamérica (1912-1913), del Comité de Cooperación para América Latina (CCAL) y del Congreso Misionero Panprotestante de Panamá (1916).

El CCAL y el Congreso de Panamá no solo 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 estas 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. Además, animó a las misiones protestantes que ya hacían presencia en el terreno a no limitar sus esfuerzos por alcanzar las clases populares, y emprender la conversión de las élites políticas y de los indígenas (Piedra, 2001, vol. 1: 174-176; Damboriena, 1962, vol. 1: 22-23). Estos acuerdos constituyen factores explicativos de tipo exógeno del aumento de las agencias misioneras norteamericanas en territorio latinoamericano a partir de estas fechas (Bastian, 1994a: 150-160).

Solo 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 suroccidente del país con el objetivo de «evangelizar», primordialmente, a los sectores rurales, afros e indígenas (Moreno, 2009a: 144-158). 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 condenaban 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 fumar, bailar, participar en los juegos de azar y en cualquier actividad licenciosa o inmoral (Bastian, 1989: 13-14).

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,<sup>9</sup> por lo cual es calificada como «secta» tanto por católicos como por protestantes. Aunque no contó con el apoyo de los presbiterianos ni de las demás agencias protestantes, la Iglesia Adventista del Séptimo Día se expandió aceleradamente, de manera que constituyó el nuevo movimiento religioso de más rápido crecimiento en Colombia hasta mediados del siglo xx, cuando fue superado por el movimiento pentecostal.

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

Denominación	Año de ingreso	Lugar donde 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	Desconocido
Misión Presbiteriana Cumberland	1927	Cali
Convención Bautista Nacional	1929	Santa Marta y Ciénaga

Fuentes: Bucana (1995: 73), Restrepo Uribe (1943: 27-30), Ospina (1955: 16), Conferencia Episcopal de Colombia (2005: 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; se sumó así a los actores que intentaban debilitar el monopolio cultural católico y que anhelaban la autonomización del campo cultural respecto

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

de la tutela de la Iglesia católica. 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.

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 (Ospina, 1955: 43).

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 (Rodríguez, 2004: 316-318).

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 las cuales se destacan las revistas *La Atalaya* y *Despertad* (Ospina, 1955: 45). 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 (Ordóñez, 1956). En 1955 Ospina registró la presencia de más de 300 escuelas protestantes con cerca de 4.500 estudiantes (Ospina, 1955: 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— (Dirección General de Estadística, 1924, citado por De Roux, 1983: 36). El porcentaje de protestantes era extremadamente bajo, aun en el contexto latinoamericano (Damboriena, 1962, vol. 1: 16).

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 las empresas misioneras protestantes, que se tradujeron en escasos resultados, muy por debajo de las expectativas de las agencias misioneras (Rodríguez, 1996).

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 más de seis millones de habitantes (Bucana, 1995: 71). 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 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 (Clark, 1946: 80-81).



En la medida en que 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 (Bastian, 1994a). 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 (Rodríguez, 2004: 316; Archila, 1989: 222). Sin embargo, no existen elementos suficientes para afirmar que la presencia presbiteriana constituyó un factor importante en la modernización del país.

## **El periodo 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 Vázquez Cobo y el histórico Guillermo Valencia, sumada a las vacilaciones del nuevo arzobispo de Bogotá, monseñor Ismael Perdomo (1928-1950), quien inicialmente apoyó a Vázquez en contra de la decisión oficial del partido, acarrearón la división del clero y del Partido Conservador en las elecciones de 1930 (Palacios y Safford, 2007: 536). Esta situación favoreció el triunfo del candidato del Partido Liberal, Enrique Olaya Herrera, antiguo alumno y profesor del Colegio Americano de Bogotá, quien inauguró un periodo 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. Ambos partidos se disputaron el control del aparato burocrático que había estado en manos de los conservadores por casi medio siglo; estas pugnas se agudizaron cuando los liberales obtuvieron la mayoría en el Congreso en 1933. A medida que esto ocurría, las luchas se extendían a

las regiones y causaban 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. Sobresalieron por su activismo y beligerancia en contra de los gobiernos liberales el arzobispo de Medellín, Manuel Cayzedo, y el obispo de Santa Rosa de Osos, Miguel Ángel Builes (Abel, 1987: 304-305; Palacios, 1995: 131-142; Arias, 2002: 121-129; Cifuentes y Figueroa, 2004: 378-383).

### **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, que 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 —permitiéndole a este 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.

López Pumarejo promovió además 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.<sup>10</sup> Entre aquellas 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 Libre y la 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— (Palacios y Safford, 2007: 541). 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» y que cambiaba «la fisonomía de una Constitución netamente cristiana por la de una Constitución atea» (González, 1997: 287).

### **La expansión protestante durante el periodo liberal (1930-1946)**

Durante este periodo una nueva ola de misiones protestantes de Estados Unidos y de Canadá ingresó a Colombia, al mismo tiempo que se extendían las misiones ya establecidas (López Amaya, 2011).<sup>11</sup> Según

---

10 La autonomización implica la modificación del estado de las fuerzas entre la esfera religiosa y la esfera no religiosa —o secular—. 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. 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, la autonomización significa la pérdida relativa del poder de la Iglesia católica, que ve mermada su capacidad de usar los sistemas simbólicos con miras a reproducir su dominación religiosa (Tschannen, 1992: 64, 272, 287; Berger, 1967; Wilson, 1966: 58-59).

11 Véase anexo 1: Agencias misioneras protestantes que entraron al país entre 1930 y 1946.

la Confederación Evangélica de Colombia (Cedec), para 1937 había 15.455 protestantes en el país, que equivalen al 0,18% de la población (De Roux, 1983: 64-65).

Durante este periodo la Iglesia luterana comenzó labores en Boyacá (1936) y los metodistas wesleyanos en Antioquia (1942). Además, 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). Las misiones pentecostales prosperaron en regiones rurales como Sogamoso (Boyacá), Málaga (Santander) y Agua Clara (Casanare) y en las periferias urbanas de ciudades como Bucaramanga y Bogotá. Según López Amaya, la mayoría de las misiones evangélicas y pentecostales se ubicaron en la región cafetera, en departamentos como Antioquia, Caldas y Valle del Cauca, que contaban con un mayor desarrollo económico y una mejor infraestructura (López Amaya, 2011: 156, 188). Según Hamblin, 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 (Hamblin, 2003: 83-93).

Si bien los misioneros norteamericanos vieron la evangelización como una vía hacia la «civilización» de América Latina (López Amaya, 2011: 62), el carácter fundamentalista de las nuevas misiones evangélicas y pentecostales 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 situación favoreció la hibridación

religiosa,<sup>12</sup> puesto que les 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 (Damboriena, 1962, vol. 1: 79-91). 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; y 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. 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 «buen 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 (Damboriena, 1962, vol. 1: 26-27; Bastian, 1989: 14; Piedra, 2002, vol. 2: 9-10, 129-130).

El surgimiento de la radio como medio masivo de comunicación favoreció la pluralización religiosa en toda América Latina. En 1931 se instaló la primera radioestación evangélica en la región, la *Heralding Christ Jesus Blessings* (HCJB), 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 Barranquilla y por la Alianza Cristiana y Misionera en Cali (Damboriena, 1962, vol. 1: 48-51). En los años cuarenta el misionero Paul Epler de las Asambleas

---

12 La presente obra prefiere los términos «hibridez» 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. Véase García Canclini (1989).

de Dios inició un programa radial en la ciudad de Sogamoso (López Amaya, 2011: 158). 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 los que se atrevían a visitar los cultos no católicos.

Entre los factores endógenos asociados a la expansión protestante en este periodo (1930-1946) se destaca la actitud de los gobiernos liberales, que no impusieron ningún tipo de misiones protestantes (Abel, 2004: 10). Esta actitud de apertura religiosa se reflejó —como ya se ha señalado— 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 las esferas sociales —industria, mercado y educación, entre otras—. <sup>13</sup>

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 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 (Rodríguez, 1996; Echavarría, 2005: 217-246).

---

13 Según Tschannen, la diferenciación constituye el requisito fundamental de todo proceso de secularización (Tschannen, 1992: 333).

## 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 ya se mencionó, la intransigencia integral mantiene una visión holística del mundo alrededor del catolicismo y pretende que este 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 esta razón, la Iglesia católica 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, que incluyeron la organización de círculos obreros, sindicatos, emisoras y del sistema educativo católico (De Roux, 1983: 181-182).

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 (Arias, 2002: 47-49). 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 mil extranjeros en Colombia, incluyendo los que se establecían temporalmente—, fueron algunos de los factores que favorecieron el éxito de la estrategia integralista y el mantenimiento de una estructura social conservadora alrededor de la Iglesia católica (De Roux, 1983: 56).

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.

## La beligerancia antiliberal y antimoderna promocionada 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, 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 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 (Arias, 2002: 129; González, 1997: 288; Zapata, 1973: 150-151).

Durante este periodo se multiplicaron las publicaciones católicas que tenían como objetivo dar una amplia difusión a las ideas previamente expuestas. 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 (De Roux, 1983: 38-39).

## 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 con 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 (Cifuentes y Florián, 2004: 323-331; Bidegain, 1985: 97). 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 ASC tuvo como campo de acción todo el país, aunque se desplegó con más fuerza en el departamento de Antioquia (De Roux, 1983: 59-63; Arias, 2002: 174-179).

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, que tenía como objetivo «brindar instrucción religiosa económica y distracción honesta» a las mujeres que empezaban a emplearse como secretarías, dependientes y enfermeras (Cifuentes y Florián, 2004: 332-333).

### **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 ASC 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 (Arias, 2002: 186; Cifuentes y Florián, 2004: 342-355; González, 1997: 392).

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 a la izquierda atea, comenzó a distanciarse también de la extrema derecha, alejándose de los sectores del clero y del conservadurismo 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 (Cifuentes y Florián, 2004: 337; Bidegain, 1985: 101-108).

### El corporativismo católico

Según Gramsci, entre las características que definen el corporativismo confesional se encuentran:

1) La propiedad privada, especialmente la tierra, es un derecho natural, que no se puede violar [...]; 2) Los pobres deben conformarse con su suerte, ya que las distinciones de clase y la distribución de las riquezas son disposiciones de Dios [...]; 3) La limosna es un deber cristiano e implica la existencia de la pobreza; 4) La cuestión social es sobre todo moral y religiosa, no económica, y debe ser resuelta con la fe cristiana y con los dictámenes de la moralidad y el juicio de la religión (Gramsci, 1972, citado por Figueroa, 2005: 187).

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 estos sectores, 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 con 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 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 (González, 1997: 373-374).

Para los años cuarenta, frente a la debilidad del Estado en las regiones, y como reacción a la expansión de las ideas comunistas y a las reformas liberales, las ideas corporativistas se fortalecieron y encontraron acogida en los sectores más tradicionales de la sociedad, como el clero, el Partido Conservador y algunos gremios —por ejemplo la Asociación Nacional de Industriales (ANDI), la Federación Nacional de Comerciantes (Fenalco) y la Federación Nacional de Cafeteros (Fedecafé)—. El corporativismo se erigió 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 (Cifuentes y Figueroa, 2004: 386-387; Figueroa, 2005: 173).

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*, publicación donde presentó el corporativismo como «forma ideal de organización social» (Arias, 2002: 180-181; Figueroa y Tuta, 2005: 119-123). En 1951, en una serie de alocuciones radiales, Félix Restrepo precisó que el corporativismo era el camino ideal para lograr que «todas las fuerzas vivas del país [estuvieran] representadas en el Parlamento», y agregó: «El país no se compone de seres aislados; se compone de células vivas agrupadas en órganos sociales. Se compone de familias, de municipios, de organizaciones o gremios y profesionales» (Restrepo, 1951: 123-124, citado por Figueroa, 2005: 184).

Otro importante defensor del corporativismo fue Laureano Gómez, el más carismático de los líderes conservadores de la época, 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. Les reprochó a los gobiernos liberales su carácter «ateo, irreligioso, masón y comunista» y acusó al Partido Liberal de pretender 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 (Arias, 2002: 169-171; Henderson, 1985: 21-26).

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 (1952-1953) 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 (Figueroa y Tuta, 2005: 99-148). Las recomendaciones de la Comisión de Estudios Constitucionales y, en general, la intención de Gómez de instaurar un Estado corporativo generaron una polarización política que dividió al Partido Conservador. Por esta razón el proyecto de reforma constitucional finalmente no prosperó. Esta 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 (González, 1997: 297-298, 393).

### La campaña antiprotestante

La Iglesia católica vio la expansión protestante como una amenaza a su hegemonía en los campos cultural y religioso. 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 en 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 (Álvarez, 1944: 73-81). 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 (*La cuestión de las religiones acatólicas en Colombia*, 1956: 26). 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 estrategia imperialista norteamericana y de estar simultáneamente al servicio del comunismo (Abel, 1987: 195-196; Arias, 2002: 192).

La campaña antiprotestante fue liderada por los jesuitas. La *Revista Javeriana* fue durante los años cuarenta el medio para denunciar el avance protestante, advertir del peligro que este entrañaba para la unidad nacional y buscar caminos para frenarlo (Restrepo Uribe y Álvarez, 1943; Urrutia, 1945; Pacheco, 1950). 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 «campana 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 (Restrepo Uribe, 1943: 132-136).

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 pastoral colectiva redactada en la Conferencia. Esta advertía sobre la amenaza de la expansión protestante en una sociedad católica (De Roux, 1983: 69). 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 los que favorecieran la «propaganda herética» de los protestantes o sobre los que participasen en sus reuniones (Arboleda, 2002: 54).

En la medida en que la Iglesia católica administraba los ritos que definían el estado civil, mantenía los registros oficiales de los mismos — bautismos, matrimonios, defunciones— y 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 sesenta (Haddox, 1965: 155 y ss.).

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 (Abel, 2004: 11). Freston considera que, así como la identidad latinoamericana se construyó alrededor del catolicismo, la identidad del protestantismo latinoamericano se construyó en oposición al catolicismo (Freston, 2008: 13). Esto explica tanto el antiprotestantismo de los católicos como el anticatolicismo de los protestantes.

## La Violencia

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 (Arias, 2009: 64). Estas luchas desembocaron en la guerra civil conocida como la Violencia, cuyo inicio puede ubicarse en el Bogotazo: sangrienta revuelta social que estalló a raíz del asesinato del caudillo liberal Jorge Eliécer Gaitán el nueve de abril de 1948, fecha que representa un momento de quiebre en la historia nacional.

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 (González, 1997: 296; Cifuentes y Figueroa, 2004: 384-385). 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 (Arias, 2002: 223-224).

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 del siglo XIX. Esta actitud del clero exacerbó aún más el anticlericalismo de los liberales (Urán, 1972: 71; Uribe Celis, 1992: 157).

## La persecución religiosa

Durante este periodo (1948-1958) fueron numerosos 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 (Damboriena, 1962, vol. 1: 72).

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, aun apoyando la hipótesis según la cual la violencia contra los protestantes se debió a la militancia de estos en el Partido Liberal —como lo argumentaron los sacerdotes católicos de la época (Pacheco, 1950: 193-198)—, 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 (Bucana, 1995: 147-148; Guzmán, Fals Borda, Umaña Luna, 1988, vol. 1: 272-273).

Moreno, a partir de las obras de Goff (1966) y Libreros (1969), propone las siguientes conclusiones sobre los hechos.

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, mas 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 (Moreno, 2004: 437-438).

Durante este periodo, a pesar de la persecución religiosa que decían estar sufriendo y de 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 de 25.655 a 45.405 fieles (Damboriena, 1962, vol. 1: 16). En 1960 la Cedec ofreció una cifra más moderada de protestantes con un censo aproximado de 33.156 fieles (Vélez, 1980: 4, citado por Moreno, 2009a: 144-158). La diferencia entre las cifras de Damboriena y las de la Cedec puede radicar en la membresía de la Iglesia Adventista del Séptimo Día, que hasta hoy en Colombia no es reconocida como protestante. Según Damboriena, en 1957 la Iglesia adventista contaba con 15.875 fieles y 6.396 comunicantes. Constituía, por lo tanto, el nuevo movimiento religioso de más rápido crecimiento en el país (Damboriena, 1962, vol. 1: 129). 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 el mismo autor, en 1959 los Testigos de Jehová contaban con 2.217 comunicantes —predicadores que de puerta a puerta anuncian el mensaje y promocionan las publicaciones— (Damboriena, 1962, vol. 1: 76). Pese a su crecimiento,



las minorías religiosas no alcanzaban en su conjunto el 1% de la población (De Roux, 2001: 102).

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 (Bucana, 1995: 156). 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 nuevos movimientos religiosos. Por su parte, la Iglesia católica argumentó que la fragmentación protestante era evidencia del carácter «herético» de los nuevos movimientos religiosos.

Si bien desde 1943 los protestantes intentaron concertar iniciativas de unidad, solo la Violencia —y su impacto en términos de asesinatos de pastores y atentados contra la infraestructura protestante— permitió consolidar en 1950 una asociación protestante nacional: la Confederación Evangélica de Colombia (Cedec) (Moreno, 2004: 438). 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. 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.

### **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 este 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 (*La cuestión de las religiones acatólicas en Colombia*, 1956: 26).

Rojas Pinilla ratificó la Convención sobre Misiones entre la Santa Sede y la República de Colombia, por medio de la cual 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.<sup>14</sup> Como consecuencia, el gobierno prohibió a los pastores y a los misioneros no católicos desarrollar labores en estos territorios. En 1954 el gobierno nacional les ordenó a los gobernadores departamentales de estas regiones que hicieran cesar toda actividad religiosa no católica y que 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

14 «Las 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 Riohacha), 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 (Prefectura de Arauca), Labateca (Prefectura de Labateca), río Amazonas (Prefectura de Leticia), ríos Mira y Patía (Prefectura de Tumaco), San Andrés y Providencia (Prefectura de San Andrés y Providencia), Tierradentro (Prefectura de Tierradentro) y Vaupés (Prefectura de Mitú)». («Convención sobre Misiones entre la Santa Sede y la República de Colombia», en *La cuestión de las religiones acatólicas en Colombia*, 1956: 12-13).

misioneros foráneos (Bucana, 1995: 134). En la Circular 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» (*La cuestión de las religiones acatólicas en Colombia*, 1956: 50).

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 (Arboleda, 2002: 58).

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 que precipitó el fin de la dictadura y permitió la instauración del Frente Nacional (Arias, 2002: 212-214; Cifuentes y Figueroa, 2004: 391-396).

## **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 expresaron en un manifiesto firmado por un grupo de «notables liberales» y dirigido al cardenal Crisanto Luque. En este manifiesto los liberales se declaraban «hijos sumisos de la Iglesia» y se comprometían a poner fin a sus enfrentamientos con ella, lo que permitió el apoyo de los arzobispos metropolitanos al plebiscito que dio vía libre al acuerdo bipartidista del Frente Nacional (González, 1997: 395-396), por medio del cual los partidos Liberal y Conservador pactaron alternarse en el poder durante cuatro periodos 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 (González, 1997: 300-301). 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 (Wilde, 1980: 207-235).

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

Para los sectores inconformes y disidentes, la Iglesia católica ya no quedó 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 todos los ciudadanos. Desde esta perspectiva, la deserción de católicos hacia los nuevos movimientos religiosos puede interpretarse como una protesta simbólica contra un orden social excluyente, dominado por una élite política que goza del beneplácito de la Iglesia católica (Pereira Souza, 1996: 43-65). Por otro lado, las comunidades pentecostales, en tanto iniciativas laicas de autosatisfacción de las necesidades religiosas, pueden observarse como uno de los escasos espacios de autoorganización social de los sectores excluidos (Bastian, 2007b: 13). Por lo tanto, no es fortuita la simultaneidad de la crisis del bipartidismo político que inaugura el Frente Nacional —expresada, entre otras cosas, en la alta abstención 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. Como veremos, los logros de estas iniciativas quedaron objetivados, en alguna medida, en la Constitución de 1991.

### **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, había 33.156 protestantes en Colombia, que equivalían al 0,23% de la población total. Para 1969 esta cifra casi se había triplicado: 90.573 protestantes, que equivalían al 0,44% de la población (Vélez, 1980: 4, citado por Moreno, 2009a: 144-158). 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 (Damboriena, 1962, vol. 1: 71)—.<sup>15</sup> Según la Iglesia católica, a mediados de los años setenta había cerca de 120 mil protestantes (Arias, 2002: 323). Sin embargo, y pese a su crecimiento, la población protestante de Colombia seguía siendo de las más pequeñas de América Latina en términos porcentuales.

Por su parte, 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 mil parroquianos (González, 1997: 350).

¿Qué causas están asociadas al aumento en el ritmo de crecimiento de los nuevos movimientos religiosos en la segunda mitad del siglo xx? Diversos indicadores muestran que a partir de los años sesenta se aceleró la secularización y la modernización de la sociedad colombiana. Entre estos se destacan: 1) la explosión demográfica, 2) la urbanización, 3) la colonización de nuevas regiones por la población campesina, 4) la transformación cultural del espacio rural, 5) el desarrollo de los medios

---

15 Véase anexo 3: Listado de organizaciones que eran parte de la Cedec en 1963.

masivos de comunicación, 6) el ingreso en pleno de las mujeres al mercado de trabajo.

### **La explosión demográfica**

Colombia pasó de tener 4 millones de habitantes a comienzos del siglo xx a albergar cerca de 42 millones en 2000 —sin contar la población que emigró desde los años setenta, cuyo número se estimaba a finales de siglo entre 4 y 5 millones de personas—. El crecimiento demográfico se favoreció por una tendencia constante a la baja de la tasa de mortalidad, que pasó del 25% en 1938 al 7% en 1993 (Palacios y Safford, 2007: 553).

### **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 cerca 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 (Palacios y Safford, 2007: 556). La urbanización expuso a un amplio sector de la población —en general campesinos sin tierra, la mayoría de ellos analfabetos o con muy poca educación formal— a una situación de anomia generalizada, lo que favoreció la expansión de los nuevos movimientos religiosos, especialmente de las comunidades pentecostales, que ofrecieron a esta población mecanismos de adaptación e inserción al mundo urbano, igual que en las demás metrópolis latinoamericanas (Lalive d'Épinay, 1968: 47).

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 tanto, el sistema productivo no ha tenido la capacidad de absorber toda la mano de obra disponible, con exclusión de un sector creciente de la población, que hasta hoy se ve obligado a insertarse en la economía por medios informales (Parker, 1996: 80-90). Este proceso no solo ha favorecido el crecimiento de la informalidad económica, sino también el de la informalidad religiosa, en la medida en 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 organizaciones religiosas informales que funcionan con una precaria infraestructura material en los sectores marginales.

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, y la urbanización deterioró los mecanismos tradicionales de solidaridad, como la vecindad y el compadrazgo.

La urbanización y la explosión demográfica acarrearón, también, 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. Las nuevas escuelas, colegios y universidades 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 respecto 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.

### **La colonización de nuevas regiones por 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 pasó de 375 mil, en 1964, a 1,3 millones en 1990. Probablemente la colonización más dinámica tuvo lugar en la región bananera del Urabá, la cual 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 servicios como educación, salud y administración de justicia. Estos vacíos facilitaron el fortalecimiento en estas regiones de grupos guerrilleros y paramilitares (Palacios y Safford, 2007: 570-575).

Los nuevos movimientos religiosos prosperaron tempranamente en las zonas de colonización. Ya en 1943, en Dabeiba, municipio aledaño a la región del Urabá, Restrepo Uribe registró la presencia de cinco mil

presbiterianos en una población que no superaba los 15 mil habitantes (Restrepo Uribe, 1943: 88). En estas regiones los nuevos movimientos religiosos se han convertido en agentes de reconstrucción de las identidades, de autoorganización y de regulación social; suplen así algunos de los vacíos que deja el Estado y asumen algunas de las funciones que desempeña la Iglesia católica en el resto del país (Ríos, 2002).

### **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 definirse 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 (Bastian, 1997a: 89).

### **El desarrollo de los medios masivos de comunicación**

La segunda mitad del siglo xx y el inicio del siglo xxi se han caracterizado 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. Además, como ya se ha señalado, la radio se ha constituido en un instrumento al servicio de los nuevos movimientos religiosos. 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 setenta, 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 nuevos movimientos religiosos 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 a través de los medios masivos de comunicación favoreció la desmonopolización y autonomización del campo cultural respecto de la tutela de la Iglesia católica.

### **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 del 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 incremento de los divorcios y el uso más frecuente de los métodos anticonceptivos (De Roux, 2001: 103).

En la década de 1970 Colombia era el país latinoamericano con mayor porcentaje de mujeres que acudían a métodos de contracepción. Aun en zonas rurales con fuerte influencia del clero —como Boyacá, Nariño y Antioquia— más de la mitad de las mujeres en edad fértil usaban habitualmente métodos de planificación familiar, lo que acarreo 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 la medida en que la sexualidad se desligaba 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 sesenta el 24% del total de los nacimientos se daban por fuera de los hogares «legítimamente constituidos» (Palacios y Safford, 2007: 554-555; Arias, 2002: 326; González, 1997: 303). Actualmente (2011) el 33% de las mujeres que tienen una pareja viven en «unión libre».<sup>16</sup>

## El debilitamiento relativo del catolicismo

Como se señaló, la diferenciación de las esferas sociales —Iglesia, Estado, economía, educación— constituye el elemento fundamental del proceso de secularización (Tschannen, 1992: 62). 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, proceso que ha implicado, a la 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 sesenta 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, por ejemplo su moral sexual y familiar. Se destacan, entre otros, las primeras expresiones de la liberación sexual y del feminismo, la irrupción de las culturas juveniles y, por supuesto, el crecimiento de los nuevos movimientos religiosos.

En la década de 1960, entre los nuevos movimientos religiosos que alimentaban la pluralidad religiosa 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 (Arboleda, 2002: 72). 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»,

16 [Elespectador.com](http://Elespectador.com). Encuesta nacional de demografía y salud. Cada vez hay menos casadas. Recuperado de [www.elespectador.com/impreso/vivir/articulo-256455-cada-vez-hay-menos-casadas](http://www.elespectador.com/impreso/vivir/articulo-256455-cada-vez-hay-menos-casadas) (12 marzo de 2011).

variante musulmana fundada por Wallace Fard Muhammad en los Estados Unidos (1930) (Castellanos, 2009: 10).

Otros indicadores empezaron a señalar el debilitamiento relativo de la Iglesia católica; 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 (Parker, 1996: 102). 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.
2. En la medida en que 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 cincuenta los sacerdotes empezaron a escasear en las ciudades, especialmente en las que albergan más de 50 mil 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 (Arias, 2002: 252). Los vacíos que ha dejado la escasez de sacerdotes, en términos de la desatención de las necesidades religiosas de los fieles, 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 (Arias, 2002: 253).

### **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 nuevos movimientos religiosos. 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. El clero se dividió entre quienes acogían ampliamente las ideas del Concilio y quienes se resistían al cambio (González, 1997: 304-305).

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 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 (De Roux, 1983: 181-184).

Las ideas de la teología de la liberación prosperaron en los años que siguieron al triunfo de la revolución cubana (1959), época marcada por la «utopía revolucionaria». Sus partidarios promovieron sus ideas en el

Manifiesto de Golconda (1968), en los documentos de Sacerdotes para América Latina (SAL) (1972) y en las reuniones del Celam en Medellín (1968) y Puebla (1979). La teología de la liberación condena el capitalismo, en tanto régimen económico y político excluyente, y se inclina por la «opción preferencial por los pobres». Sin embargo, los promotores de la teología de la liberación no han asumido una posición diferente a la de las jerarquías intransigentes frente a la expansión de los nuevos movimientos religiosos. 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 (Bastian, 2007b: 14).

Los defensores más radicales de la teología de la liberación optaron por la vía revolucionaria, decisión que les valió el apelativo de «curas rebeldes». Se destacan Domingo Laín, Manuel Pérez («el cura Pérez») y el también sociólogo Camilo Torres. Todos ellos 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.<sup>17</sup> Con su muerte, Camilo Torres («el cura guerrillero») se convirtió en símbolo nacional de la radicalización política de los movimientos de izquierda (Cifuentes y Florián, 2004: 355-372; Restrepo, 1995).

Las ideas de la teología de la liberación no solo 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 jerarcas se opuso a la teología de la liberación, calificándola como un intento de síntesis entre cristianismo y marxismo. Se destaca en este sentido el papel del cardenal Alfonso López Trujillo, quien como secretario general del Celam (1972-1984) aunó esfuerzos para frenar la expansión de la teología de la liberación (Arias, 2002: 405). 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 (González, 1997: 304-305, 319-321).

Mientras la teología de la liberación se encuentra en declive, el pentecostalismo gana acogida en toda América Latina. Corten explica este

---

17 Camilo Torres y el presbiteriano Orlando Fals Borda fundaron la Facultad de Sociología de la Universidad Nacional de Colombia (1959).

fenómeno en virtud de la capacidad del pentecostalismo de constituirse en un sistema comunicativo que privilegia la expresión de las emociones. Para Corten, mientras que la teología de la liberación 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 teología de la liberación 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 a los «iletrados» y a la «gente simple». En este sentido, el pentecostalismo es un «lenguaje de los pobres y para los pobres» (Corten, 1995).

Por otro lado, las comunidades de base exigen a sus seguidores un alto compromiso político, lo que 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 por qué, mientras que el pentecostalismo se extendía, la teología de la liberación no pasó de ser un movimiento marginal en Colombia (Tahar Chaouch, 2005: 40-41; Martín, 2002: 117-118).

Entre los escasos sectores del protestantismo colombiano que se identificaron con la teología de la liberación 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 por sus simpatías con el comunismo y por su cercanía a los movimientos políticos de izquierda (Moreno, 2004: 441-442).

\*

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 teología de la liberación

y con movimientos políticos de inspiración marxista; 2) el avance de los nuevos movimientos religiosos; 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 (Arias, 2002: 344-345).

## **Recapitulación: del monopolio a la pluralidad<sup>18</sup>**

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 (Tirado Mejía, 1997; Gros, 2000: 146-147).

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. Asimismo, 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

---

18 Algunas de estas conclusiones hacen parte del ensayo «Hipótesis socio-históricas sobre el ascenso del movimiento pentecostal en Colombia» (Beltrán, 2010a: 55-72).

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 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, 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, que permiten definir el catolicismo en relación con su carácter antimoderno, antiliberal y antisocialista. Poulat divide la intransigencia católica en dos tipos ideales: la intransigencia «integrata» y la intransigencia «integral» (Poulat, 1977: 120, 224).

La intransigencia integrata 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, como se observa en la fórmula acuñada por 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 la medida en que este amenazaba su hegemonía y sus 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 que las extendió a todas las esferas sociales con la intención de reconstruir la sociedad sobre la institución y la cultura católicas. 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 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. Así se puede observar en la dimensión confesional de la guerra civil conocida como la Violencia (1948-1958) y recordada por los protestantes como «la persecución religiosa», conflicto en el que 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; y se consolidaron como 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».<sup>19</sup> En esta situación, 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 nuevos movimientos religiosos, de tal modo que las deserciones del catolicismo constituían casos excepcionales.

Solo 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

---

19 Para ampliar el concepto de «monopolio religioso» véase Berger (1971).

del sistema económico, que en el contexto urbano abandonó las estructuras tradicionales para regirse por las lógicas del capitalismo industrial.

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, lo que facilitó la autonomización de este.

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. Este proceso 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. Estos se vieron urgidos a buscar espacios sociales que les permitieran reconstruir su sentido existencial, sus estructuras identitarias y sus redes solidarias, propósitos para los cuales los nuevos movimientos religiosos 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.<sup>20</sup> 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 erosión de dicho monopolio, proceso caracterizado por el ascenso y la expansión de nuevas ofertas de sentido.

Esta nueva situación social implicó el tránsito del monopolio religioso a la libre competencia en el mercado de los bienes simbólicos de salvación (Bastian, 1997a: 85), en un proceso en el que la filiación religiosa depende cada vez menos de la tradición, así como obedece cada vez más a las preferencias subjetivas. Estos elementos crearon 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, como lo veremos en los siguientes capítulos.

---

20 Para ampliar el concepto de «crisis de sentido» véase Berger y Luckmann (1997).

# Lógicas de la pluralización del campo religioso colombiano

Este capítulo tiene como objetivo presentar el estado actual de las luchas en el campo religioso colombiano. Se divide en tres partes. La primera contiene 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 —cuya metodología se reseñó en el capítulo introductorio—. Esta encuesta se aplicó por vía telefónica entre los meses de mayo y agosto de 2010 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 resultados solo se pueden generalizar para esta región y cada una de estas ciudades.

La segunda 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 de los tipos ideales de dominación diseñados por Weber: la dominación carismática y la dominación legal-burocrática.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> 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

La tercera presenta una sociografía del estado actual de la pluralización religiosa y sus consecuencias sociales en tres escenarios: 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.

## Descripción cuantitativa de la pluralización religiosa<sup>2</sup>

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.

En la actualidad (2010) la gran mayoría de los encuestados se declararon «creyentes» —94%—; el 58% se identificó como «creyente practicante» y el 36% como «creyente pero no practicante» (figura 1). Ateos y agnósticos suman en conjunto un poco menos del 5% de la población. El 85% de los consultados considera que la religión «es importante» o «muy importante» en sus vidas; solo el 4% afirma que la religión no es importante (figura 2).

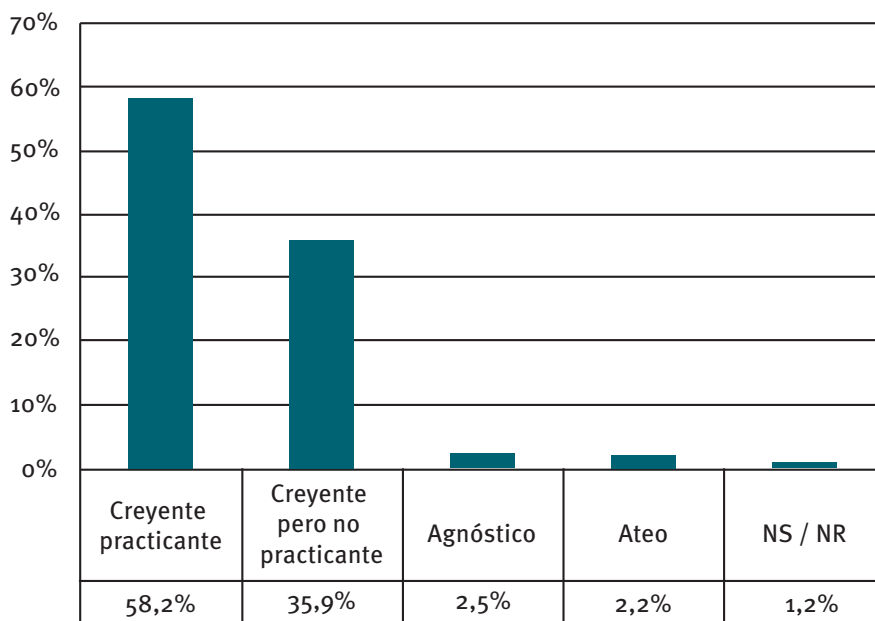
En conclusión, la sociedad colombiana es en su gran mayoría creyente; en su seno la increencia constituye aún un fenómeno marginal. En Colombia, a diferencia de Europa occidental, el proceso de secularización no ha implicado un aumento drástico del porcentaje de ateos y agnósticos, ni un declive sustancial de las prácticas religiosas institucionales —misas, cultos, bautismos—. Como señalan Tschannen y Dobbelaere, la secularización no implica necesariamente el declive de las prácticas religiosas (Tschannen, 1992: 68, 308-309; Dobbelaere, 1981), y por el contrario puede repercutir en la recomposición de las fuerzas religiosas (Hervieu-Léger y Champion, 1986: 224-227) o, en términos de Bourdieu, en un cambio en el estado de las luchas en el campo religioso. Esta última parece ser la experiencia en el caso colombiano.

---

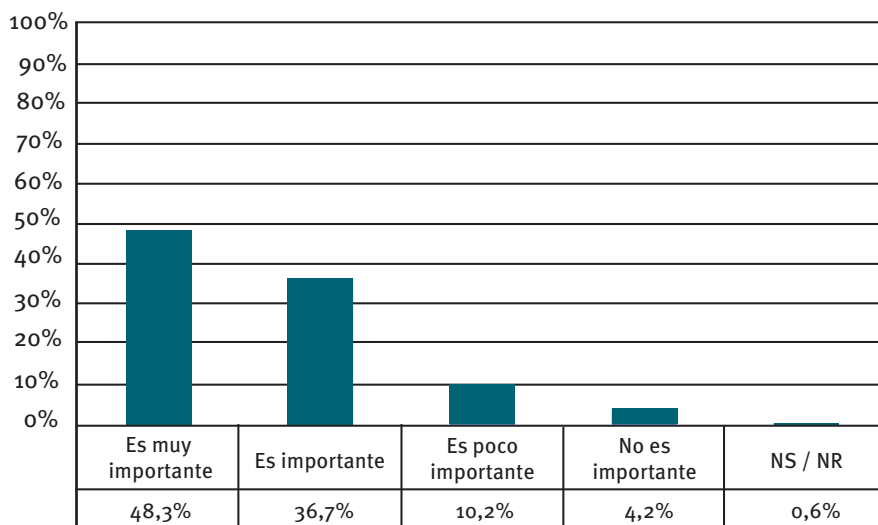
creencia en el carácter sagrado de las tradiciones ancestrales y en la legitimidad de los señalados por la costumbre para ejercer la autoridad. En este tipo se ubica la autoridad del chamán indígena. 3) La dominación carismática, que se fundamenta en la confianza que expresan los seguidores en un líder que demuestra cualidades extraordinarias —héroe, santo o profeta—, cuyo ejemplo, mandato y consejo se ven impelidos a seguir (Weber, 1964: 172-173).

2 Parte de la información que se presenta en este apartado se publicó en Beltrán (2012).

**Figura 1. ¿Usted se considera: creyente, ateo o agnóstico?**



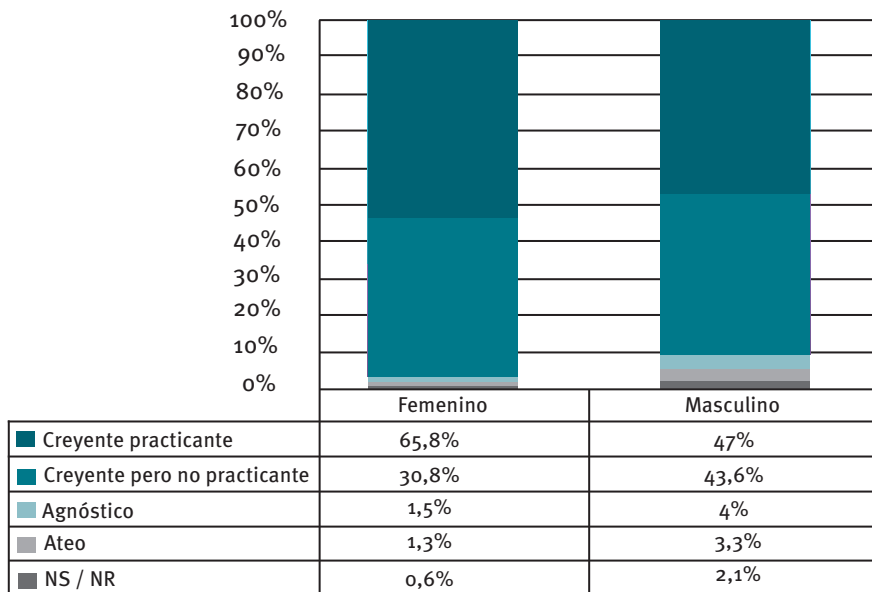
**Figura 2. ¿Qué tan importante es la religión en su vida?**



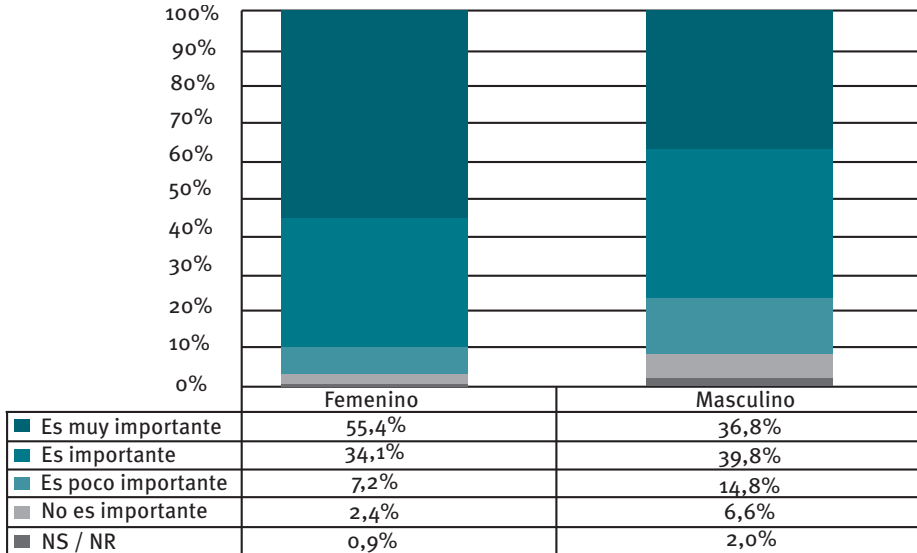
Como se observa en la figura 3, el porcentaje de «creyentes» y de «creyentes practicantes» aumenta notoriamente entre las mujeres; el 96% de las cuales se consideran creyentes frente al 90% de los hombres. Asimismo, el porcentaje de «creyentes practicantes» es mayor entre las mujeres, y el porcentaje de ateos y de agnósticos es menor que el de ateos y de agnósticos. Además, el porcentaje de mujeres que observa la religión como «importante» o «muy importante» en sus vidas es superior al de los hombres (figura 4).

¿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 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 (Silveira Campos, 2000: 383). 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, asunto al que volveremos adelante.

**Figura 3. Creyentes, ateos y agnósticos. Distribución por sexo**

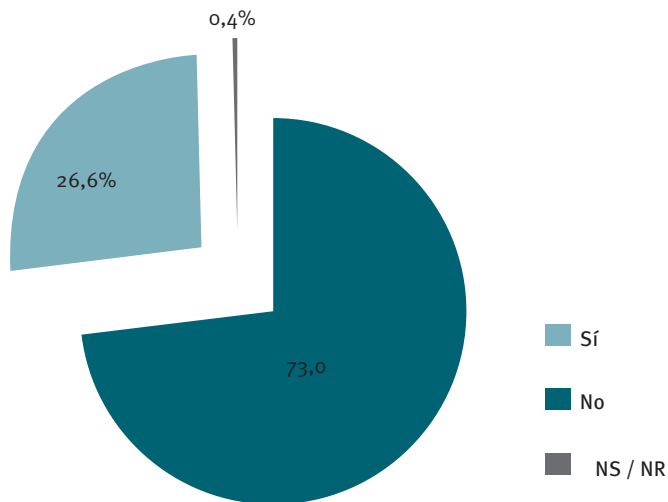


**Figura 4. ¿Qué tan importante es la religión en su vida?  
Distribución por sexo**



Solo el 27% de la población consultada dice pertenecer a un grupo religioso, porcentaje relativamente bajo si se tiene en cuenta que el 58% se reconocen como creyentes practicantes (figura 5).

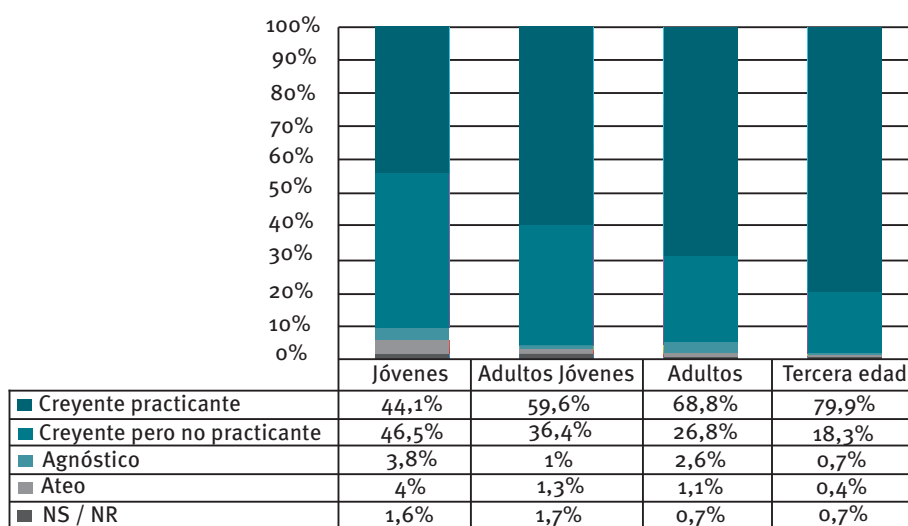
**Figura 5. ¿Es usted miembro de una iglesia o grupo religioso?**





Como se puede ver en la figura 6, el porcentaje de creyentes practicantes aumenta con la edad. Además, pese a que el porcentaje de jóvenes creyentes es ya alto —91% de los jóvenes entre 18 y 25—, aumenta entre las personas mayores de 60 años, donde alcanza el 98%. Es decir, prácticamente la totalidad de la población de la tercera edad se identifica como creyente. En concordancia con lo anterior, los porcentajes más altos de ateos y agnósticos se encuentran entre la población joven. Además, adultos y personas de la tercera edad le conceden mayor importancia a la religión (figura 7). En conclusión, la práctica religiosa y la importancia que la población le confiere a la religión aumentan con la edad.

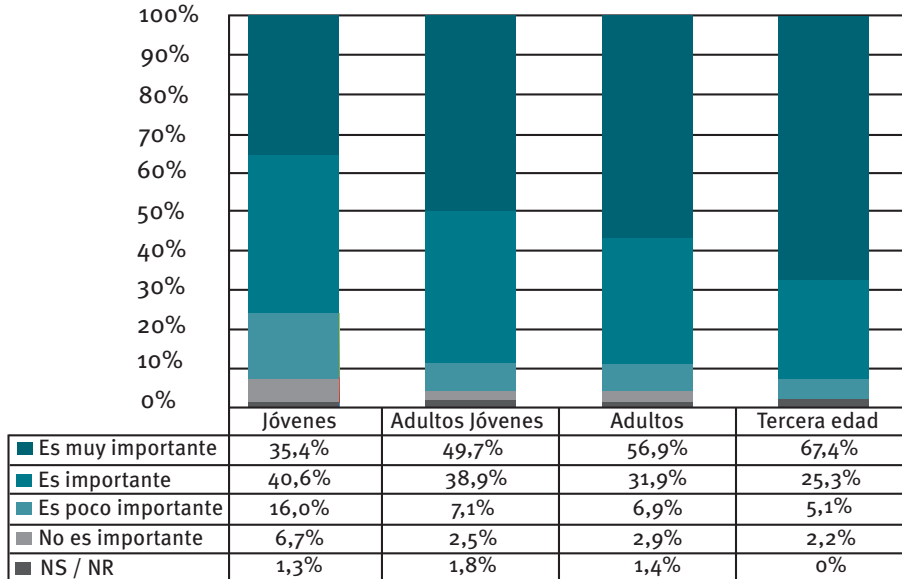
**Figura 6. Creyentes, ateos y agnósticos.  
Distribución por edad**



Adultos y personas de la tercera edad mantienen con mayor frecuencia membresía en un grupo religioso (figura 8) y participan con mayor frecuencia en actividades religiosas de tipo colectivo (figura 9); 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 se relaciona, en parte, con los efectos psicológicos concernientes a la proximidad de la muerte. En otras palabras, en la medida en que las

**Figura 7. ¿Qué tan importante es la religión en su vida?  
Distribución por edad**



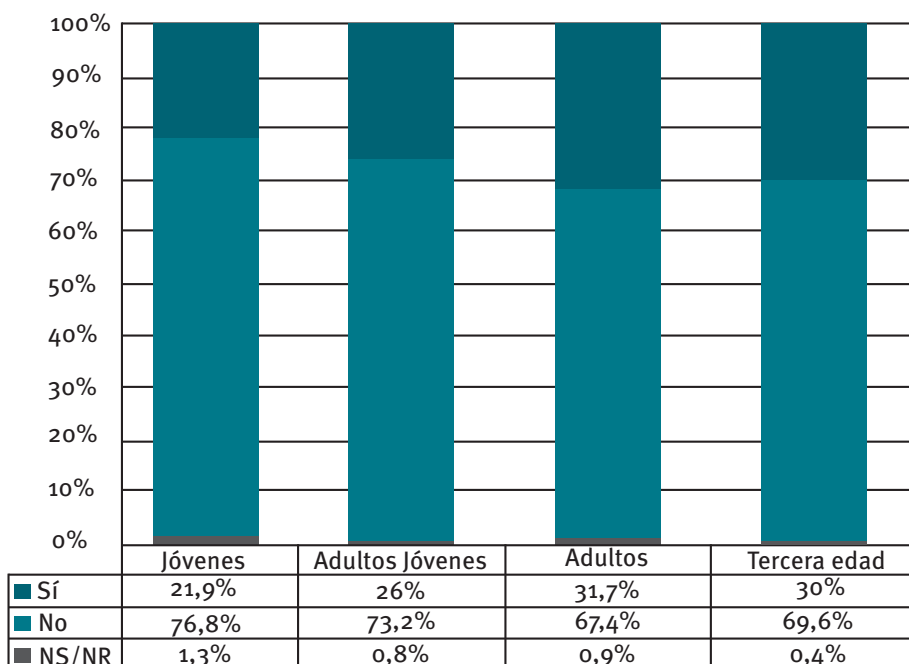
personas envejecen tienden a plantearse con más frecuencia preguntas existenciales sobre la muerte y la vida en el «más allá», problemas frente a los cuales las teodiceas religiosas siguen siendo fuente importante de sentido existencial.<sup>3</sup> Por el contrario, las nuevas generaciones cuestionan con mayor frecuencia las tradiciones religiosas. La mayor autonomía de las nuevas generaciones frente a la religión se expresa en su mayor mundanización, que es un aspecto de la secularización,<sup>4</sup> el cual obedece a

3 Una teodicea es todo esfuerzo religioso por otorgar sentido a la vida, aun en sus aspectos «discrepantes y penosos» (Berger, 1971: 72). En términos de Weber —más cercanos a la experiencia religiosa occidental monoteísta—, una teodicea es el intento de explicar cómo puede ser compatible el infinito poder de Dios con la imperfección del mundo que él ha creado (Weber, 1977: 412).

4 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» (Tschannen, 1992: 69) (la traducción es mía). La mundanización presupone los procesos de diferenciación y racionalización. Para Wilson, en la medida en que la ciencia y la tecnología demuestran su eficacia para controlar la naturaleza —cientificación—, y las sociedades descubren los mecanismos sobre los que funciona el orden social —sociologización—, las sociedades invierten una mayor cantidad de sus recursos

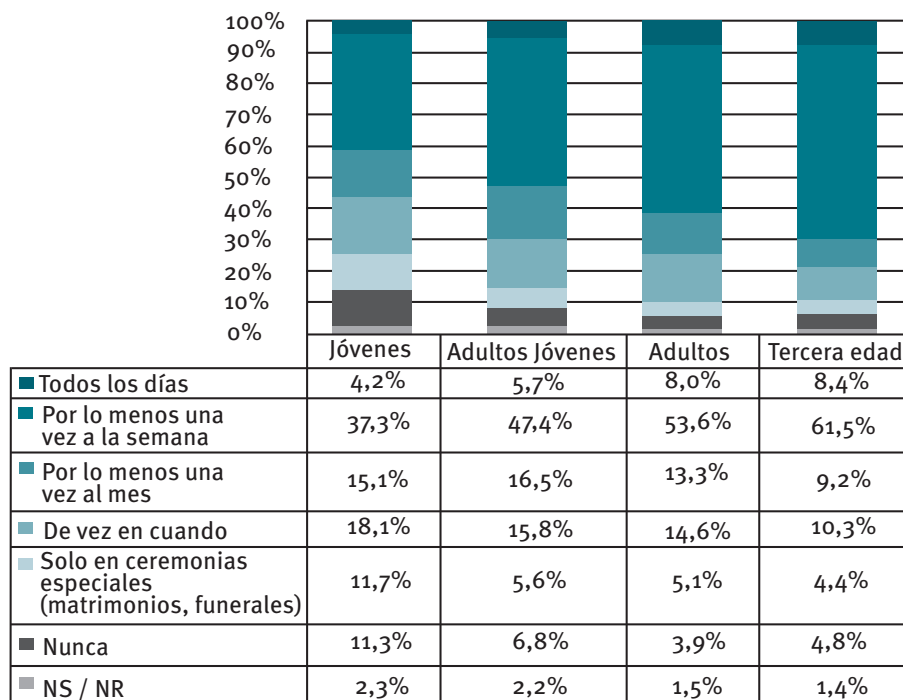
mayores niveles de acceso a la educación formal y a un mayor contacto con nuevas ideas, gracias a los avances en los sistemas de comunicación global. Sin embargo, la mundanización de la juventud colombiana no es comparable con la de la experiencia europea, ya que más del 75% de los jóvenes sigue considerando la religión como un aspecto importante o muy importante de sus vidas (figura 7).

**Figura 8. ¿Es usted miembro de una iglesia o grupo religioso?  
Distribución por edad**



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.

**Figura 9. Frecuencia de asistencia a cultos religiosos.  
Distribución por edad**



### Filiación religiosa

Más del 70% de los encuestados se identificaron como católicos (tabla 2). 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 aquí bajo el rótulo de «diversidad protestante». Los protestantes suman en conjunto el 16,7% de la población consultada. Sin embargo, es pertinente reiterar que el protestantismo colombiano es predominantemente pentecostal. Solo 16 personas —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, aun en el seno del protestantismo. Sin embargo, también es

posible que algunos protestantes históricos se hayan identificado simplemente como «evangélicos».

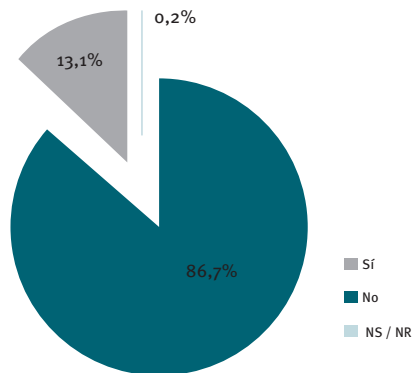
En el tercer renglón de importancia demográfica se ubican ateos y agnósticos, que suman cerca del 4,7% de la población encuestada, seguidos por un sector que define su actitud frente a la religión con expresiones como «creo en Dios pero no en la religión», «creo en Dios a mi manera» o «soy católico a mi manera», representado por 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 la medida en que este sector de la población escapa a las orientaciones y a la regulación de la Iglesia católica y de las demás instituciones religiosas, expresa la importancia que han ganado las preferencias individuales — sobre las tradiciones institucionales — en los asuntos relacionados con la religión, fenómeno especialmente visible en los sectores urbanos. Es decir, este grupo evidencia el 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, pero a diferencia de los demás católicos, estos tienen una mayor libertad para mezclar el catolicismo con otras ideas y creencias, «personalizando» así su manera de ser católicos (Hervieu-Léger, 1999: 42-55). Otra expresión del proceso de subjetivación del creer es la libertad que expresa este sector de la población para practicar una religión sin pertenecer a un grupo religioso, es decir, para «creer sin pertenecer» (Davie, 1996: 129).

En el siguiente renglón en número de fieles se ubican los testigos de Jehová, los adventistas y los mormones. Estos nuevos movimientos religiosos (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 ni ningún judío fue recogido por la muestra, deficiencia que se relaciona 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 2. ¿De qué religión se considera?**

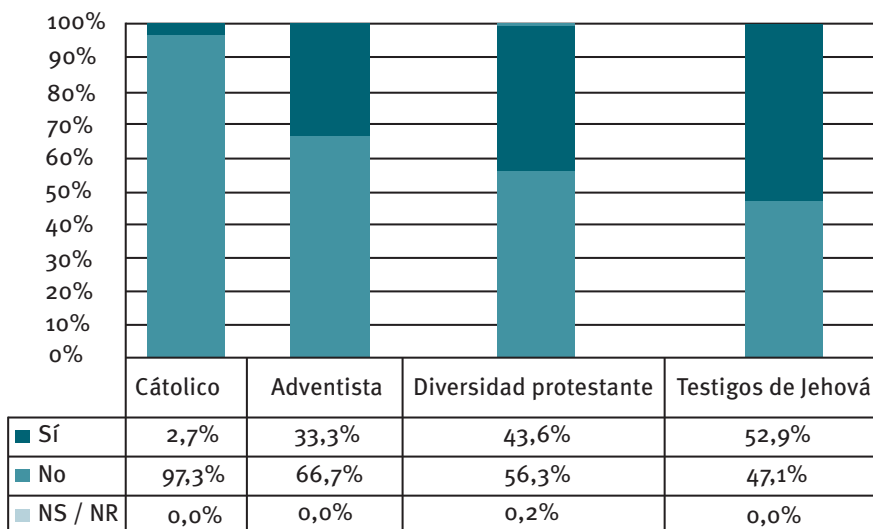
¿De qué religión se considera?	Frecuencia	Porcentaje	Agrupación	Porcentaje agrupado
Católico	2.698	70	Católico	70,9
Católico carismático	34	0,9		
Cristiano evangélico	555	14,4	Diversidad protestante	16,7
Pentecostal	61	1,6		
Evangélico carismático	13	0,3		
Protestante	16	0,4	Ateos y agnósticos	4,7
Agnóstico	97	2,5		
Ateo	83	2,2	Creo en Dios pero no en la religión	3,5
Creo en Dios pero no en la religión	133	3,5		
Testigo 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	NS/NR	2,2
Total	3.853	100	Total	100

El 13% de la población encuestada manifestó haber cambiado de religión, porcentaje constituido mayoritariamente por conversos al pentecostalismo (figura 10).

**Figura 10. ¿Se ha cambiado usted de religión?**

Sin embargo, 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 (figura 11). Así pues, el proceso de migración religiosa no se da en una sola vía y el catolicismo ha logrado recuperar algunos de sus fieles.

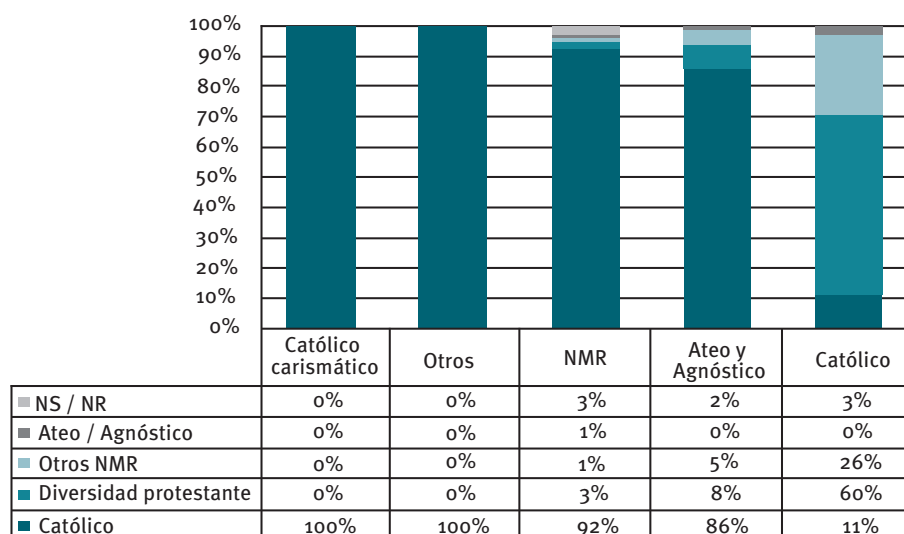
**Figura 11. ¿Se ha cambiado usted de religión?  
Distribución por filiación religiosa**



Los datos permiten observar también un proceso de migración religiosa entre los diferentes NMR (figura 12). Los pastores evangélicos denominan este fenómeno «crecimiento por transferencia»; «los fieles por transferencia» son los 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.

**Figura 12. ¿Cuál fue su religión anterior?**  
Distribución por filiación religiosa



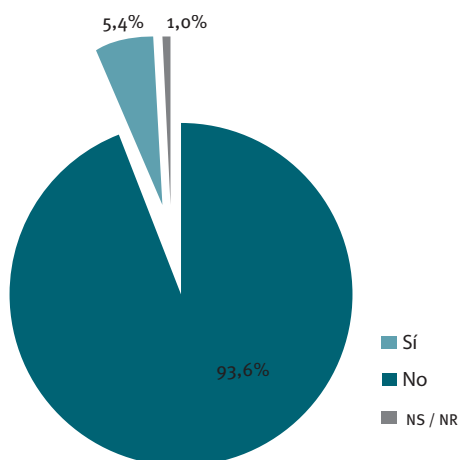
El 5% de los encuestados afirmó haber contemplado la posibilidad de cambiar de filiación religiosa (figura 13). Este porcentaje aumenta notoriamente entre quienes dicen «creer en Dios pero no en la religión», donde alcanza el 14% (figura 14). Una posible explicación de este fenómeno es que este sector 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.

Los fieles de los NMR son quienes se sienten más satisfechos con su actual filiación religiosa, pues es entre ellos donde se encuentra el porcentaje más bajo de quienes han considerado cambiar de religión. Por otro lado, quienes están considerando esta opción se sienten atraídos, sobre

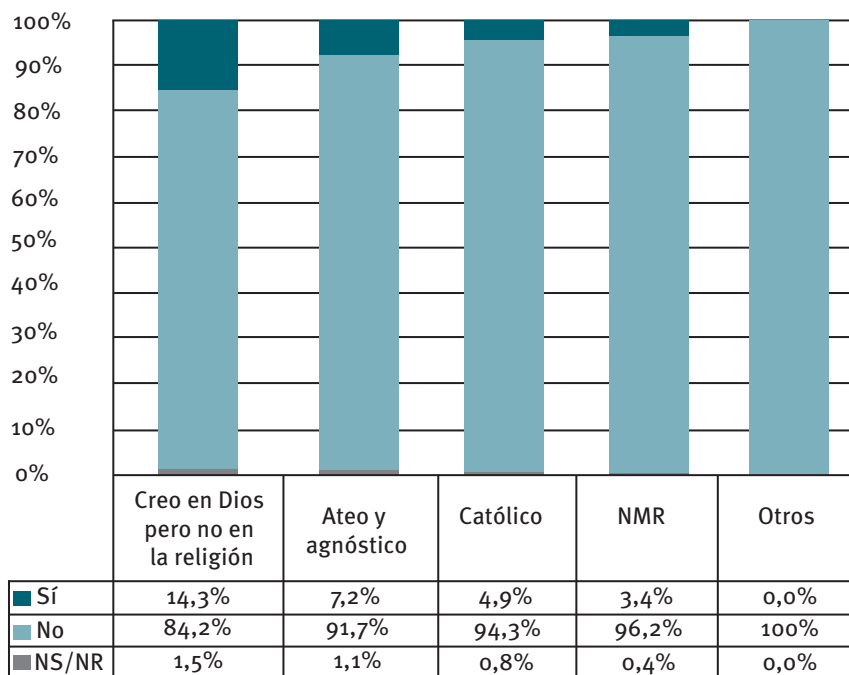


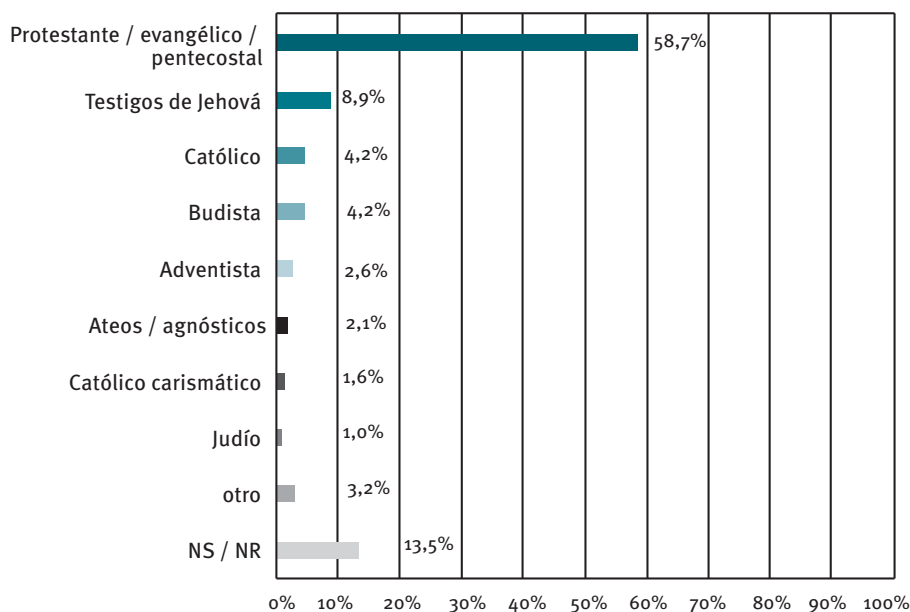
todo, por el «cristianismo evangélico», es decir, por ofertas religiosas de tipo pentecostal (figura 15).

**Figura 13. ¿Ha considerado la posibilidad de cambiar de religión?**



**Figura 14. ¿Ha considerado la posibilidad de cambiar de religión?  
Distribución por filiación religiosa**

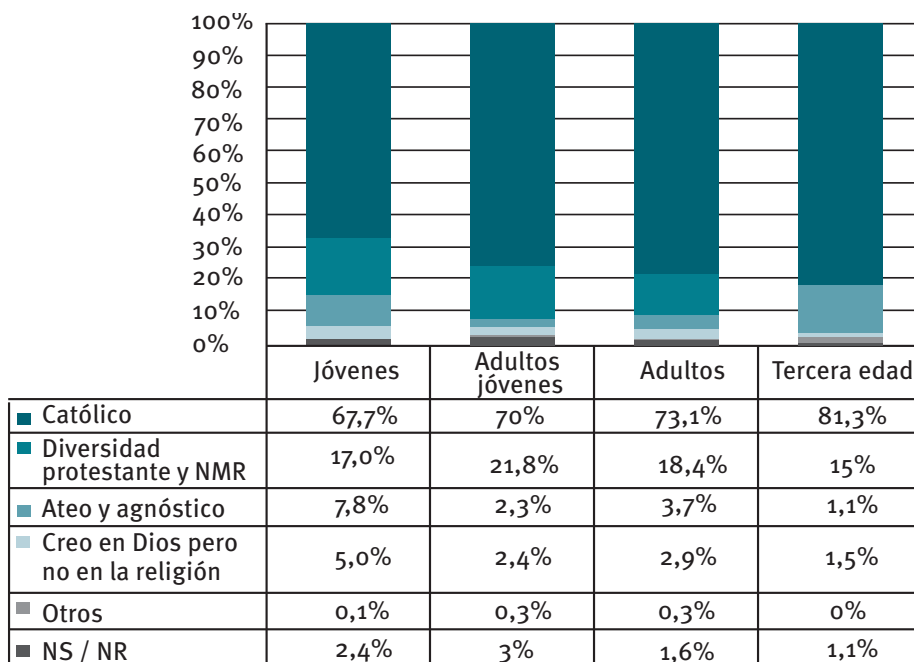


**Figura 15. ¿A cuál religión se cambiaría?**

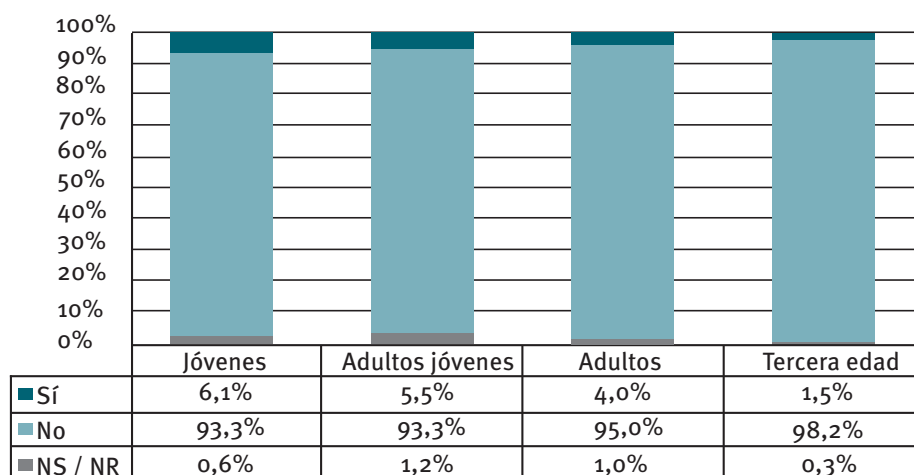
### Cambio religioso y edad

La población fiel al catolicismo aumenta con la edad (figura 16), y 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 (figura 17). 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 conservadores en lo relacionado con sus preferencias religiosas.

**Figura 16. Filiación religiosa discriminada por edad**



**Figura 17. ¿Ha considerado la posibilidad de cambiar de religión?  
Distribución por edad**



## 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 consultados no se consideran miembros de una iglesia o grupo religioso (figura 18); el 39% se inscriben como católicos no practicantes (figura 19); el 9% considera que la religión no es importante o es poco importante en sus vidas (figura 20); el 3% dice no asistir nunca a misa, el 7% solo asiste a misa en ceremonias especiales o para formalizar ritos de pasaje, y el 16% va a misa «de vez en cuando», es decir, unas pocas veces en el año (figura 21).

En general, los católicos nominales problematizan más las orientaciones morales de su Iglesia. Por ejemplo, el 29% de los católicos consultados está de acuerdo con la legalización del matrimonio entre homosexuales<sup>5</sup> y el 7% con la legalización del aborto en todos los casos.<sup>6</sup> El crecimiento de los católicos nominales da cuenta de la erosión progresiva de los mecanismos de reproducción transgeneracional del catolicismo, es decir, constituye una evidencia de la secularización de la sociedad colombiana.

## «Minorías religiosas activas»

Las minorías religiosas asumen un mayor compromiso religioso. Por ejemplo, el 76% de los protestantes consultados se declaran «creyentes practicantes» (figura 19); el 92% considera que la religión es «importante» o «muy importante en su vida» (figura 20), y el 74% asiste a culto todos los días o por lo menos una vez a la semana (figura 21). Entre adventistas y testigos de Jehová, estos indicadores expresan un compromiso religioso aun mayor.

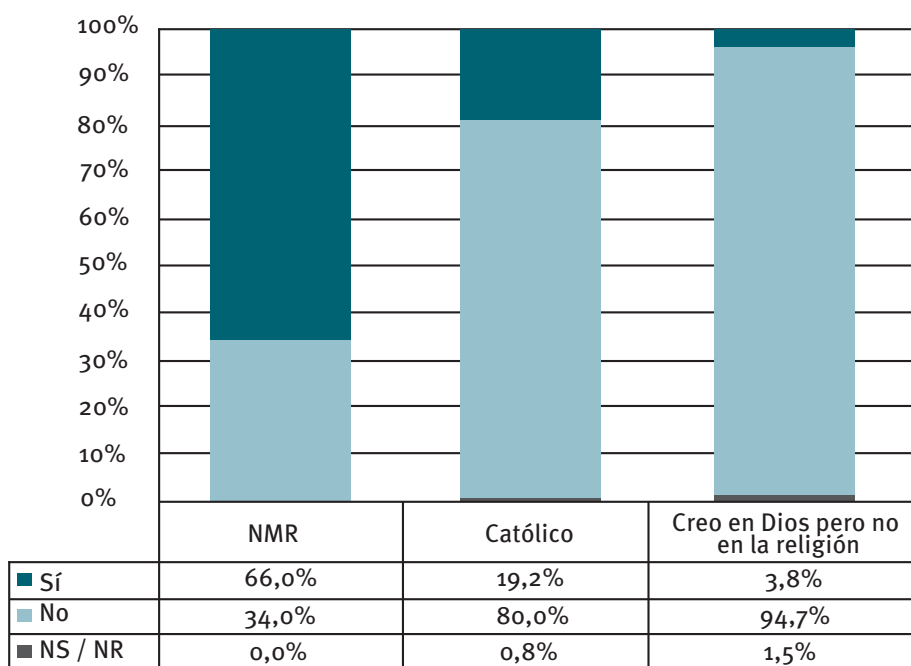
Por lo tanto, acudiendo a la expresión acuñada por Bastian, los fieles a los NMR se inscriben como «minorías religiosas activas» (Bastian, 1994a). Es decir, constituyen movimientos que, a pesar de su carácter

5 Véase anexo 10: Posición de los encuestados frente a la legalización del matrimonio entre homosexuales.

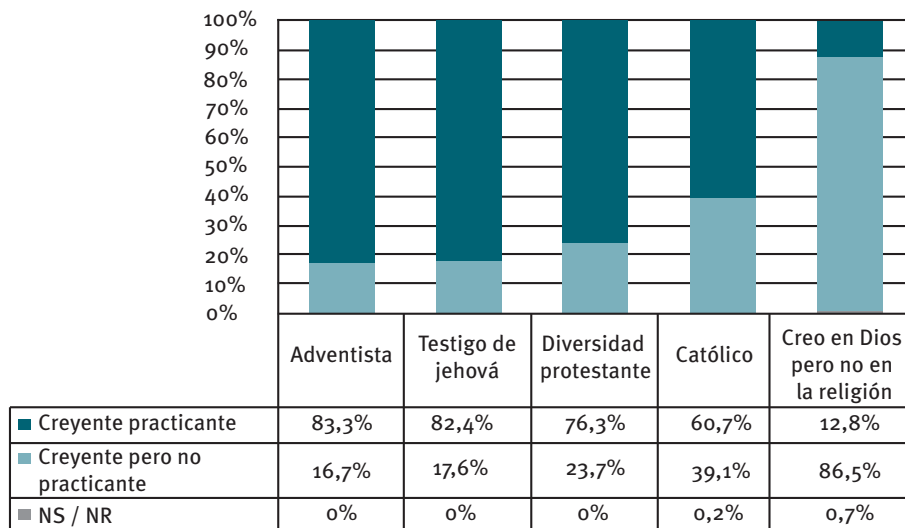
6 Véase anexo 11: Posición de los encuestados frente a la completa legalización del aborto.

minoritario, alcanzan poder político e impacto social gracias al compromiso y la disciplina de sus fieles. Las minorías activas pueden ser incluso 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.

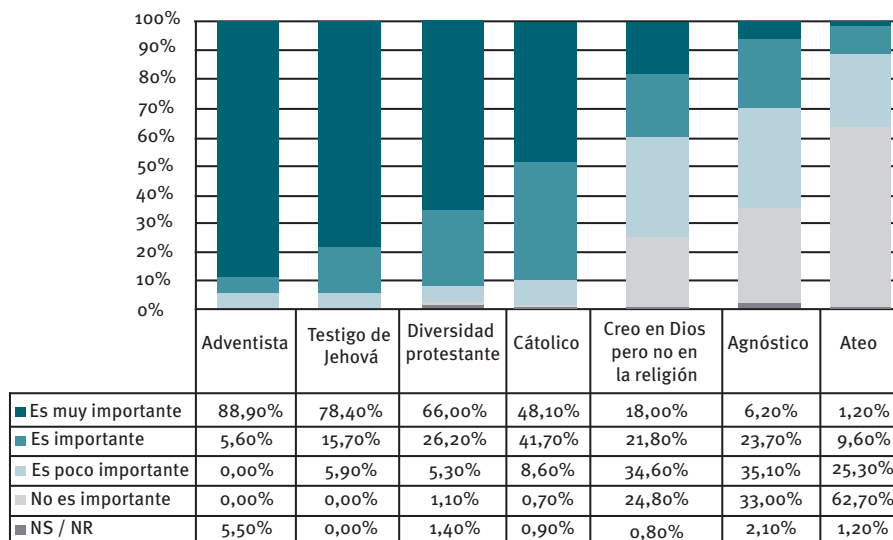
**Figura 18. ¿Es usted miembro de una iglesia o grupo religioso?  
Distribución por filiación religiosa**



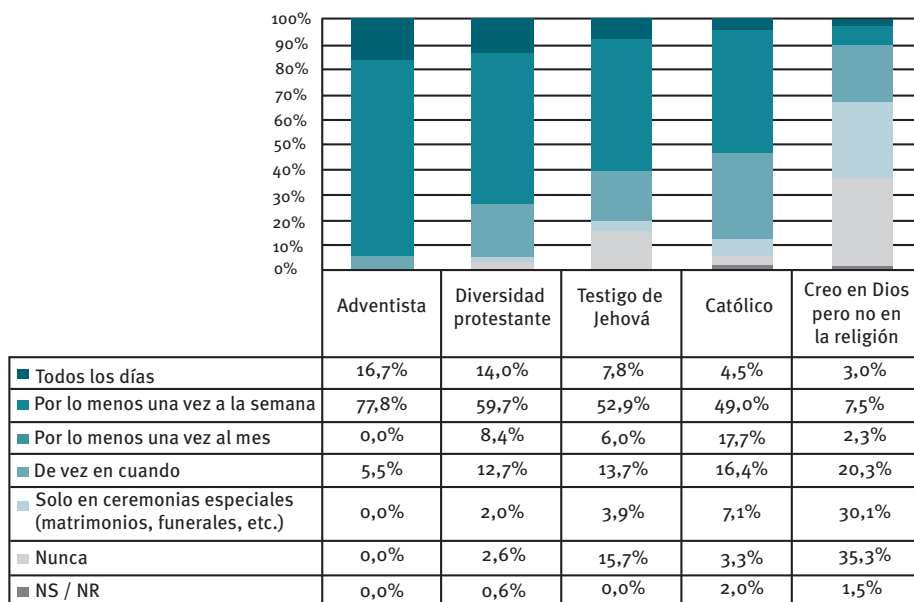
**Figura 19. ¿Practicante o no practicante?  
Distribución por filiación religiosa**



**Figura 20. ¿Qué tan importante es la religión en su vida?  
Distribución por filiación religiosa**



**Figura 21. ¿Con qué frecuencia asiste a cultos religiosos?  
Distribución por filiación religiosa**



### La nebulosa místico-esotérica

Según Champion, «la nebulosa místico-esotérica» incluye: 1) prácticas inspiradas en «las grandes religiones orientales» y que en Occidente se consideran 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 (Champion, 1990: 17). En América Latina, la nebulosa místico-esotérica incluye prácticas neoindígenas (Galinier y Molinié, 2006: 233-252), por ejemplo la «toma del yagé».<sup>7</sup>

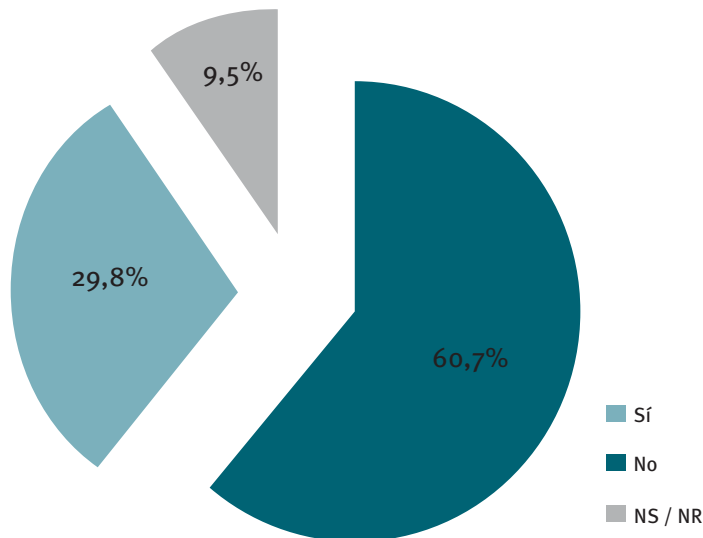
La nebulosa místico-esotérica constituye una forma de consumo religioso dominada por la subjetivación del creer. Una especie de «religión a la carta», que le permite al consumidor religioso combinar prácticas y creencias provenientes de diversas tradiciones para construir un paquete

<sup>7</sup> El yagé es una planta psicoactiva propia de las selvas suramericanas utilizada en los rituales mágico-religiosos de algunos grupos indígenas colombianos.

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 evidencia la secularización de ciertos sectores sociales (Hervieu-Léger, 1999: 42-43).

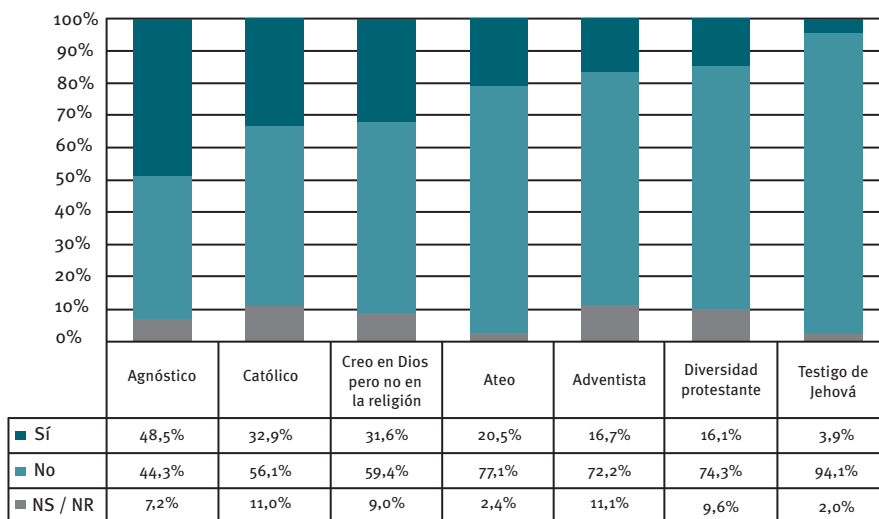
Las prácticas de la nebulosa místico-esotérica no exigen necesariamente dinámicas colectivas, y pueden ser cultivadas por personas que a su vez mantienen filiaciones religiosas institucionales o que se consideran no creyentes. Por ejemplo, el 30% de los encuestados cree en la reencarnación (figura 22); esto incluye al 33% de los católicos y al 48% de los agnósticos (figura 23). Asimismo, un porcentaje de adventistas y protestantes dicen creer en la reencarnación, evidencia del carácter híbrido —o sincrético— de los NMR. Es posible, no obstante, que algunos de los consultados hayan confundido la «reencarnación» con la doctrina cristiana de la «encarnación».

**Figura 22. ¿Cree usted en la reencarnación?**



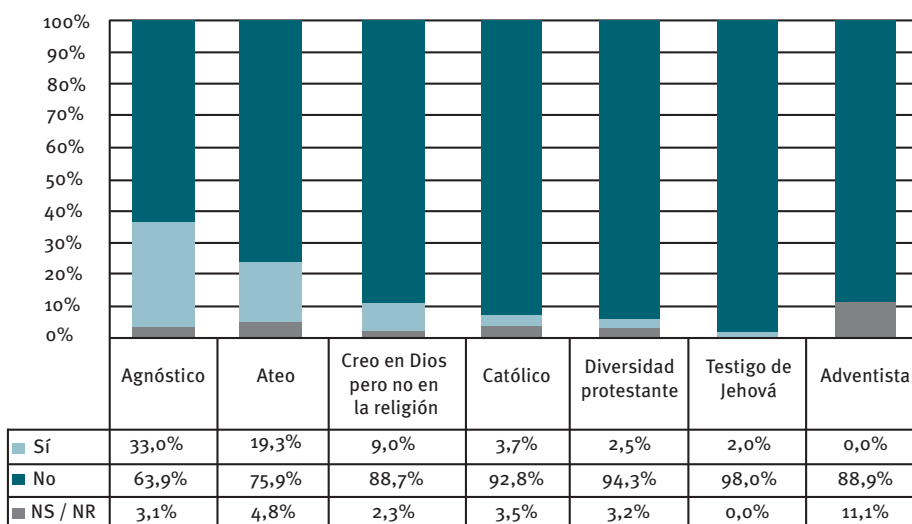


**Figura 23. ¿Cree usted en la reencarnación?  
Distribución por religión**

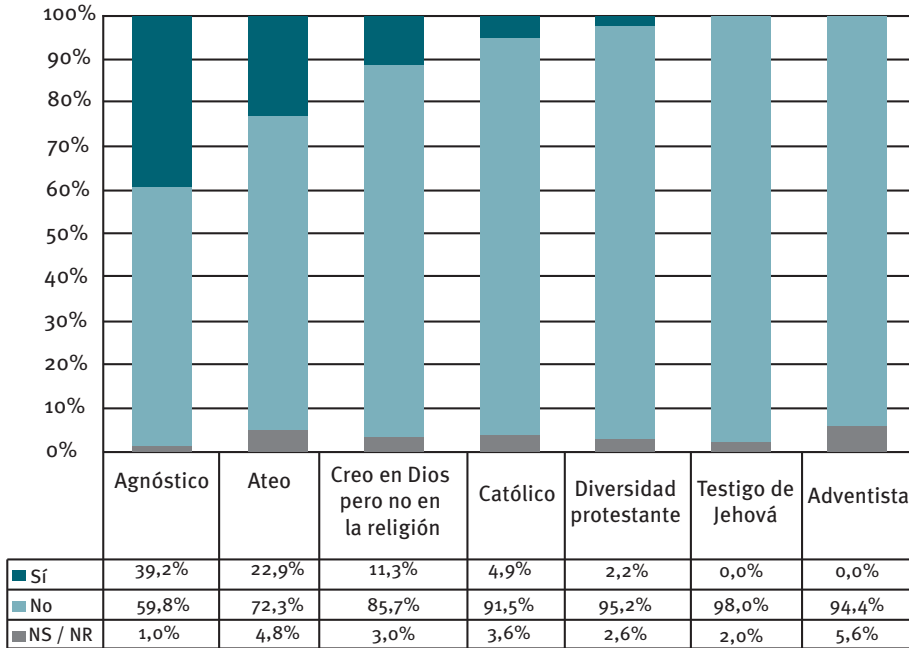


El yoga y la meditación trascendental tienen —por ahora— una baja acogida entre los colombianos. Solo el 5% de la población consultada practica yoga y solo el 6%, meditación trascendental. Sin embargo, entre ateos, agnósticos y entre los que afirman «creer en Dios pero no en la religión», estas prácticas encuentran mayor acogida (figuras 24 y 25).

**Figura 24. ¿Practica habitualmente yoga? Distribución por religión**

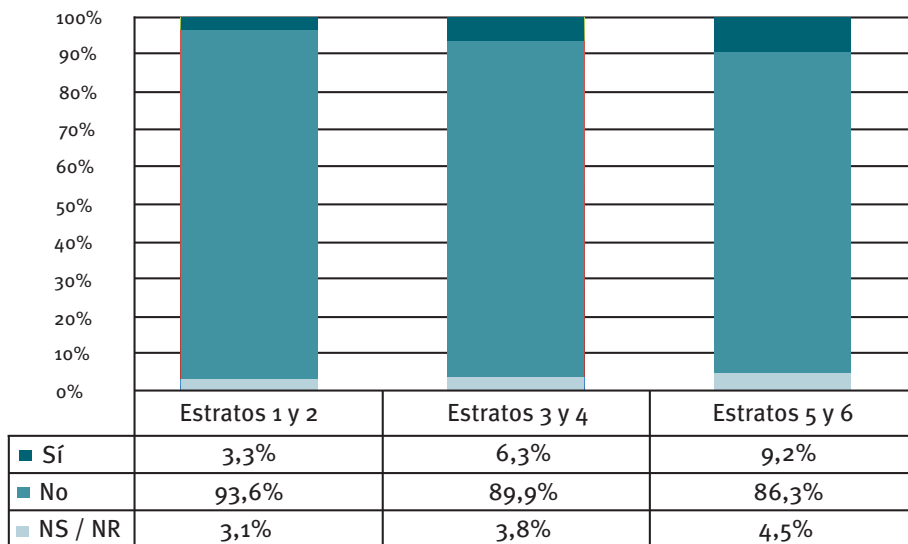


**Figura 25. ¿Practica habitualmente meditación trascendental?  
Distribución por religión**

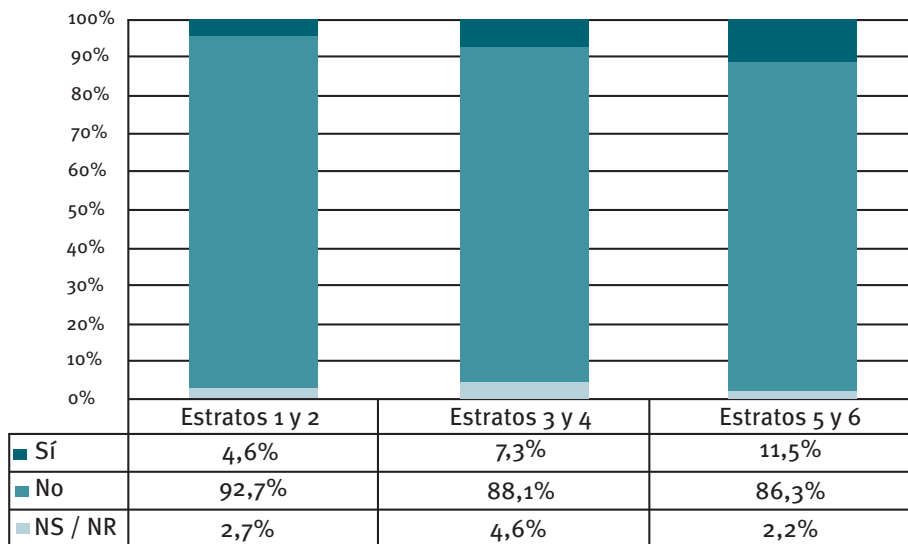


La práctica del yoga y de la meditación trascendental aumenta en los estratos socioeconómicos altos (figuras 26 y 27) y en los sectores sociales con mayor nivel educativo (figuras 28 y 29). Si bien estos sectores han superado las angustias propias de la precariedad económica, están expuestos a las presiones 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 (Hervieu-Léger, 1999: 163). 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.

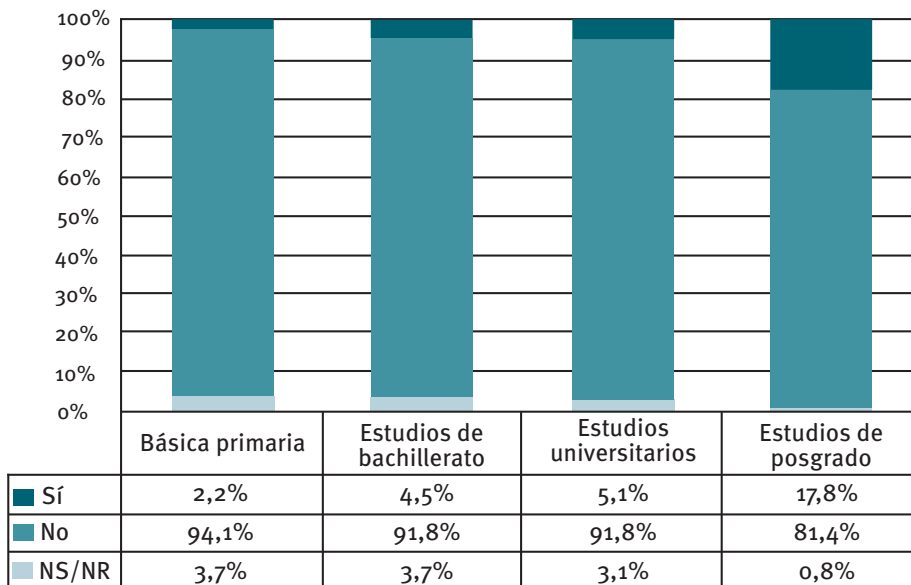
**Figura 26. ¿Practica habitualmente yoga?  
Distribución por estrato**



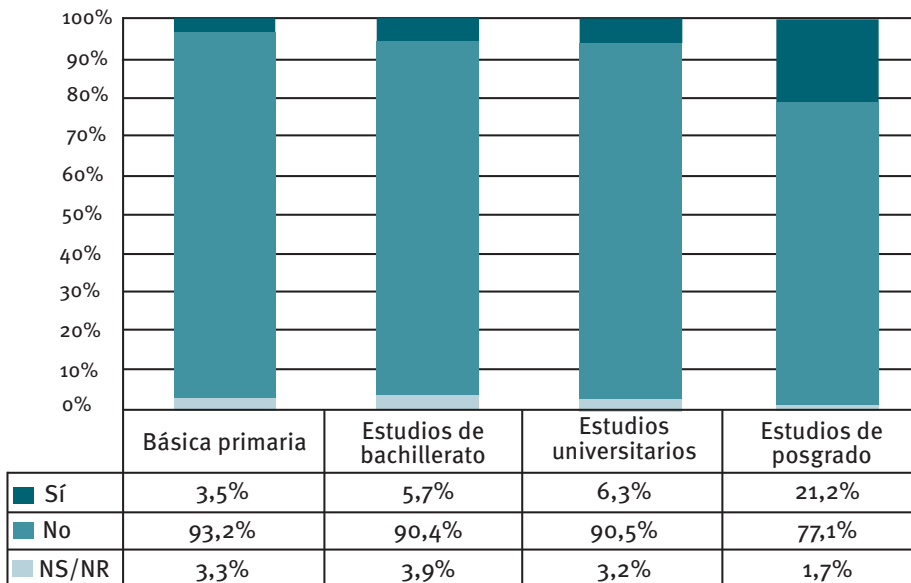
**Figura 27. ¿Practica habitualmente meditación trascendental?  
Distribución por estrato**



**Figura 28. ¿Practica habitualmente yoga? Distribución por nivel educativo**



**Figura 29. ¿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 —por ejemplo, el número de miembros que registran las iglesias y la frecuencia con que los creyentes asisten a servicios religiosos (Lukcmann, 1967)—, 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» (Hervieu-Léger, 1999: 184). En otras palabras, las creencias solo pueden ser sostenidas subjetivamente en la medida en que el creyente pueda interactuar con otras personas que las comparten, proceso que 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.<sup>8</sup>

La nebulosa místico-esotérica se organiza también como un «mercado esotérico» a gran escala, con 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 (Ramírez, 2008: 22-23).

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

---

8 Bourdieu define capital social como «el conjunto de recursos presentes o potenciales que están ligados a la posesión de una red durable de relaciones más o menos institucionalizadas de conocimiento y reconocimiento mutuos; o en otros términos, a la pertenencia a un grupo que funciona como un conjunto de agentes que no están solamente dotados de propiedades comunes —susceptibles de ser percibidas por el observador, por los otros o por ellos mismos— sino que están también unidos por las relaciones permanentes y útiles» (Bourdieu, citado por Portes, 1995: 285).

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.<sup>9</sup>

La nebulosa místico-esotérica y las nuevas versiones pentecostales urbanas comparten diversas afinidades: 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—, predicando 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—, valoran el cuerpo y lo cultivan para la salud y la belleza, para lo cual promueven terapias y hábitos encaminados a mantener un estilo de vida saludable (Silveira Campos, 2000: 43). Por lo tanto, ambas 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 solo es posible como producto de la 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 (Hervieu-Léger, 1999: 145).

### **Pluralización religiosa y pluralismo social**

El 12% de los encuestados se sienten discriminados frecuente u ocasionalmente por causa de sus creencias religiosas (figura 30). Este porcentaje aumenta drásticamente entre las minorías religiosas (figura 31). Por ejemplo, el 67% de los testigos de Jehová manifiestan sentirse discriminados. Este fenómeno parece estar relacionado con algunas prácticas de los testigos de Jehová que pueden ser consideradas «contraculturales», tomando como referencia el 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

9 Recuperado de [www.tvsignos.com](http://www.tvsignos.com) (18 de mayo de 2010).

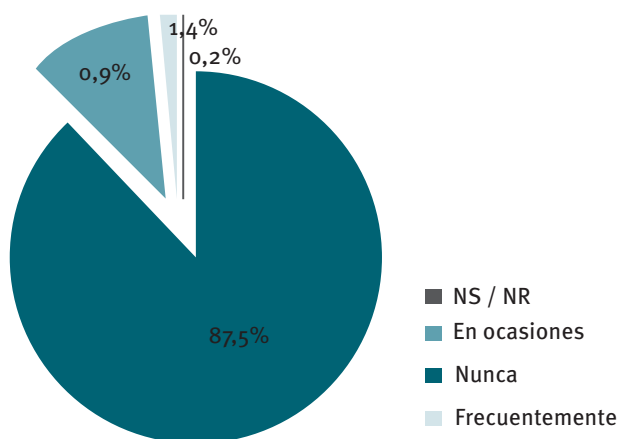
medida, todos los demás NMR, los ateos y los agnósticos manifiestan haberse sentido víctimas de discriminación por causa de sus creencias.

Investigaciones recientes 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, lo que se traduce, generalmente, en favoritismo por los estudiantes católicos (Magendzo, 2008; Castiblanco y Gómez, 2008).

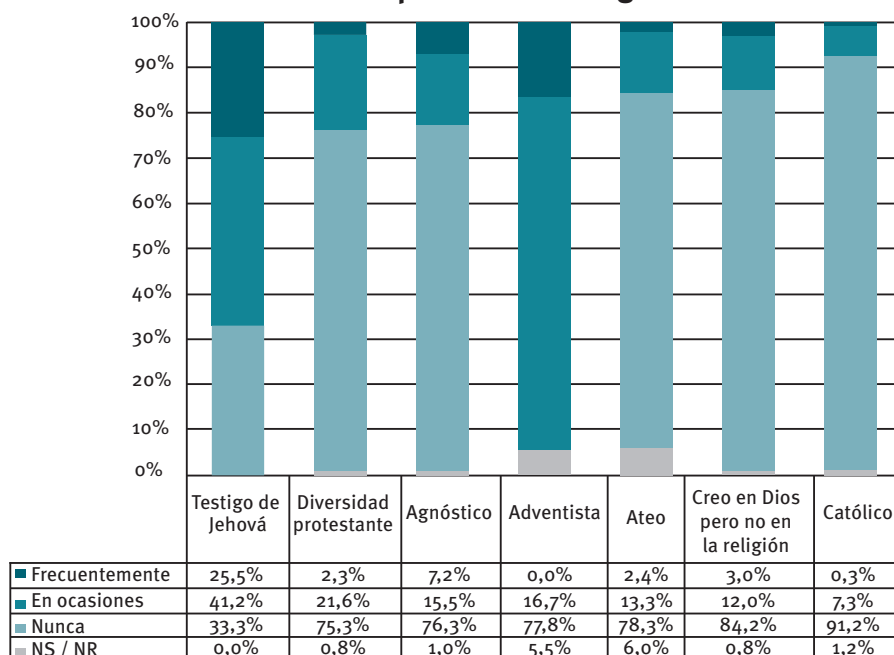
Por lo tanto, si bien el proceso de pluralización religiosa ha permitido el reconocimiento de los derechos de algunas minorías religiosas, especialmente de las minorías protestantes, subsisten mecanismos de discriminación de las mayorías católicas hacia las minorías religiosas y de las minorías religiosas entre sí, mecanismos que 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, así como los no creyentes, mantienen luchas por su legitimidad y por el reconocimiento de sus derechos.

**Figura 30. ¿Se ha sentido discriminado a causa de sus creencias?**



**Figura 31. ¿Se ha sentido discriminado a causa de sus creencias?**  
**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 esta sigue siendo una sociedad mayoritariamente cristiana. El 67% de los encuestados se opone a la legalización del matrimonio entre homosexuales, porcentaje que aumenta considerablemente entre los NMR. Por ejemplo, el 94% de los testigos de Jehová, el 89% de los adventistas y el 83% de los protestantes manifiestan no estar de acuerdo con la legalización del matrimonio entre personas del mismo sexo. Por el contrario, la mayoría de ateos y agnósticos declara estar de acuerdo con esta iniciativa. La legalización de la adopción de hijos por parejas homosexuales encuentra una oposición aun mayor. El 81% de la población consultada se opone a esta idea; siguiendo las mismas tendencias del caso anterior, la oposición aumenta en los NMR y disminuye ostensiblemente entre ateos y agnósticos.<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Véase anexo 10: Posición de los encuestados frente a la legalización del matrimonio entre homosexuales.



Entre todas las iniciativas sugeridas por la encuesta, la que encontró mayor oposición fue la que proponía la completa legalización del aborto, iniciativa rechazada por el 91% de la población —actualmente el aborto es legal en Colombia en tres situaciones específicas: en caso de violación, de malformación del feto y cuando el embarazo es de alto riesgo—. Nuevamente, la oposición a la legalización del aborto aumenta entre las minorías religiosas y disminuye entre ateos y agnósticos.<sup>11</sup>

No obstante, la posición de la sociedad colombiana frente a todos estos temas está cambiando. Sobre todo entre los jóvenes, en los estratos socioeconómicos altos y entre las personas con mayor nivel educativo se está gestando una actitud de mayor tolerancia hacia las minorías sexuales —LGBT: lesbianas, gays, bisexuales y transexuales— y una mayor aceptación a la completa legalización del aborto.<sup>12</sup> En la medida en que estos sectores mantienen una mayor autonomía frente a las orientaciones morales de la Iglesia católica y frente a los valores cristianos, puede afirmarse que constituyen sectores sociales más secularizados.

Por otro lado, tanto católicos como fieles a los NMR se oponen a la secularización en tanto mundanización de la sociedad. Es decir, se oponen al avance y a la generalización de valores que no se sustentan en los dogmas cristianos. Una de las tesis sobre las que descansa el presente trabajo es que la migración fluida de católicos hacia los NMR ha sido posible, justamente, gracias a este núcleo de valores compartidos.

## Ciencia y religión

El 24% de los encuestados afirma creer en la teoría de la evolución de Darwin, el 57% la rechaza y el 19% se ubica en la categoría ns/NR (figura 32). Como en los casos anteriores, la teoría de la evolución encuentra mayor oposición entre los miembros de los NMR (figura 33), fenómeno que constituye además un indicador del carácter fundamentalista de los NMR y particularmente del protestantismo colombiano. Asimismo, como era de esperarse, la teoría de la evolución encuentra

---

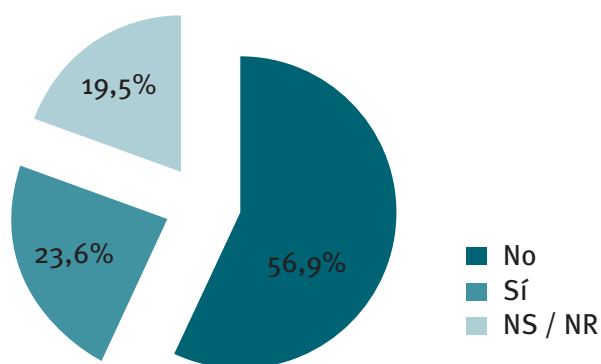
11 Véase anexo 11: Posición de los encuestados frente a la completa legalización del aborto.

12 Véase anexo 10: Posición de los encuestados frente a la legalización del matrimonio entre homosexuales, y anexo 11: Posición de los encuestados frente a la completa legalización del aborto.

mayor aceptación entre no creyentes —ateos y agnósticos— y entre quienes dicen «creer en Dios pero no en la religión».

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,<sup>13</sup> fenómeno que da cuenta de un proceso paulatino de racionalización y «cientificación» de estos sectores sociales.<sup>14</sup> En otras palabras, los sectores sociales más educados tienden a privilegiar el conocimiento científico sobre los dogmas religiosos cuando estos entran en conflicto.

**Figura 32. ¿Cree usted en la teoría de la evolución de Darwin?**

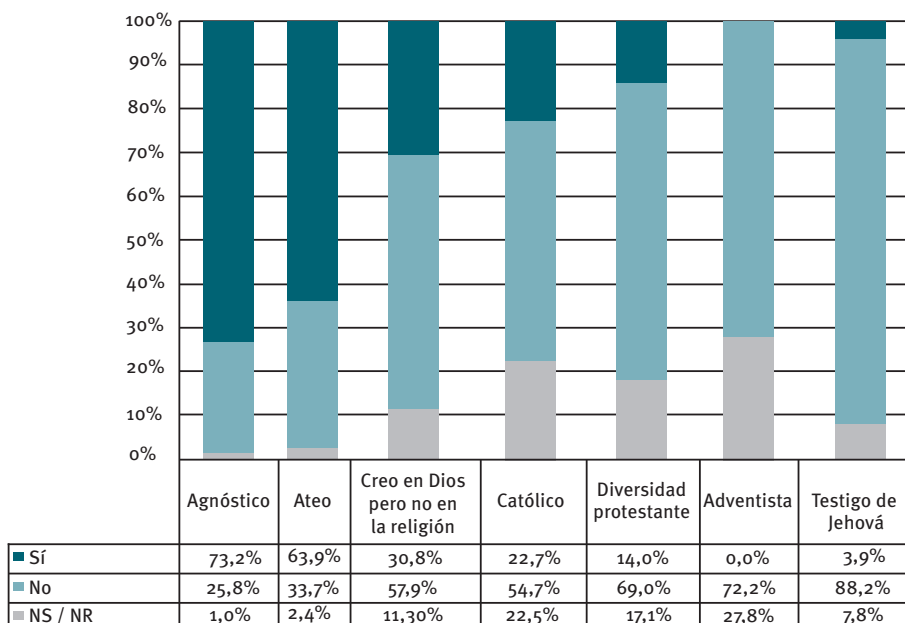


13 Véase anexo 12: Posición de los encuestados frente a la teoría de la evolución de Darwin.

14 La cientificación 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 (Tschannen, 1992: 67).

**Figura 33. ¿Cree usted en la teoría de la evolución?**

**Distribución por filiación religiosa**



**Tipificación de los actores que compiten en el campo religioso**

Las luchas por la legítima autoridad religiosa en el campo religioso colombiano son protagonizadas por dos tipos ideales de actores: el sacerdote y el profeta.<sup>15</sup> El sacerdote católico actúa como 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,

15 La presente investigación se centra en las luchas entre dos tipos ideales de actor religioso: el sacerdote católico, que administra la dominación legal-burocrática de la Iglesia católica, y el profeta: líder carismático de origen laico que emprende iniciativas de autosatisfacción de las necesidades religiosas. Esta oposición corresponde, a la vez, a dos tipos ideales de organización religiosa: la iglesia y la secta (Weber, 1964: 895, 932; Bourdieu, 1971).

han heredado la filiación religiosa (Weber, 1964: 495; Troeltsch, 1960). En Colombia, la Iglesia católica es la única institución que corresponde a esta definición típico-ideal.

El segundo actor es el líder religioso carismático —tipo profeta, de acuerdo con la definición de Weber (1964) y Bourdieu (1971)—. El líder carismático emprende iniciativas sectarias con miras a la desmonopolización del control que ostenta la iglesia sobre los bienes simbólicos de salvación. Con su sola existencia, 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 (Weber, 1964: 895, 932; Troeltsch, 1960: 993). Para Willaime, las sectas se organizan de acuerdo con el modelo «asociativo carismático». Es decir, constituyen grupos de asociación voluntaria que se organizan alrededor de un líder carismático cuya autoridad reconocen como legítima (Willaime, 2005: 42-43).

En la medida en que está desprovisto de un capital religioso heredado o burocrático, el profeta depende fundamentalmente de su carisma como base de su autoridad, carisma que se mide en referencia a su capacidad para gestionar y satisfacer las demandas religiosas de los laicos. El líder carismático o profeta no se distingue de los laicos por su nivel educativo, formación profesional ni tradición sacerdotal, sino por su autoridad natural o carisma, y su éxito depende de su capacidad para atraer fieles que lo certifiquen. Por esta razón, el líder carismático debe «conquistar» y «reconquistar» constantemente la fidelidad de los seguidores que constituyen su secta (Weber, 1964: 356-364; Bourdieu, 1971: 315-317). Así, se ve presionado a: 1) dar muestras de su poder sobre las enfermedades y los demonios; 2) demostrar 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) desplegar 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 (Hervieu-Léger, 1999: 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 experiencia subjetiva, la conversión le permite al creyente 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» (Hervieu-Léger, 1999: 131).

La conversión constituye, además, el principal requisito para pertenecer a la secta, convirtiéndose en la puerta de entrada a una nueva familia: la comunidad de fieles o de «elegidos». Además, la conversión se traduce, por lo general, en un compromiso de militancia: 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, por lo tanto, en un activista religioso, comprometido con el «buen testimonio», por lo cual se siente impelido a demostrar evidencias de su cambio de vida y a mantenerse activo en 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, frecuentemente, en una institución de tipo voraz (Coser, 1978).<sup>16</sup>

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.

---

16 Según Coser, las instituciones voraces corresponden a grupos u organizaciones que demandan la adhesión absoluta de sus miembros y pretenden abarcar todo el sistema de la personalidad dentro de su institución. Se caracterizan por la presión que ejercen sobre sus miembros para debilitar o impedir que establezcan otros vínculos sociales con distintas instituciones o personas cuyas demandas de lealtad puedan entrar en conflicto con las demandas propias de la institución voraz. El compromiso con una institución voraz exige renunciar a la autonomía conquistada por las personas que viven en la intersección de muchos círculos sociales, para sustituirla por una sumisión casi absoluta a la institución (Coser, 1978).

## 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 las inercias propias de la hegemonía que ha mantenido sobre el campo cultural a lo largo de la historia de Colombia. De acuerdo con las bases de datos de las diócesis, existen alrededor de cinco mil parroquias católicas en territorio colombiano. 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 suma, la Iglesia católica es la organización religiosa con mayor número de sedes en Colombia.

El capital religioso acumulado por la Iglesia católica se objetiva 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 las diócesis y por las comunidades católicas. Existen más de cincuenta órdenes religiosas católicas, tanto masculinas como femeninas, desarrollando labores en territorio colombiano.<sup>17</sup> Entre estas se destacan: los jesuitas, los dominicos, los franciscanos y los lasallistas; puesto que estas órdenes controlan buena parte del sistema educativo católico colombiano y, por esta vía, siguen influyendo sobre un sector importante de la población.

Como se señaló, el campo educativo estuvo dominado durante 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 veinte universidades católicas que funcionan en el país se destacan las pontificias —Javeriana y Bolivariana— y la Santo Tomás —la más antigua de Colombia, fundada por los dominicos en 1580—. <sup>18</sup> Además, el Colegio San Carlos, la Universidad del Rosario (fundada en 1653) y los centros educativos de los

17 Véase anexo 6: Algunas órdenes religiosas católicas presentes en Colombia.

18 Véase anexo 7: Algunas universidades católicas en Colombia.

jesuitas —Colegio Mayor de San Bartolomé (1604) y Universidad Javeriana (1623)— han formado buena parte de la élite política del país.

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. Además, el listado de las universidades más prestigiosas del país está dominado por las públicas —Nacional, de Antioquia, 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 incluye solamente una universidad católica: la Pontificia Universidad Javeriana. Estas cifras dan cuenta de la autonomización del sistema educativo respecto del monopolio católico. Es decir, constituyen una evidencia 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» cuando buscan subrayar el carácter conservador, católico y mágico de la cultura colombiana.

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. Si bien este fue reformado para adaptarlo a los cambios legales propios de la implementación de la Constitución de 1991, se mantiene vigente. Gracias al Concordato, el Estado exonera de impuestos «los edificios destinados al culto, las curias diocesanas, las casas episcopales y curales y los seminarios». Además, todos los centros de educación primaria y secundaria, incluso las escuelas y colegios del Estado, están obligados a ofrecer un curso de religión de tipo confesional católico, aunque los estudiantes no se encuentran 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.<sup>19</sup>

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 aisladas del país.<sup>20</sup> 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.<sup>21</sup>

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

---

19 Acuerdo del 20 de noviembre de 1992 entre la Santa Sede y la República de Colombia, con el cual se introducen modificaciones al Concordato del 12 de julio de 1973.

20 Recuperado de [www.cec.org.co/index.shtml?x=22587](http://www.cec.org.co/index.shtml?x=22587) (9 de enero de 2011).

21 Recuperado de <http://pastoralsocial.org/proyectos-pastoral-social.html> (7 de enero de 2011).



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 (Ramírez, 2009: 223).

### **El catolicismo popular**

Como 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» (Parker, 1996: 98). 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 (Rosero Morales, 2009: 30).

El catolicismo popular cambia en función del 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—. Aun 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 resignificar y actualizar los rituales católicos (Marzal, 2002: 316-331, 381).

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 63% de los encuestados es devoto de la Virgen María y el 31% mantiene devoción por algún santo.<sup>22</sup> Según las jerarquías católicas, hay cerca de cuatro mil grupos marianos en Colombia (Mojica, 2008). 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 colectiva, que constituyen mecanismos de liberación frente a las dificultades propias de la exclusión social (Marzal, 2002: 354, 382).

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 solo 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 (Diez-Hurtado, 1994; Marzal, 2002: 329-332, 367). Entre las fiestas patronales más importantes en Colombia se destacan la fiesta de San Pedro en el Huila y la de San Pacho —San Francisco de Asís— en el Chocó.

Según Sánchez, la fiesta de San Pacho es un espacio para la reproducción y la reivindicación de la cultura negra —el Chocó, 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 (Sánchez, 2005: 48). Así, las funciones sociales que cumplen las fiestas patronales pueden ser tanto o más importantes que sus funciones religiosas.

---

22 Véase anexo 13: Tendencias de los encuestados respecto a la veneración de vírgenes y santos.

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 (Marzal, 2002: 329-332). 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 y al Señor Caído de Monserrate en Bogotá, a Nuestra Señora de las Lajas en Ipiales (Nariño) y al Señor de los Milagros en Buga (Valle del Cauca).<sup>23</sup>

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, 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).<sup>24</sup>

### Los nuevos movimientos religiosos (NMR)

De acuerdo con su grado de institucionalización y burocratización —rutinización del carisma—,<sup>25</sup> 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, características que 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

23 Véase anexo 8: Algunos de los santuarios católicos más visitados en Colombia.

24 Véase, por ejemplo, El barrio 20 de Julio, perfecto para las compras de esta Semana Santa. Por: Lina Sánchez Alvarado. Recuperado de [www.eltiempo.com](http://www.eltiempo.com) (20 de abril de 2011).

25 Según Bourdieu, la perpetuación y reproducción del capital religioso a lo largo del tiempo solo es posible por medio de la consolidación de un aparato burocrático. Por lo cual las sectas que logran perpetuarse están destinadas a la burocratización y a la racionalización. Weber denomina este proceso «rutinización del carisma», que implica la racionalización e institucionalización del dogma y la liturgia, así como la jerarquización y profesionalización del liderazgo que tiende a constituirse en sacerdocio (Weber, 1964: 895; Bourdieu, 1971: 319-328).

la liturgia.<sup>26</sup> Por lo tanto, estos movimientos se alejan de la autoridad de tipo carismático para acercarse a la autoridad legal-burocrática y tienden a considerar el cambio en el estilo de vida de sus fieles como fruto de la interiorización de un *habitus* religioso.<sup>27</sup> 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 típica ideal incluye a los protestantes históricos —presbiterianos, luteranos, menonitas, episcopales, bautistas y metodistas—, a los mormones, a los adventistas y a los testigos de Jehová, movimientos que se caracterizan por mantener formas de gobierno democráticas —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 la medida en que el dogma y la doctrina dependen de las orientaciones del líder, carecen de instancias de regulación interna, lo que les permite adaptarse rápidamente a las demandas de los consumidores religiosos. Puesto que el líder carismático necesita validar y revalidar constantemente su autoridad, debe mostrar evidencias de sus cualidades extraordinarias. Razón por la cual estos movimientos mantienen por lo general una oferta de milagros y exorcismos. En este tipo puro se ubican las ofertas pentecostales. Gracias a las múltiples afinidades entre

26 La regulación interna es la regulación que ejercen sobre sí mismas las empresas religiosas. Esta puede variar en función del peso que tengan 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 (Bizeul, 2007: 185).

27 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, 1964: 423).

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 los NMR que, después de haber alcanzado un relativo grado de institucionalización y burocratización, han revaluado sus estrategias con miras a mantenerse competitivos en el campo religioso, adoptando para este fin prácticas propias del pentecostalismo, especialmente 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 se recogen en el presente estudio bajo el nombre de «protestantismo carismático». Asimismo, se ubican en este tipo intermedio organizaciones pentecostales en proceso de rutinización, es decir, que empiezan a burocratizarse y que observan un proceso de profesionalización de su liderazgo, si bien 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 ritmo de crecimiento más lento.

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 propia del sacerdote católico, en el contexto de una situación de liberalización del mercado religioso colombiano.

**Tabla 3. Tipificación de los actores que compiten en el campo religioso**

Tipo ideal de dominación	Tipo ideal de organización	Subtipos de organización religiosa
Legal-burocrática	Iglesia	Iglesia católica
		NMR en proceso de rutinización del carisma (protestantes históricos, adventistas, mormones y testigos de Jehová)
Carismática	Secta (NMR)	Protestantismos en proceso de pentecostalización y pentecostalismos en proceso de rutinización
		Movimientos que funcionan exclusivamente con base en la autoridad de tipo carismático (pentecostalismos)

### 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.

### 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 su sistema educativo, que incluye siete Colegios Americanos y la Universidad Reformada con sede en Barranquilla.<sup>28</sup>

Los menonitas sobresalen por predicar la no violencia o 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.

<sup>28</sup> Recuperado de [www.ipcol.org/contenido.php?id=2](http://www.ipcol.org/contenido.php?id=2) (15 de febrero de 2010).

**Tabla 4. 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	
Iglesia Evangélica Luterana	1936	24	
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	

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. [www.ipcol.org/contenido.php?id=2](http://www.ipcol.org/contenido.php?id=2); [www.hermanosmenonitasdecolombia.com/contactenos.html](http://www.hermanosmenonitasdecolombia.com/contactenos.html) (15 de febrero de 2010).

## El protestantismo evangélico

Si bien el término «evangélico» se usa popularmente en Colombia para designar indistintamente a los miembros de las diversas corrientes protestantes, incluyendo a protestantes históricos y a pentecostales, se refiere —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 (Synan, 2003: 613-616).

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, característica que explica, en parte, su mayor crecimiento.

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.

Las congregaciones bautistas funcionan con base en un gobierno congregacional, en que 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 autosostenimiento de cada congregación, así como la participación de los laicos en su administración por medio del voto (Willaime, 2005: 22; Fath, 2008: 53). 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», pero en el pentecostalismo la autoridad principal no recae sobre la congregación local, sino sobre el líder carismático.

**Tabla 5. 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	
Iglesia del Nazareno	1975	75	15.000
Iglesia Cristiana Discípulos de Cristo	1985	36	10.000
Iglesia Metodista Colombiana	1996	29	1.500
Iglesia Metodista Libre	1997	2	200

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. [www.metodista.org.co](http://www.metodista.org.co); [http://iglesiasaiec.com/index.php?option=com\\_content&view=article&id=13:convencion-de-pastores-aiec-2009&catid=3:noticias-generales](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).



## 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 esto, 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 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. Por lo tanto, 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 esta razón, predicán diversas versiones de milenarismo. Los testigos de Jehová se inscriben en una lógica de «huelga social»,<sup>29</sup> mientras que adventistas y mormones han «domesticado» el discurso milenarista y enfatizan cada vez más una ética intramundana, lo que les ha permitido

---

29 Según Lalive d'Épinay, los pentecostales —alentados por ideas escatológicas según las cuales el retorno de Jesucristo y la implantación de un reino milenial pleno de abundancia y felicidad son inminentes— asumen una actitud de autoexclusión política y se resisten a participar en movimientos contestatarios, actitud que este autor denomina «la huelga social» (Lalive d'Épinay, 1968).

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 les permiten a sus jóvenes prestar el servicio militar. Esta última posición los ha llevado a defender la objeción de conciencia al servicio militar obligatorio, como 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. Se destacan las revistas *La Atalaya* y *¡Despertad!*<sup>30</sup> Según sus propias estadísticas, en 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 mil predicadores puerta a puerta, de lo cual se infiere que el número de sus fieles es mucho mayor.<sup>31</sup> 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 17 millones de fieles alrededor del mundo.<sup>32</sup> Se caracterizan por la importancia que le otorgan a la educación. En Colombia cuentan con 53 escuelas primarias, 31 escuelas de secundaria y la Universidad Adventista con sede en Medellín.<sup>33</sup> Esta infraestructura educativa les permite contar con un liderazgo profesional y estimula el ascenso social de sus miembros.

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

---

30 Desde 1992 una de las imprentas de los testigos de Jehová funciona en Colombia, en la ciudad de Facatativá, con el nombre de Hogar Betel (Anzola, 2002).

31 Recuperado de [www.watchtower.org/e/statistics/worldwide\\_report.htm](http://www.watchtower.org/e/statistics/worldwide_report.htm) (8 de agosto de 2010).

32 Recuperado de [www.adventist.org/world-church/facts-and-figures/index.html](http://www.adventist.org/world-church/facts-and-figures/index.html) (2 de enero de 2013).

33 ¿Conoce usted a los adventistas? Recuperado de [www.valorescristianos.net/site/index.php?option=com\\_content&task=view&id=66&Itemid=73](http://www.valorescristianos.net/site/index.php?option=com_content&task=view&id=66&Itemid=73) (30 de marzo de 2010).

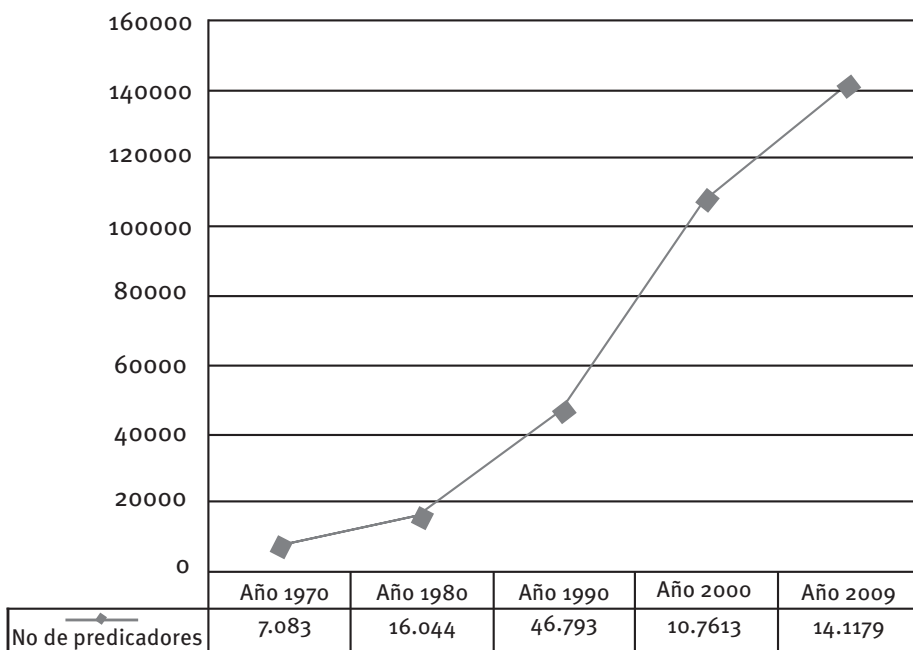
mantiene un claro concepto de ser «el pueblo elegido». Desde la Guerra Fría han sido opositores del comunismo y promotores del liberalismo económico; esto los hace atractivos para sectores urbanos que se identifican con el estilo de vida norteamericano.

**Tabla 6. 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. [www.watchtower.org/e/statistics/worldwide\\_report.htm](http://www.watchtower.org/e/statistics/worldwide_report.htm) (8 de agosto de 2010).

**Figura 34. Curva de crecimiento de los testigos de Jehová en Colombia con base en el número de predicadores puerta a puerta**



## El movimiento pentecostal

El movimiento pentecostal constituye la minoría religiosa más importante de Colombia. Si bien nació en el seno del protestantismo, es un movimiento híbrido, en constante mutación y fragmentación. Su organización con base en la autoridad de tipo carismático lleva a que la autoridad de sus líderes y pastores entre frecuentemente en conflicto con la exclusividad de la autoridad que los protestantes le confieren a la Biblia; esto hace 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, son el resultado de intercambios culturales que generan procesos de hibridación con otros sistemas religiosos. Así, el pentecostalismo articula tradiciones ancestrales con prácticas y dispositivos hipermodernos (Corten, 1995: 146-151). Actualmente estos procesos de hibridación son fomentados por las demandas de un mercado religioso competitivo. En el caso brasileño, el pentecostalismo ha incorporado prácticas propias de las religiones africanas (Silveira Campos, 2000: 365-366). 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, la plasticidad del pentecostalismo le ha permitido adaptarse fácilmente a las culturas indígenas, lo que ha dado 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 de milagros, como por constituir un «cristianismo de la emoción» (Willaime, 1999), el pentecostalismo se inscribe en continuidad y no en ruptura 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 nuevos movimientos religiosos (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 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 (Míguez Bonino, 1995: 64-65). 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 estas se destacan la glosolalia, las curaciones y las profecías; 2) la referencia constante a la Biblia; 3) el carácter «profesante» —testimonial— del grupo religioso (Willaime, 1999: 9). A continuación se amplían estas características.

## 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 las lleva a menospreciar la erudición teológica. En términos generales, el movimiento pentecostal es «antiintelectualista», 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 «preliteraria» con las de una sociedad

«posliteraria», 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 (Martin, 1990: 178-188).

Según Hollenweger (1999), 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 participativa. 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 les 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 les da la palabra a aquellos que generalmente no son escuchados (Martin, 1990: 163; Corten, 1995).

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» (Corten, 1995: 243).

## Una religión extática

El pentecostalismo incentiva las experiencias extáticas, por medio de la glosolalia o de otras experiencias emotivas como la música y los exorcismos. Así, privilegia 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» (Willaime, 1999: 5-28).

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, característica que le permite derribar barreras culturales y ganar una mayor aceptación entre los conversos; esto constituye una de sus ventajas estratégicas, especialmente en contextos rurales e indígenas (Martin, 1990: 175-177; Cox, 1995: 142-153). 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*, dinámica que tiene una estrecha relación con las lógicas de mercado que han adoptado las ofertas pentecostales más exitosas, como lo veremos en el próximo capítulo. Existen incluso comunidades pentecostales que tienen como base litúrgica el «*rock pesado*» o *heavy metal*; este es el caso de la iglesia Pantokrator en el barrio Estación de Bosa en Bogotá (Bermúdez, 2012).

Por último, la abundancia de expresiones de afecto en los cultos pentecostales, como abrazos y besos, constituye 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 (ver, por ejemplo, Ospina y Mesa, 2006).

## 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 que 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» (Weber, 1964: 328).

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 y subyugada 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.<sup>34</sup> En el caso latinoamericano, los pastores pentecostales han asumido funciones propias de los curanderos indígenas, constituyéndose así en una suerte de neochamanes 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; 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.

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

---

34 «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» (Weber, 1964: 345).



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.

*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 sesenta y setenta 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.

Aunque 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 (Anderson, 2004: 232-233).

El éxito de las organizaciones pentecostales que promocionan curaciones mágicas se explica, en alguna medida, por la precariedad del sistema público de salud. En este, 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.

*Exorcismo y guerra contra los demonios.* Los exorcismos pentecostales se practican de forma pública y adquieren la forma de catarsis colectivas (Scheff, 1986: 57, citado por Silveira Campos, 2000: 300). 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 (ver, por ejemplo, Cervantes, 2008: 110).

Por lo tanto, como señala Corten, el tema de «la liberación» es central en el pentecostalismo; no obstante, se inscribe en una perspectiva completamente diferente a la de la teología de la liberación (Corten, 1995: 215, 243). 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 requisito para que estos puedan disfrutar de las bendiciones divinas. En una sociedad en la cual grandes sectores están expuestos a la precariedad, el desempleo y la enfermedad, las ofertas religiosas que prometen «liberar» 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. Estas organizaciones consideran que «huestes de demonios» controlan territorios; así explican por qué determinadas regiones son más resistentes a la evangelización y más proclives a la miseria, a la violencia y a otros males sociales. De acuerdo con 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 (ver, por ejemplo, Hong, 2001: 40-41).

*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 se conoce 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 (Silveira Campos, 2000: 83). 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 «bendiciones 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, rituales según los cuales ninguna bendición es gratuita. Por lo tanto, «la siembra» pentecostal contradice el principio protestante de la «sola gracia» que predica la gratuidad de las providencias divinas.

Así, la prosperidad pentecostal no es producto del trabajo, el ahorro y la reinversión sistemática, como lo describió Weber en referencia a las afinidades entre el puritanismo ascético y el espíritu del capitalismo industrial (Weber, 1985). Por el contrario, la prosperidad 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 contestataria al sistema económico dominante, ni a la sociedad de consumo; más bien, contribuyen a su reproducción.

### **El «biblismo» pentecostal**

Si bien los pentecostales valoran la Biblia, la relación que mantienen con esta 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 en busca de respuestas a sus necesidades inmediatas. Por esta razón, 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 más profundo de las Sagradas Escrituras» (Silveira Campos, 2000: 286). 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 (Anderson, 2004: 225-227).

Por otro lado, esta flexibilidad doctrinal ha permitido que prosperen organizaciones pentecostales que son consideradas heréticas por el conjunto de los protestantes. Entre estas 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 aceptada por Cedecol ni por las demás asociaciones protestantes colombianas. En el próximo capítulo se abordarán detenidamente estas organizaciones.

### **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, que, al privilegiar la dominación de tipo carismático, tiende 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, lo que da lugar a prácticas políticas clientelistas en el seno de las organizaciones pentecostales (Lalivé d'Épinay, 1968). 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, en razón de su carisma, fieles carentes de capital económico y cultural pueden destacarse dentro del grupo, 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 capaz de «autogobernarse, autosostenerse y autopropagarse». Se diferencia de una «congregación en formación» por cuanto esta última carece de alguna de las cualidades mencionadas, por lo cual debe mantenerse bajo la tutela y el patrocinio de una congregación local (Zacipa Infante, 2010: 102). Este modelo 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 depende del carisma de su fundador. Aunque buena parte de las nuevas iniciativas pentecostales fracasan, otras logran consolidarse e, incluso, constituirse en empresas religiosas exitosas. Esta dinámica se describirá de forma más detenida en el capítulo siguiente.

### **Clasificación del pentecostalismo**

De acuerdo con su origen y su evolución en Colombia, es posible dividir el pentecostalismo en tres grandes grupos: 1) el pentecostalismo exógeno o 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 se describirán adelante. Es necesario aclarar que 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.

*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—,<sup>35</sup> estas 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.

Las organizaciones mencionadas 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 solo la IPUC cuenta con cerca de 600 mil seguidores, distribuidos en 3.200 congregaciones —según cifras de la propia organización religiosa—.<sup>36</sup> 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

---

35 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 Pentecostal 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 (Hernández y Forero, 2005).

36 Recuperado de [www.ipuc.org.co/nuestra-iglesia/donde-estamos.html](http://www.ipuc.org.co/nuestra-iglesia/donde-estamos.html) (2 de enero de 2010)

Asia. Según estas cifras, la IPUC es la organización religiosa no católica más grande de Colombia (Hernández y Forero, 2005). En segundo lugar se ubica el Movimiento Misionero Mundial, que cuenta con 1.500 congregaciones aproximadamente; en tercer lugar se encuentra Asambleas de Dios, que dice tener cerca de 600 congregaciones, que son atendidas por más de 1.200 pastores y están distribuidas en 245 municipios del país.<sup>37</sup> Tan solo las organizaciones pentecostales clásicas tienen, en conjunto, cerca de seis mil 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.

**Tabla 7. Algunas organizaciones pentecostales de origen norteamericano**

Organización	Año de ingreso a Colombia	Origen
Asambleas de Dios	1932	Hot Springs, Arkansas (EEUU) (1914-1916).
Iglesia Pentecostal Unida de Colombia	1937	Iglesia Pentecostal Unida Internacional (Canadá y EEUU).
Iglesia Cristiana Cuadrangular	1943	Los Ángeles, California (EEUU) (1922). Fundadora: Aimee Semple McPherson.
Iglesia de Dios	1945	Tennessee, Carolina del Norte (EEUU) (1886).
Movimiento Misionero Mundial	1963	San Juan de Puerto Rico (1963). Fundador: Luis M. Ortiz.
Asamblea de Iglesias Cristianas		Nueva York (EEUU) (1939).

Fuentes: Holland (2007); Hernández y Forero (2005: 74). Entrevista al pastor José Ignacio Hiestrosa, administrador oficina central Movimiento Misionero Mundial (Bogotá, 30 de abril de 2010). [www.ipuc.org.co/nuestra-iglesia/historia.html](http://www.ipuc.org.co/nuestra-iglesia/historia.html); [www.ipuc.org.co/principal/historia.html](http://www.ipuc.org.co/principal/historia.html); <http://elconciliosoyyo.com/web1/index.php?id=25>; [www.iccc-colombia.org/historia.php](http://www.iccc-colombia.org/historia.php); [www.cogop-suramerica.com.ve/index\\_informacion\\_paises/Colombia/index.html](http://www.cogop-suramerica.com.ve/index_informacion_paises/Colombia/index.html); [www.churchofgod.org/index.php/pages/history](http://www.churchofgod.org/index.php/pages/history); [www.iglesiammcolombia.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=19&Itemid=27](http://www.iglesiammcolombia.org/index.php?option=com_content&view=article&id=19&Itemid=27) (10 de julio de 2010).

*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

37 Recuperado de <http://elconciliosoyyo.com/web1/index.php?id=258> (20 de abril de 2010).

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 se asocia 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.<sup>38</sup> Como se verá 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; asimismo es una de las más activas en el campo político colombiano.

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 ochenta, la expansión pentecostal se tradujo en la proliferación de organizaciones sin denominación, 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 dos mil organizaciones «evangélicas independientes». Sin embargo, esta cifra se

---

38 Recuperado de [www.familiacenti.com/tsedes.aspx?codigo=33&pagina=Sedes%20CENTI](http://www.familiacenti.com/tsedes.aspx?codigo=33&pagina=Sedes%20CENTI) (27 de abril de 2010).



queda corta, ya que justamente el pentecostalismo informal es el más difícil de rastrear porque prescinde de toda formalidad legal.<sup>39</sup>

### **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—. Por otro, 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, el pentecostalismo en vía de rutinización y el protestantismo en vía de pentecostalización, comparten múltiples características.

### **Pentecostalismos en proceso de rutinización**

Algunas organizaciones pentecostales, especialmente las de segunda y tercera generación, observan un proceso de rutinización del carisma, que 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, ya que la música les 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

---

39 Véase anexo 5: Algunas organizaciones pentecostales de origen colombiano.

aspiran a alcanzar los estratos sociales en ascenso, la música tiende a desplazar a la glosolalia.

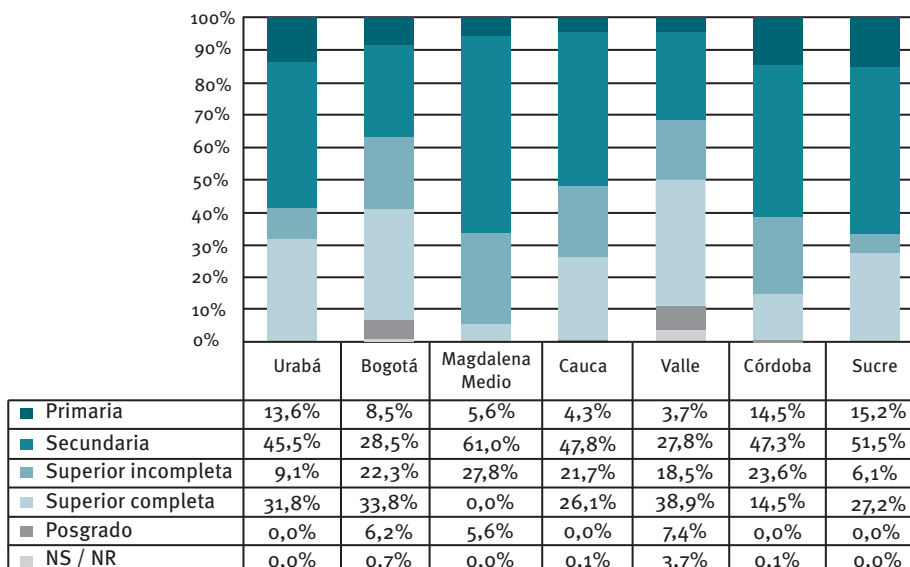
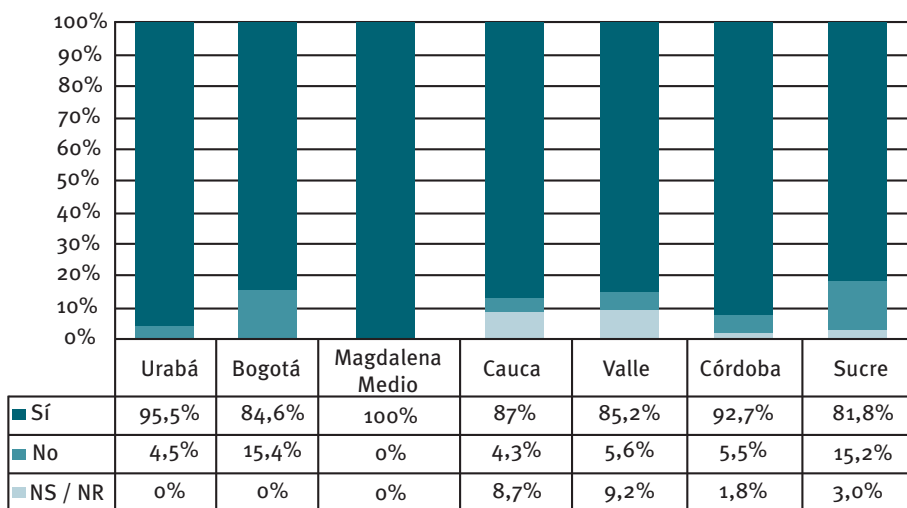
2. Las organizaciones pentecostales en proceso de rutinización tienden a flexibilizar la ruptura entre iglesia y mundo. En otras palabras, tienden a «mundanalizarse» o «a negociar con el mundo». Por ejemplo, no condenan la moda ni los medios masivos de comunicación. Igualmente, las organizaciones pentecostales urbanas que aspiran a alcanzar los estratos sociales en ascenso observan una «revalorización del cuerpo» y consideran legítimo cultivarlo para la salud y la belleza (Silveira Campos, 2000: 288). Incluso existen organizaciones pentecostales que ofrecen 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 mundanalidad.
3. Los pentecostalismos en proceso de rutinización observan también un proceso de domesticación de su escatología premilenarista. Los pentecostalismos urbanos, especialmente, han dejado de enfatizar el pronto retorno de Cristo. En su lugar, predicán que el «reino de Dios ya está entre nosotros» y, por lo tanto, no es necesario aplazar la prosperidad y el bienestar hasta la instauración del reino milenial; es legítimo buscarlos aquí y 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». Esto significa, en términos weberianos, 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» (Weber, 1964: 429).

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— les 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, especialmente en los sectores sociales en ascenso, puesto que los pastores que 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 con una encuesta realizada por Cedecol (2009) a 863 pastores y líderes evangélicos y pentecostales de todo el país, el 90% de estos tiene estudios de bachillerato, el 32% tiene un diploma universitario y el 5% realizó estudios de posgrado. Además, el 87% dice haber cursado estudios en teología (Moreno, 2009b: 88-89). Como se puede observar en la figura 35, 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% solo cuenta con educación primaria. En las zonas urbanas el nivel educativo de los pastores aumenta sustancialmente. En Bogotá, por ejemplo, el 34% cuenta con un diploma universitario y el 6% dice haber realizado estudios de posgrado. Paradójicamente (figura 36), en Bogotá se presenta el porcentaje más alto de pastores que no tienen formación en teología —15%—. Así, si bien en los sectores urbanos crece la demanda de un liderazgo religioso profesional, la profesionalización del liderazgo pentecostal no se traduce necesariamente en la búsqueda de un diploma en teología. Otras profesiones, como la administración de empresas y la psicología, son atractivas para líderes carismáticos que aspiran a consolidar empresas religiosas exitosas.

**Figura 35. Nivel educativo de los pastores evangélicos****Figura 36. 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. Por lo tanto, los institutos bíblicos y centros 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 mencionados. Incluso, algunos pastores pentecostales han optado por buscar un diploma universitario en alguna de las facultades de teología católica. Por ejemplo, existe un convenio entre un grupo de organizaciones pentecostales y la Facultad de Teología de la Universidad Minuto de Dios en Bogotá, que les permite a los pentecostales validar parte de la formación que han recibido en sus propias organizaciones religiosas, lo que reduce el número de cursos que deben tomar para obtener un diploma de teología católica. Tanto los seminarios protestantes como las facultades de teología católica se benefician de este tipo de acuerdos, gracias a que por esta vía pueden aumentar el número de sus estudiantes. En lo que parece una 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.

### **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» (Cox, 1995: 74-78). Además, los primeros misioneros protestantes eran «cesacionistas»: consideraban que las manifestaciones sobrenaturales del Espíritu Santo —«los milagros» 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, empezó 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. 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 reserva para el capítulo tres.

Para el protestantismo histórico y evangélico, el proceso de pentecostalización ha implicado la tensión entre conservar sus raíces o innovar para atraer nuevos seguidores. Por consiguiente, ese proceso no ha estado exento de conflictos.

Las primeras manifestaciones pentecostales en el seno de las misiones evangélicas tuvieron lugar en los años cincuenta, 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; forjaron así una identidad religiosa autóctona. Por lo tanto, el proceso de pentecostalización del protestantismo colombiano está íntimamente asociado con su nacionalización (Restan Padilla, 1995: 63).

El surgimiento de un liderazgo autóctono desencadenó rivalidades entre los misioneros extranjeros y los nuevos pastores nacionales, conflictos que 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.<sup>40</sup>

El proceso de pentecostalización del protestantismo obedeció a una lógica geográfica de expansión inversa a la que habían seguido las misiones foráneas. Mientras que estas últimas se instalaron inicialmente en los centros urbanos más importantes, como Bogotá, Cali, Medellín y Barranquilla,

---

40 Recuperado de [www.iglesiacruzadacristiana.org/Templates/iglesia\\_mundo.html](http://www.iglesiacruzadacristiana.org/Templates/iglesia_mundo.html) (23 de abril de 2010).

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 (Ulloa, 2007: 201, 225, 243, 247). 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, departamento de Córdoba—, promovido por pastores campesinos de la región. De allí se expandió por zonas rurales hasta llegar a ciudades importantes del norte del país, como Sincelejo, Cartagena y Montería (Restan Padilla, 1995: 63-71).

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 y 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 estas 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 (Restan Padilla, 1995: 72).

En el caso de la Iglesia interamericana en la región del Urabá, el número de congregaciones se cuadruplicó durante el periodo comprendido entre 1965 y 1985: de 4 a 16 (Ulloa, 2007: 237).

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 (Ulloa, 2007: 319-320). 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.

## **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 Estadística (DANE) y del Departamento Nacional de Planeación (DNP), en 2009 el 45% de la población colombiana —19,9 millones de personas— se encontraba por debajo de la línea de pobreza y el 16% —7,2 millones— por debajo de la línea de indigencia.<sup>41</sup>

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 (Codhes), Colombia tiene 4,3 millones de desplazados internos, que representan el 9% de su población, una de

---

41 De acuerdo con esta clasificación, una persona es pobre si tiene un ingreso mensual inferior a 281.384 pesos colombianos e indigente si tiene un ingreso mensual inferior a 120.588 pesos. Recuperado de [http://economia.terra.com.co/noticias/noticia.aspx?idNoticia=201004301909\\_EFE\\_78931647](http://economia.terra.com.co/noticias/noticia.aspx?idNoticia=201004301909_EFE_78931647) (30 de abril de 2010).



las cifras más altas de desplazados internos en todo el planeta.<sup>42</sup> 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 los grupos armados ilegales —11%— y los peligros que se desprenden del fuego cruzado en las confrontaciones armadas —4%— (CICR, 2009: 16).

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 con el CICR, el 8% de los desplazados pertenece a comunidades indígenas y el 15% a comunidades afrodescendientes (Codhes, 2009: 4; CICR, 2009: 16). Según estas entidades, el 46% de las familias desplazadas están a cargo de mujeres cabeza de hogar, debido a que los hombres fueron asesinados o «desaparecieron» a causa del conflicto. Aun en las ciudades de arribo, los desplazados menores de 18 años siguen siendo altamente vulnerables al reclutamiento forzado por los grupos ilegales y corren un considerable riesgo de abuso y explotación sexual (ibíd.).

A pesar de los esfuerzos del gobierno y de ONG internacionales, buena parte de los desplazados no reciben atención oportuna, situación que contribuye a deteriorar su salud física y emocional (CICR, 2009: 44). 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 los obligaron a abandonar sus regiones de origen, experiencias que frecuentemente se repiten en el contexto urbano en el que ahora viven (Pérez, 2005a: 27-28).

Los asentamientos urbanos marginales que acogen a migrantes y desplazados se caracterizan por sufrir una marcada segregación socioespacial, 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

---

42 Colombia es el segundo país del mundo con más población desplazada, según el IDMC. Recuperado de [www.eltiempo.com](http://www.eltiempo.com) (2 de mayo de 2009).

paramilitares. Por estas razones, las zonas urbanas a las que arriban los desplazados 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.

### Pluralización religiosa y clase social

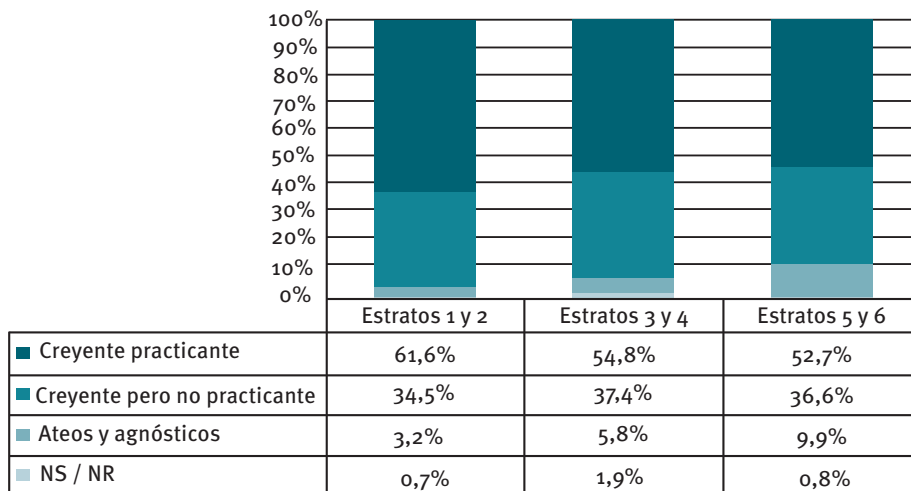
En Colombia no existen datos públicos sobre los ingresos económicos de la población. Además, por motivos de seguridad, la mayoría de personas se resisten a suministrar información a desconocidos sobre sus ingresos económicos (Colombia mantiene altas tasas de secuestro y extorsión económica). Por estas 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,<sup>43</sup> 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 se utiliza 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.

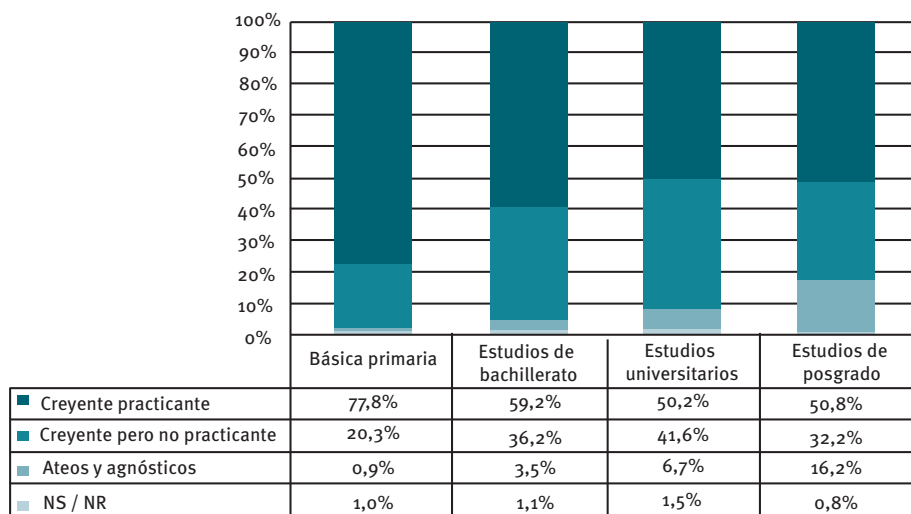
La pluralización religiosa varía claramente en función de las variables socioeconómicas. En los estratos socioeconómicos bajos y en los sectores con menor nivel educativo aumenta el porcentaje de creyentes practicantes (figuras 37 y 38). A la vez, en los estratos altos y en los sectores con mayores niveles de educación formal disminuye el porcentaje de creyentes practicantes y aumenta el porcentaje de ateos y agnósticos.

43 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 véase Alcaldía Mayor, Secretaría de Planeación Distrital, (2005).

**Figura 37. Practicantes, ateos y agnósticos.  
Distribución por estrato**

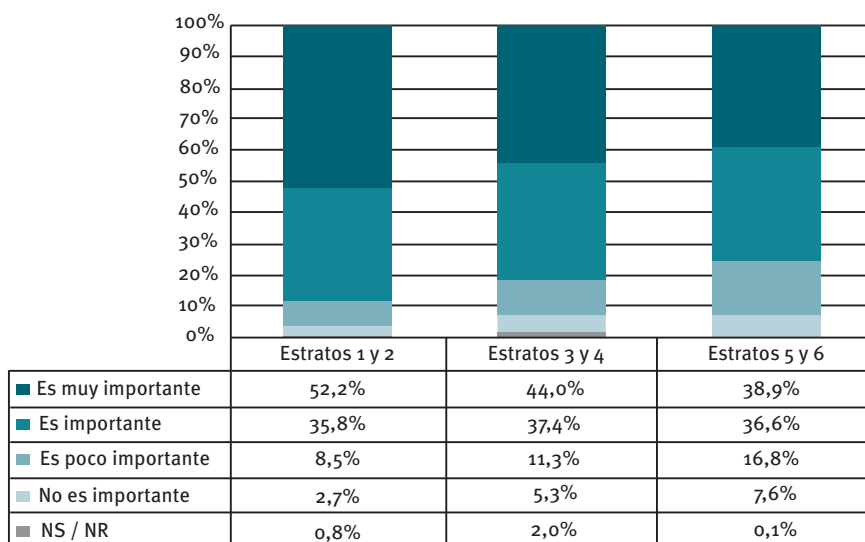


**Figura 38. Practicantes, ateos y agnósticos.  
Distribución por nivel educativo**

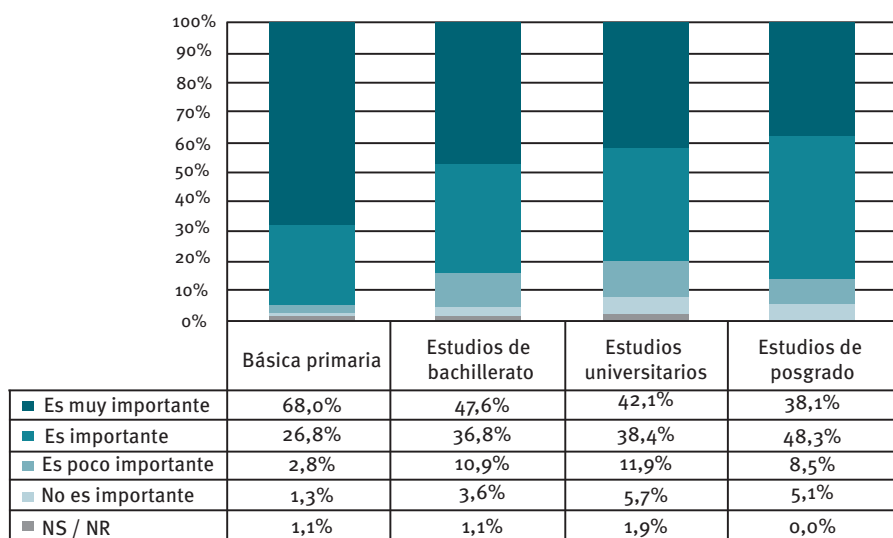


Del mismo modo, en la medida en que aumenta el estrato socioeconómico y el nivel educativo, disminuye la importancia que la población le otorga a la religión (figuras 39 y 40).

**Figura 39. ¿Qué tan importante es la religión en su vida?  
Distribución por estrato**



**Figura 40. ¿Qué tan importante es la religión en su vida?  
Distribución por nivel educativo**



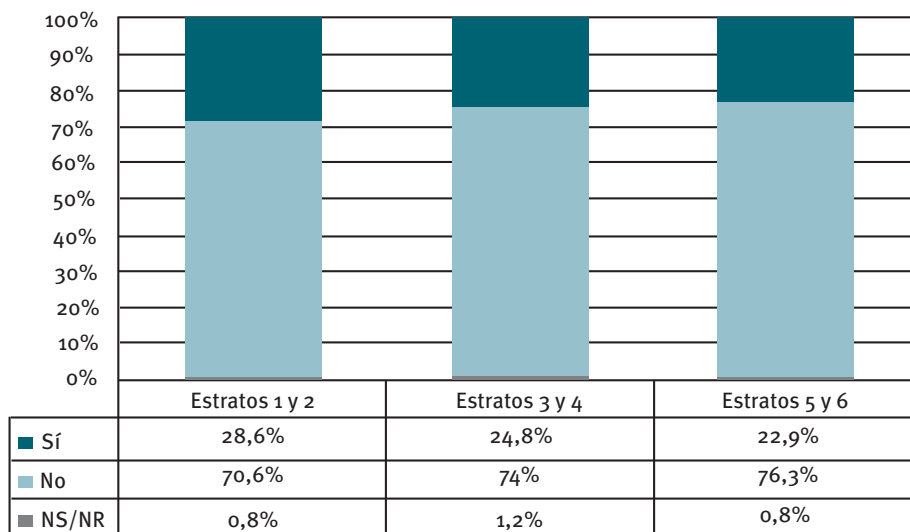
En los estratos bajos aumenta el porcentaje de la población que mantiene membresía en un grupo religioso, así como aumenta la participación en cultos y celebraciones religiosas colectivas (figuras 41 y 42). Por

ejemplo, el 56% de los habitantes de estratos uno y dos participa en cultos o servicios religiosos todos los días, o por lo menos una vez a la semana.

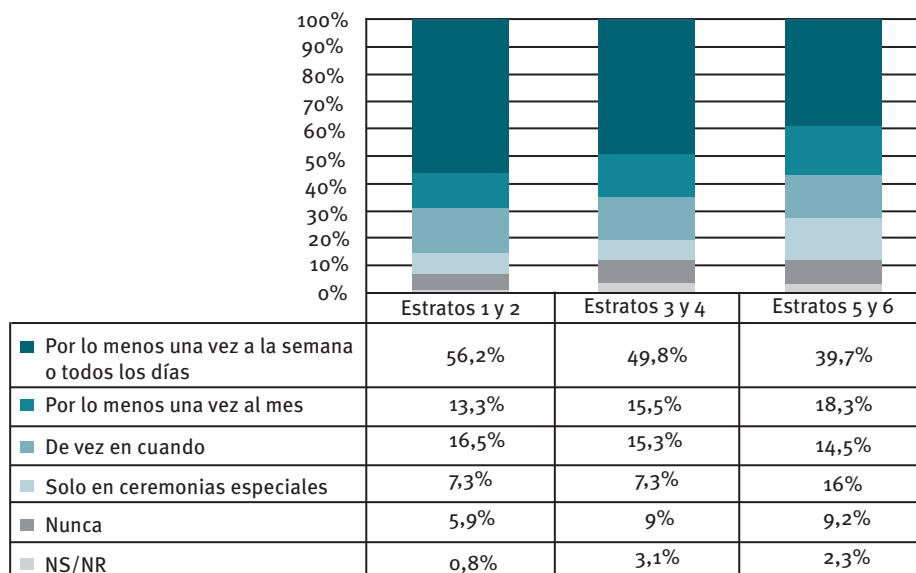
En general, los estratos socioeconómicos bajos se inscriben como más fieles a una práctica religiosa y dicen otorgarle mayor importancia a la religión y a la membresía en un grupo religioso. Mientras tanto, los estratos socioeconómicos altos y con mayores niveles de educación formal toman mayor distancia 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.

**Figura 41. ¿Es usted miembro de una iglesia o grupo religioso?  
Distribución por estrato**

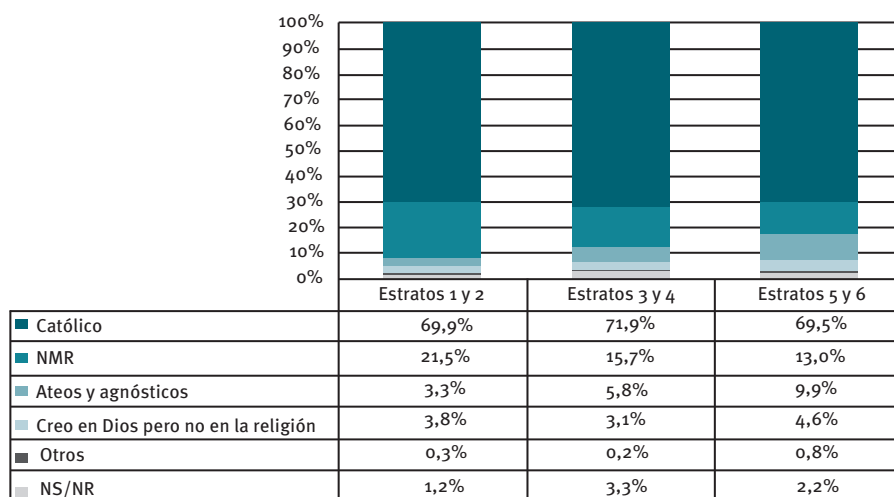


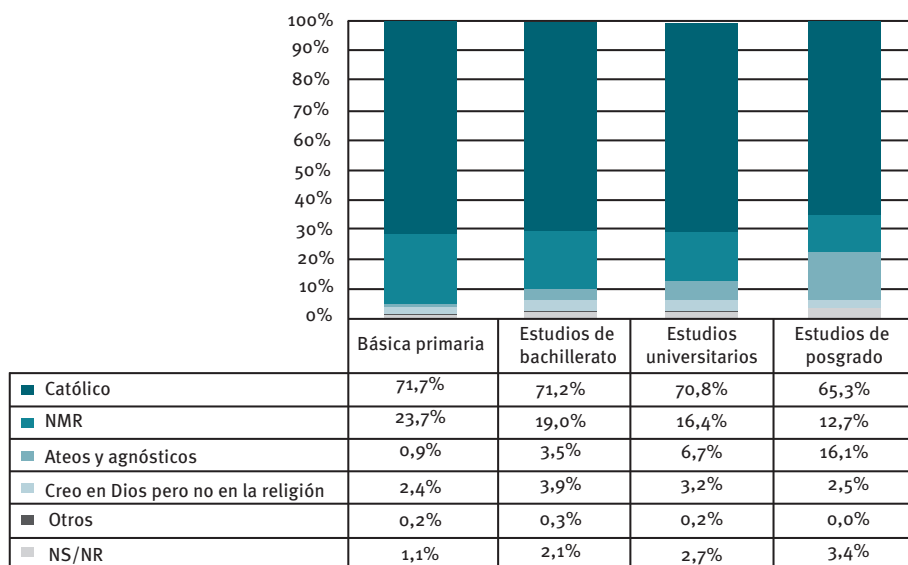
**Figura 42. ¿Con qué frecuencia asiste a cultos religiosos?  
Distribución por estrato**



El porcentaje de católicos se mantiene relativamente estable en todos los estratos socioeconómicos (figuras 43 y 44). Sin embargo, el porcentaje de fieles a los NMR es mayor en los estratos bajos, donde supera el 20% de la población consultada.

**Figura 43. Filiación religiosa. Distribución por estrato**



**Figura 44. Filiación religiosa. Distribución por nivel educativo**

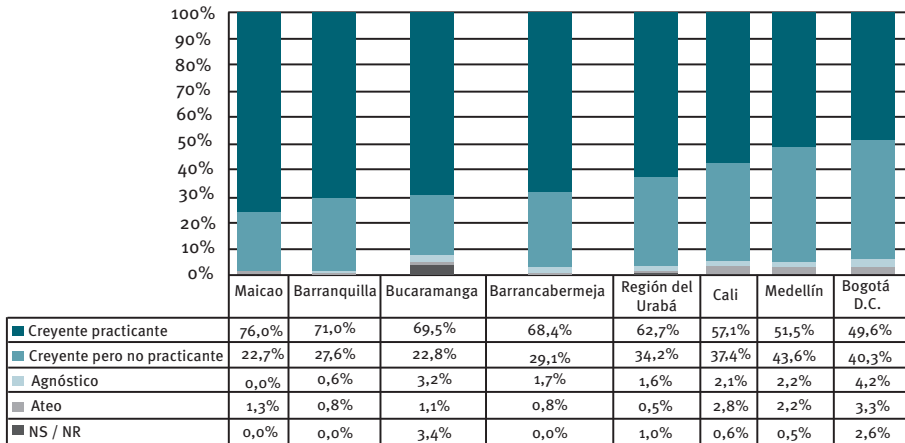
### Diferencias regionales de la pluralización religiosa

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 (figura 45). Todo parece indicar que 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. Además, en estas ciudades disminuyen la participación de la población en cultos religiosos (figura 46) y la valoración que la población le otorga a la religión (figura 47). 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.

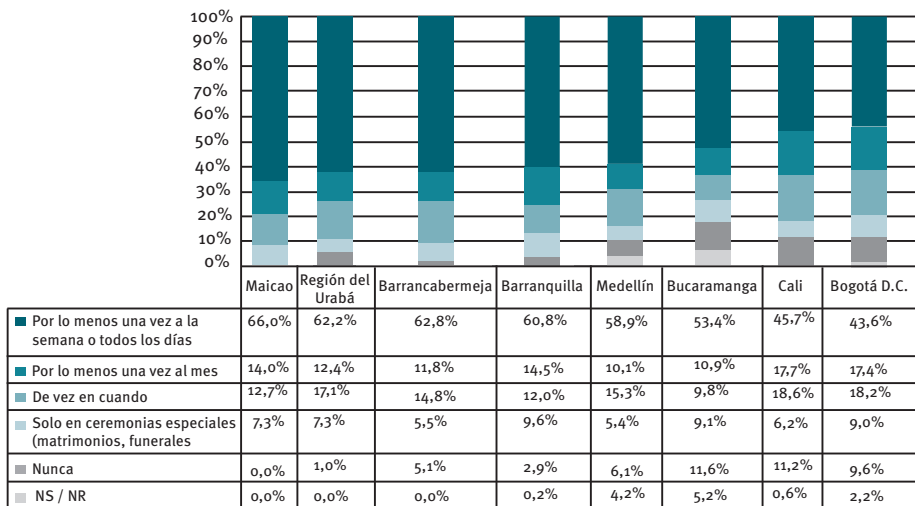
Barranquilla constituye una excepción a estas tendencias. A pesar de tener más de un millón y medio de pobladores, registra una alta participación de la población en cultos religiosos y una alta valoración de la religión por parte de sus pobladores. Cerca del 90% de los

barranquilleros considera que la religión «es importante» o «muy importante» en sus vidas (figura 47). Este fenómeno se asocia, al parecer, con los rasgos culturales de la región Caribe, en cuyo seno las prácticas religiosas mantienen una relación aun más íntima con la magia y con las expresiones emotivas.

**Figura 45. Practicantes, ateos y agnósticos. Distribución por ciudad o región**

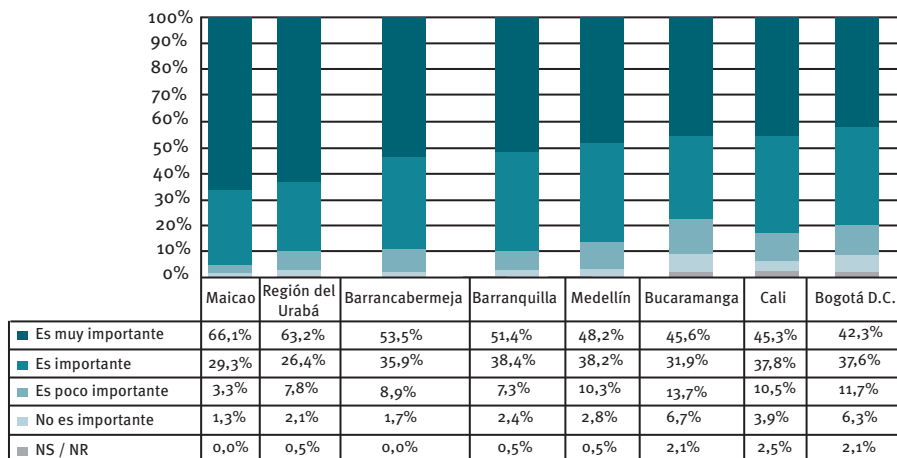


**Figura 46. ¿Con qué frecuencia asiste a cultos religiosos? Distribución por ciudad o región**





**Figura 47. ¿Qué 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 (figura 48). En Medellín, y en general en Antioquia, el número de sacerdotes católicos ha estado históricamente por encima del promedio nacional.

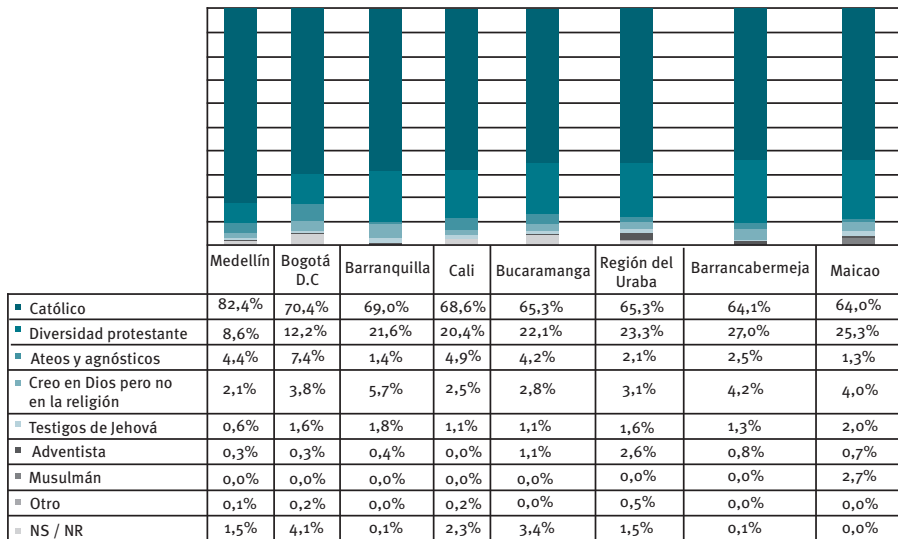
En todas las ciudades encuestadas, a excepción de Bogotá y Medellín, los fieles a los NMR superan el 20% de la población. En Barrancabermeja, Maicao y la región del Urabá superan el 25%. En los casos de Barrancabermeja y Urabá el avance pentecostal ha estado favorecido por el conflicto armado interno, tema que se abordará más adelante. Maicao es la única ciudad de la muestra que registra la presencia de musulmanes; no obstante, existen también pequeñas comunidades musulmanas en ciudades como Barranquilla y Bogotá. Actualmente (2012) se adelanta la construcción de la primera mezquita en Bogotá para atender las necesidades religiosas de los cerca de tres mil fieles que dicen constituir la comunidad musulmana de la ciudad.<sup>44</sup>

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 influencia de ideas disidentes frente al catolicismo

44 Un nuevo templo para Alá. Recuperado de [www.elespectador.com](http://www.elespectador.com) (25 de agosto de 2012).

dominante. Además, ha contado con un porcentaje considerable de inmigrantes extranjeros. Por otro lado, la importancia que la cultura caribe le otorga a la tradición oral, a la emotividad y a otras formas de comunicación, como la música y la comunicación gestual, ha facilitado que en toda la región Caribe prospere el pentecostalismo (Martin, 1990: 133).

**Figura 48. Filiación religiosa. Distribución por ciudad o región**



En la actualidad (2012) están registradas ante el Ministerio del Interior cerca de dos mil organizaciones religiosas, cifra que, como es obvio, 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 mil lugares dedicados al culto en todo el país. Esta cifra supera en términos de tres a uno a las parroquias católicas, que suman en conjunto cerca de cinco mil.<sup>45</sup> Otras fuentes afirman que esta relación puede ser incluso de cuatro a uno (Rodríguez y Ortiz, 2011). Es necesario anotar que las bases de datos consultadas son incompletas y que estas cifras se desactualizan rápidamente. No obstante, los datos dan cuenta de la escala nacional del proceso de pluralización religiosa: fenómeno que incumbe a todas las regiones del país. Además,

45 Recuperado de [www.ccc.org.co/index.shtml?s=b&m=a&c=001](http://www.ccc.org.co/index.shtml?s=b&m=a&c=001) (11 de febrero de 2012).

los datos señalan que el crecimiento de los NMR es 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, como veremos a continuación.

## 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 (Weber, 1983: 208), afirmación 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.

Solo es necesaria 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. Estas comunidades constituyen iniciativas de auto-satisfacción de las necesidades religiosas que han sido emprendidas por migrantes y desplazados que tienen urgencia de satisfacer tanto sus necesidades simbólicas como 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.<sup>46</sup> En Cali, las comunidades pentecostales se concentran especialmente en las comunas trece, catorce, quince y dieciséis, que están pobladas mayoritariamente por afrodescendientes de estratos socioeconómicos uno a 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 (Castaño Barón, 2011). 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.

---

<sup>46</sup> 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 de 2010).

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» (Weber, 1964: 389). 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.<sup>47</sup> 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 por cuanto: 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.

### **Los NMR como fuentes de sentido**

Los NMR ofrecen a los conversos una estructura de sentido trascendental que incumbe tanto a esta vida como al 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 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» (Weber, 1964: 393).

47 Sobre los mecanismos de «voracidad institucional» véase Coser (1978).

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 posibilidades de 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; de este modo, constituyen «instituciones intermedias» o «comunidades de sentido»: 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 (Berger y Luckmann, 1997: 101-102; Pereira Souza, 1989: 215).

### **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 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 (Mejía, Álvarez et al., 2002; Arboleda, 2003a: 22-23).

Según Weber, la «comunidad de fe» puede llegar a ser para el converso tan o más importante que la «comunidad de sangre» (Weber, 1964: 364 y ss.). Esta tensión se puede observar entre los 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, aun en los contextos urbanos, los NMR crecen siguiendo las 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, pueden mantener una interacción más íntima y más personal con ellos, si se la compara con la dinámica 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 (Pérez, 2005a: 29-31, 34-38; Demera, 2007: 309-316). 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 en 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 (Moreno, 2009b: 73-77). Esta demanda es atendida por las diversas versiones protestantes mediante terapias que combinan la psicología, la consejería pastoral y la doctrina religiosa, terapias 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, función importante 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 se confirman por las declaraciones de los entrevistados, señalan la disminución del maltrato intrafamiliar entre los conversos (Brusco, 1995; Rey Martínez, 2008).

### **Los NMR como espacios de construcción de nuevas solidaridades**

Los NMR incentivan la creación de redes de solidaridad entre los conversos, quienes 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, Nuevo Continente —una de las emisoras evangélicas más antiguas de Colombia— divulga diariamente

«anuncios clasificados» de oportunidades laborales para los evangélicos y advierte a los interesados que las vacantes solo 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 (Freston, 2008: 56).

Los NMR constituyen en sí mismos espacios de oportunidades laborales para los conversos. Aunque las nuevas organizaciones religiosas 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 reciben remuneración. 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.

### **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 que promueven valores como la dedicación al trabajo, la honestidad y la disciplina, valores funcionales en la sociedad capitalista, que se traducen en una mayor estabilidad laboral y en una mayor disponibilidad de recursos económicos para 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 (Brusco, 1995; Arboleda, 2003a: 25).

Por otro lado, los NMR promueven entre sus fieles habilidades y competencias que son útiles en espacios, además del religioso, como el mundo laboral y el campo político. Por ejemplo, incentivan las destrezas oratorias, la administración de los recursos materiales, el trabajo en equipo y las competencias necesarias para el liderazgo (Freston, 2008: 56). En

los sectores excluidos, estas cualidades son casi inaccesibles para quienes no hacen parte de un NMR.

### **Proyectos sociales de los NMR**

En los sectores sociales marginados, los NMR asumen funciones propias del Estado, por lo cual 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 de salud y los subsidios educativos. 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.



**Tabla 8. 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 la posibilidad de educación en condiciones favorables.</p> <p>4) Agencia: promover la participación política de la infancia y la juventud.</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Portales del siglo XXI: salas de informática en Montería.</li> <li>• Centro educativo Visión Mundial en Montería.</li> <li>• Iniciativa para el desarrollo social en Guatiguará. Desarrolla actividades productivas en esta comunidad de desplazados.</li> <li>• Iniciativa para el desarrollo social en Pinar del Río. Tiene como objetivo el empoderamiento de la infancia y la juventud de la comunidad desplazada ubicada en las afueras de Barranquilla.</li> <li>• Becas para cursar estudios de educación superior.</li> </ul>	<p>Armenia, Barranquilla, Bogotá, Bucaramanga, Cali, Ibagué, Montería, Santander de Quilichao y la comunidad Guambiano en Silvia (Cauca).</p>

Nombre	Objetivo	Algunos servicios y proyectos	Regiones del país donde desarrolla actividades
Compasión Internacional	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 mil niños, con la colaboración de más de 132 organizaciones evangélicas en todo el país.	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Iniciativa VIH: provee servicios médicos y apoyo a niños seropositivos.</li> <li>• Intervención malaria: programas de prevención de la malaria.</li> <li>• Programa supervivencia: de cuidado prenatal.</li> <li>• Programa patrocinio: para la educación de niños con la ayuda de patrocinadores.</li> <li>• Programa de desarrollo de líderes: ofrece becas de educación superior a jóvenes líderes de sus comunidades.</li> </ul>	Santa Marta, Barranquilla, Cartagena, Sincelejo, Magangué, Montería, Turbo, Cúcuta, Medellín, Buenaventura, Cali y Bogotá.
Agencia Adventista para el Desarrollo y Recursos Asistenciales (ADRA)	Fomentar el desarrollo y brindar asistencia a comunidades afectadas por desastres.	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Seguridad alimentaria.</li> <li>• Salud primaria.</li> <li>• Preparación y respuesta ante desastres.</li> <li>• Educación básica.</li> <li>• Atención a población desplazada.</li> <li>• Proyectos de desarrollo orientados a la población vulnerable.</li> </ul>	San Andrés, Cartagena, Barranquilla, Bucaramanga, Cúcuta, Medellín, Pereira, Ibagué, Villavicencio, Cali y Bogotá.

Nombre	Objetivo	Algunos servicios y proyectos	Regiones del país donde desarrolla actividades
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"> <li>• Acompañamiento y protección a organizaciones, comunidades y activistas sociales.</li> <li>• Servicios de asesoría jurídica gratuita para estas organizaciones.</li> <li>• Difusión de los casos de violación de los derechos humanos ocurridos en el Magdalena Medio, a través de boletines enviados a las diversas organizaciones protestantes y a las embajadas de Estados Unidos y Canadá.</li> </ul>	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"> <li>• Resolución pacífica de conflictos.</li> <li>• Objeción de conciencia al servicio militar obligatorio y al reclutamiento forzado por otros grupos armados.</li> <li>• Iglesias santuarios de paz.</li> <li>• Centros de mediación y justicia comunitaria.</li> <li>• Programas de economía solidaria.</li> <li>• Llamado Profético: proyecto editorial que documenta los casos de violencia y de violación de los derechos humanos contra protestantes en zonas de conflicto.</li> </ul>	Antioquia, Bogotá, Cali, Bolívar (Montes de María), Córdoba, Región Caribe, Putumayo (entre otras).

Fuentes: [www.visionmundial.org.co/eContent/home.asp](http://www.visionmundial.org.co/eContent/home.asp); [www.compassion.com/sponsoronor/countrynews/co/default.htm](http://www.compassion.com/sponsoronor/countrynews/co/default.htm); <http://www.cpt.org/espanol/colombia>; [www.adracolombia.org/portal/index.php?option=com\\_content&view=article&id=4&Itemid=3](http://www.adracolombia.org/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=4&Itemid=3); [www.justapaz.org](http://www.justapaz.org); [www.cpt.org/content/sobre-ecap-colombia](http://www.cpt.org/content/sobre-ecap-colombia) (18 de diciembre de 2012); Moreno (2009b: 33-36, 91).

De acuerdo con 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 (Castillo, 2009: 117).

Más de la mitad (54%) de las congregaciones protestantes no adelanta ningún proyecto social. Sin embargo, estas iniciativas 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 protestantes 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. Es decir, son de carácter asistencial. Además, tienen entre sus objetivos cumplir funciones proselitistas —cautivar o retener nuevos fieles—. La mayoría de estos proyectos (75%) depende exclusivamente de los recursos locales de las comunidades. Solo 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 protestante, que dificulta la consolidación de proyectos concertados por varias congregaciones locales. En conclusión, los proyectos sociales emprendidos por las organizaciones protestantes constituyen iniciativas aisladas, con muy poco impacto en los problemas estructurales del país, como la pobreza, el desempleo y la violencia. En el caso de las organizaciones pentecostales, el trabajo social es secundario; sus prioridades son la «evangelización» y la «salvación de las almas» (Moreno, 2009b: 72-81).

Los NMR tienen entre sus prioridades fundar centros educativos que garanticen la reproducción transgeneracional de la fe. Estas iniciativas favorecen la desmonopolización del 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 (Beltrán, 2008; Castiblanco y Gómez, 2008). 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.

Sin embargo, los centros educativos de los NMR hacen parte del sistema privado de educación. Esto significa que para su funcionamiento dependen 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 (Lozano, B. R., 2009: 171), afirmación que también es válida en referencia al sistema educativo católico.

### **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 pastores y sacerdotes, identificarse con la derecha o con la izquierda puede acarrear amenazas, incluso, de muerte. Por esta razón, los líderes de los NMR prefieren, por lo general, 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 jóvenes 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. Como veremos, estas dinámicas se observan también en las regiones rurales golpeadas por el conflicto armado.

## 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 (Bogotá) 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 y para protegerse de peligros latentes, 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 noventa, una ola de terrorismo urbano desatada por los carteles del narcotráfico sacudió las principales ciudades de Colombia —especialmente a Medellín, Cali y Bogotá—. Este fenómeno 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 y constituyeron un factor que ha facilitado la expansión de ofertas mágicas y, particularmente, la expansión pentecostal en todos los sectores de la población.

## Pluralización religiosa entre los estratos sociales altos

Weber señala que «las tendencias religiosas de las clases privilegiadas son difusas y de difícil tipificación» (Weber, 1964: 393). 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 porcentaje más altos de ateos y agnósticos, están más racionalizados y mundanalizados y son más independientes de la tradición católica. Es decir, constituyen el sector social más secularizado.

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 se abordará en el capítulo cuatro.

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, fenómeno que obedece a una tendencia mundial de revalorización de la salud, de la belleza y de la «armonía» entre cuerpo y alma. Por otro lado, en la medida en que las prácticas de la nebulosa místico-esotérica no requieren de un compromiso institucional, sus seguidores no se sienten presionados a renunciar a sus tradiciones religiosas de origen; así, abundan los ejemplos de católicos que practican yoga o que meditan.

Como se señaló, 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 Bogotá, solo el 5% de la población habita en viviendas de estratos cinco y seis (Alcaldía Mayor, Secretaría de Planeación Distrital, 2005: 81). Por lo tanto, aunque los estratos sociales altos obedecen a tendencias religiosas diferentes, estas no afectan de forma notoria las tendencias estadísticas generales de la pluralización religiosa de la sociedad colombiana.

## **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. Además, son mayoritarias tanto en los NMR como en las parroquias católicas.<sup>48</sup> ¿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 2000 y 2010. De acuerdo con este mismo informe,

---

48 Véase anexo 14: Tendencias de la pluralización religiosa discriminadas por sexo.

en América Latina si bien la participación de las mujeres en el sistema laboral es del 53%, su sueldo es hasta el 40% más bajo que el de los hombres. «Muchas mujeres, además, realizan trabajos “vulnerables” que no están protegidos por leyes laborales».<sup>49</sup> En Colombia, en las regiones golpeadas por el conflicto armado, las mujeres sufren también 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.<sup>50</sup>

Guevara describe en los siguientes términos la situación de las mujeres en la región del Urabá durante los años noventa.

Mujeres viudas o 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 o 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 muchos casos han buscado otro marido, y por eso es común encontrar mujeres con 4 o 6 hijos de padres diferentes, porque a aquel se lo mataron y llegó otro (Guevara, 2009: 346).

49 En Colombia, el 33% de las mujeres sufrió violencia física entre el 2000 y el 2010. Recuperado de [www.semana.com](http://www.semana.com) (6 de julio de 2011).

50 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. Interrogaron a 2.693 mujeres entre 15 y 44 años». Recuperado de [www.verdadabierta.com/nunca-mas/nuncamas/2929-la-guerra-y-las-500-mil-mujeres-victimas-de-la-violencia-sexual](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).



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 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 «deshechos» 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 (Lozano, F., 2009: 207-209; Cox, 1995: 134-136; Silveira Campos, 2000: 384).

Los NMR predicán la importancia del matrimonio y condenan las uniones maritales de hecho, de modo que incentivan la formalización de las familias por medio del matrimonio. En una sociedad donde el abandono familiar por los hombres es muy frecuente, el matrimonio constituye una fuente de seguridad para mujeres y niños. Por otro lado, los NMR y los católicos practicantes condenan el matrimonio entre parejas homosexuales, que consideran un «atentado a la familia tradicional».

De acuerdo con una investigación realizada en Medellín, el 90% de los jóvenes pentecostales prefiere elegir su pareja dentro del círculo de personas que comparten su fe, tendencia que se observa también en los demás NMR y entre los católicos practicantes. Esta expectativa 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 cualquier método anticonceptivo (Mejía, Álvarez *et al.*, 2002; Arboleda, 2003a: 31-33). Estos datos coinciden con las conclusiones a las que llegó Brusco en sus investigaciones en el departamento de Boyacá. Según esta autora, las familias evangélicas aceptan con mayor facilidad el uso de métodos anticonceptivos y consideran que las relaciones sexuales no son exclusivamente para la procreación, sino también para el placer y el recreo de la pareja (Brusco, 1995: 121-122). En este

aspecto, la conversión de católicos a los NMR sí representa una ruptura si se tiene en cuenta la condena que hasta hoy predica la Iglesia católica contra los métodos de control de la natalidad.

Por otro lado, en la medida en que los NMR condenan el consumo de alcohol y las licencias sexuales, la conversión implica beneficios para las familias de los conversos, que se traducen, por ejemplo, en la disminución de la violencia intrafamiliar y en una mayor disponibilidad de recursos económicos. Esto permite, como se señaló, que los fieles de los NMR disfruten de mejores condiciones de existencia, aunque no tengan un mayor nivel de ingresos económicos (Brusco, 1995: 125; Mariz, 1994: 80-93).

Según Rey Martínez, quien investigó el empoderamiento de las mujeres que participan en comunidades evangélicas y pentecostales en la periferia de Bogotá,<sup>51</sup> la conversión «promueve la autoconfianza, el ánimo para emprender nuevos retos y superarse, además de transformar los imaginarios y representaciones que no les permiten [a las mujeres] desarrollarse a sí mismas». Los espacios de participación y el discurso que promueven estas comunidades permiten que las mujeres mejoren su calidad de vida, que cultiven una mentalidad de «superación, de no aceptar la derrota, [ni] el conformismo», y las animan a mantener «una actitud positiva a pesar de que las circunstancias sean adversas» (Rey Martínez, 2008: 62, 140, 141).

Cuando las mujeres se reúnen a través de la oración, se fortalecen orando unas por otras. Encuentran en estos grupos redes de apoyo que les permiten verbalizar, narrar sus situaciones, experiencias, testimonios, etc..., lo que funciona como un grupo terapéutico, una red de ayuda. El compartir la palabra de Dios y orar en estos espacios las fortalece espiritualmente, las renueva y las motiva a seguir adelante (Rey Martínez, 2008: 143).

---

51 Esta autora utiliza la siguiente definición de empoderamiento: «proceso mediante el cual los miembros de una comunidad desarrollan conjuntamente capacidades y recursos para controlar su situación de vida, actuando de manera comprometida, consciente y crítica, para lograr la transformación de su entorno según sus necesidades y aspiraciones, transformándose al mismo tiempo a sí mismos» (Montero, 2003: 72, citada por Rey Martínez, 2008: 99). Considera, además, que las categorías de «autonomía y participación» son importantes en los procesos de empoderamiento (Rey Martínez, 2008: 110). A lo largo de la presente obra se utiliza «empoderamiento» en esta misma acepción.

Como observó Brusco, Rey Martínez considera que en la medida en que las mujeres que participan de los NMR mejoran su autoestima, sus relaciones interpersonales y familiares se transforman. Las mujeres aprenden habilidades para resolver los conflictos cotidianos; por ejemplo, ganan autoridad frente a sus hijos y exigen respeto de sus esposos. Todo esto redundará en el mejoramiento de las relaciones familiares (Rey Martínez, 2008: 184).

### **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 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 (Ulloa, 2007: 180-181).

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.<sup>52</sup> 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 les dieron voz a las mujeres en el seno de las congregaciones pentecostales, permitiéndoles contar sus historias y demostrar sus talentos (Cox, 1995: 125-137).

Actualmente las mujeres tienen acceso a todos los roles de liderazgo dentro del pentecostalismo. Pueden ser profetisas, predicadoras, maestras e, incluso, pastoras. Asimismo, desarrollan funciones de liderazgo

---

52 Recuperado de [www.metodista.org.co](http://www.metodista.org.co) (15 de febrero de 2010).

en actividades no estrictamente religiosas, como las labores educativas, el voluntariado y los proyectos sociales (ver, por ejemplo, Lozano, B. R., 2009: 207-209; Guevara, 2009: 346-347, 353-354). Como veremos, 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 (Cuervo, 2010). 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 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 si se tiene en cuenta que los pastores pentecostales más exitosos son también «conferencistas internacionales».

Como veremos en el siguiente capítulo, todos los pastores de las megiglesias pentecostales colombianas son hombres. Si bien su éxito se asocia a su carisma, todos 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 con el 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 megiglesias 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 y pentecostales, 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 este 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 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 la medida en que las nuevas organizaciones pentecostales constituyen empresas religiosas familiares, las esposas de los pastores o sus hijos están destinados a heredar su dirección.

**Tabla 9. Algunas megaiglesias pentecostales lideradas por parejas pastorales**

<b>Nombre de la megaiglesia</b>	<b>Pastores principales</b>
Misión Carismática Internacional	César y Claudia Castellanos
Centro Misionero Bethesda	Enrique y Mérida 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

### **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 estas en América Latina, como esposas y madres sumisas, abnegadas y sacrificadas, como lo hacen los demás NMR (ver, por ejemplo, Higuera Bonfil, 2011). 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 (Cuervo, 2010). En términos de Blumhofer, el pentecostalismo no promueve la equidad de género, sino demuestra «que el mensaje de Dios puede ser predicado aun por los más débiles» (Blumhofer, 1991, citada por Cox, 1995: 137).

Aunque el pentecostalismo no busca coincidir con el movimiento feminista, pueden observarse afinidades: 1) ambos promueven el acceso de las 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, al mismo tiempo que reproduce los valores tradicionales en relación con la sexualidad y la familia (Cuervo, 2010).

## **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 o la minería ilegal y la expansión de grandes plantaciones agroindustriales han agudizado los conflictos por la posesión de la tierra, que se traducen en enfrentamientos armados entre ejército, guerrillas, grupos paramilitares y bandas delincuenciales. 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» (Uribe, 2005: 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, con lo cual ayudan a los conversos a mantener la esperanza y a sobrevivir.

En estas regiones, la devoción religiosa popular, tanto católica como pentecostal, les permite a los fieles sentirse depositarios de una protección mágica especial, convicción que se constituye en un mecanismo psicológico de seguridad en contextos dominados por el miedo y las amenazas. Por ejemplo, buena parte de los pobladores de Cartagena del Chairá —municipio que hizo parte de «la zona de distensión» para que tuviesen lugar los diálogos de paz durante el gobierno de Andrés Pastrana (1998-2002)— son devotos del Señor de los Milagros de Buga y le atribuyen haber frustrado en repetidas ocasiones atentados planeados por la guerrilla contra este municipio (Uribe, 2003a: 6-7).

Se presentan a continuación las implicaciones sociales de la pluralización religiosa en dos zonas de colonización: la región del Urabá y el Magdalena Medio.

### **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; se extiende entre los departamentos de Antioquia y Chocó, razón por la cual 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, de modo que hace de esta región un espacio de encuentro y de mestizaje entre afrodescendientes, blancos e indígenas.

En el Urabá han prosperado los grupos armados ilegales —guerrillas, paramilitares y bandas criminales—, como consecuencia de la precaria presencia del Estado en la región. La debilidad estatal 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 (Botero Herrera, 1990: 136-137, citado por Ulloa, 2007: 164-165).

Como 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» (Guevara, 2009: 340-354). 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— 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 (Ríos, 2002: 7-13). Según el padre Restrepo Uribe, para 1943 había más de cinco mil presbiterianos en Dabeiba, que contaba para la época con quince mil habitantes (Restrepo Uribe, 1943: 88). En los años cuarenta se consolidó en la región el movimiento pentecostal, gracias a la expansión de la Iglesia Pentecostal Unida de Colombia. En los años sesenta ingresaron al Urabá la Iglesia bautista, la Iglesia interamericana y la Iglesia cuadrangular. En los años noventa se instalaron las Asambleas de Dios, la Asociación de Iglesias Evangélicas del Caribe y la Alianza Cristiana Misionera. En la actualidad, prácticamente la totalidad del protestantismo de la región es pentecostal, incluyendo las congregaciones presbiterianas y bautistas.<sup>53</sup>

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 cuatro mil habitantes, cuenta con más de 12 congregaciones evangélicas

---

53 Información suministrada por el reverendo Diego Higueta, pastor de la Iglesia presbiteriana en Dabeiba, Antioquia (Bogotá, 22 de abril de 2010). Véanse también Ríos (2002: 75-79) y Guevara (2009: 333).



(Ríos, 2002: 3). En Turbo se han instalado más de 45 grupos cristianos no católicos, en una población cercana a los 50 mil habitantes (Osorio, 2005: 77).

### **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 les permite a los colonos conservar sus sistemas culturales de origen y diferenciarse de los demás (Ríos, 2002: 36, 40). 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 (Osorio, 2005: 77).

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, los pentecostales han remplazado los clásicos himnos protestantes por canciones en ritmos africanos, al son de las cuales también bailan (Ulloa, 2007: 170).

La acogida del pentecostalismo entre los afrodescendientes es un fenómeno nacional. De acuerdo con las investigaciones de Sánchez en Quibdó (Chocó) y de Lozano en el Cauca, el éxito del pentecostalismo entre los afrodescendientes está relacionado, en buena medida, con la importancia que este movimiento 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 (Lozano, B. R., 2009: 199-201; Sánchez, 2005). «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» (Sánchez, 2005: 115-116).

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 su 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 protestantes —más conocidos como evangélicos—, pese a su fragmentación interna, la identidad religiosa compartida les permite celebrar «cultos unidos» y consolidar asociaciones regionales de pastores (Ríos, 2002: 79; Osorio, 2005: 78; Guevara, 2009: 345-346). 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» (Ríos, 2002: 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. Todas estas asociaciones se inscriben en una lógica de rivalidad.<sup>54</sup> 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).

### **La pluralización religiosa en el Magdalena Medio**

El Magdalena Medio se ubica 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, Bolívar, Cesar y Antioquia. 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 (Guevara, 2009: 285; Vargas, 1992: 291).

---

54 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 Unión de Ministros Evangélicos de Ciudad Bolívar (UNIMECB). Véase ¿Veremos futuro en adme? Por: Marco Fidel Ramírez. Recuperado de [www.valorescristianos.net/modules.php?name=News&file=article&sid=178](http://www.valorescristianos.net/modules.php?name=News&file=article&sid=178) (28 de julio de 2009).

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 2003, solo en Barrancabermeja contaba con 23 congregaciones y más de ocho mil fieles.<sup>55</sup> Otra importante organización pentecostal en la región es el Movimiento Misionero Mundial, que para 2003 contaba con 45 congregaciones ubicadas especialmente en las zonas rurales.<sup>56</sup> Para ese mismo año, en Barrancabermeja, las sedes de los NMR triplicaban en número a las parroquias católicas (Guevara, 2009: 301).

**Tabla 10. 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 (2009: 300).

55 Entrevista a Javier Bitona, pastor de la Iglesia cuadrangular San Pablo (marzo de 2003), en Lozano (2005: 216-226).

56 Entrevista a Alonso Zambrano, presbítero Movimiento Misionero Mundial, Barrancabermeja (agosto de 2003), en Lozano (2005: 230-246).

## Los NMR y el conflicto armado en el Magdalena Medio

Como las demás zonas de colonización, el Magdalena Medio ha sido escenario del conflicto armado interno. Conflicto que ha sido alimentado, entre otros factores, por la monopolización de la tierra en manos de terratenientes que han consolidado latifundios dedicados a la ganadería y al cultivo de palma africana y por los problemas alrededor de la explotación del petróleo.

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 ochenta y noventa 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 (Guevara, 2009: 289-295). Por otro lado, las multinacionales dominan la explotación del petróleo en Colombia y acaparan buena parte de las ganancias, por lo cual 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 su parte, la Unión Sindical Obrera (USO) de Ecopetrol —uno de los pocos sindicatos sólidos de Colombia— no solo ha defendido los derechos de los trabajadores, sino también se ha solidarizado con el movimiento campesino (Guevara, 2009: 289-295).

Como todos los sectores sociales de la región, los NMR han sido víctimas del conflicto armado. Pero, a su vez, el conflicto, en la medida en que ha acarreado una situación de anomia y miedo generalizados, ha favorecido la expansión de los NMR.

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 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. Asimismo, la posición política de los NMR tiende a cambiar en relación con

su ubicación en el mapa del conflicto. En otras palabras, varía 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 (ver, por ejemplo, Osorio, 2005: 294). En palabras de un líder evangélico de la región: «nos ha dado miedo que nos maten y hemos preferido guardar silencio».<sup>57</sup>

Sin embargo, los NMR ubicados en zonas de conflicto manifiestan en general una actitud pacifista, condenan la vía armada y se oponen al reclutamiento de jóvenes por 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 esta razón, se resisten a ser parte de actividades «revolucionarias» o «subversivas».<sup>58</sup> 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, a quienes observan como «objetivo militar».

Un estudio realizado a fines de 1999, por el jurista Víctor Velásquez 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 [estas prácticas] se presta[n] para que se infiltren las fuerzas militares y los grupos paramilitares. También les incomoda el mensaje contra la violencia que predicán los pastores. Además, 300 iglesias tuvieron que cerrar sus puertas ante las amenazas y

---

57 Entrevista a funcionario de ECAP en Barrancabermeja (diciembre de 2002), en Lozano (2005: 249).

58 Entrevista a Alonso Zambrano, presbítero del Movimiento Misionero Mundial, Barrancabermeja (agosto de 2003), en Lozano (2005: 230-246).

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 EEUU y que [...] está en contra de las reformas sociales y del compromiso político (Arboleda, 2002: 68-70).

En la medida en que las guerrillas y los grupos paramilitares tienden a ser menos agresivos con las organizaciones que prestan algún tipo de servicio social, en las zonas de conflicto los NMR multiplican sus proyectos sociales como una manera de protegerse de las amenazas provenientes de estas organizaciones ilegales. Tal y como ocurre en el resto del país, en el Magdalena Medio son las organizaciones protestantes históricas las que están más comprometidas en este tipo de proyectos (Guevara, 2009: 303-306, 315-320). 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 amenazadas 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 (Guevara, 2009: 309).

La situación de violencia que ha azotado al Magdalena Medio convocó la atención del Consejo Evangélico de Colombia (Cedecol), que, con la cooperación de Justapaz —ONG menonita— y de otras 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 de «sensibilizar» a la población en la defensa y promoción de los derechos humanos.<sup>59</sup>

### **La pluralización religiosa entre las comunidades indígenas<sup>60</sup>**

En Colombia, viven cerca de 1,3 millones de indígenas, que conforman más de 80 etnias.<sup>61</sup> 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. O sea que es necesario distinguir las comunidades indígenas previamente evangelizadas por la Iglesia católica —por ejemplo, las comunidades Páez y Guambiano—, de aquellas cuyo primer contacto con el cristianismo se produjo a través de los NMR (Blancarte, 2009: 23; Demera, 2008: 107-128). 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 indígenas de la Guajira (Ordóñez, 1956: 194-197; 258-263). 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

59 Véase tabla 8: Algunas ONG de los NMR.

60 Una versión de esta sección dedicada al impacto de la expansión de los nuevos movimientos religiosos entre los indígenas colombianos fue publicada en Beltrán (2011).

61 Indígenas reiteran su neutralidad frente a conflicto armado. Recuperado de [www.elespectador.com](http://www.elespectador.com) (24 de febrero de 2011).

Correría en Caquetá y Leticia en el Amazonas (Restrepo Uribe, 1943: 117). En 1945, la Misión Nuevas Tribus empezó labores entre los indígenas colombianos. Para los años setenta contaba con misioneros entre los indígenas asentados en los departamentos de Vichada, Guaviare y Orinoco, como los Nukak, Guahibo, Puinave, Piapoco y Cubeo (Cabrera, 2007: 170-177). 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 guambianos (Demera, 2008: 112).

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— (*La cuestión de las religiones acatólicas en Colombia*, 1956: 32).

### **El Instituto Lingüístico de Verano y la Misión Nuevas Tribus entre los indígenas de la Amazonía**

La Amazonía colombiana abarca los departamentos de Amazonas, Caquetá, Guainía, Guaviare, Meta, Putumayo, Vaupés y Vichada (en total, 42% del territorio nacional). Aunque está habitada solamente por el 2% de la población, allí se encuentran asentados 56 de los 81 grupos étnicos del país. 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 (Cabrera, 2007: 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 (Cabrera, 2007: 166).



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. 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 (Cabrera, 2007: 122-126). 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 (Cabrera, 2007: 129-130, 167).

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 permite alcanzar estatus dentro de sus comunidades (Cabrera, 2007: 166-178, 114-115). 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 (Journet, 1995: 40).

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 hacía presencia en las comunidades asentadas a lo largo de los ríos Vichada, Orinoco, Guaviare, Inírida y Curiarí (Cabrera, 2007: 136).

En 1962 inició labores en Colombia el 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—. De esta manera justificó su trabajo proselitista entre los indígenas (Cabrera, 2007: 175-176).

Según Cabrera, el ILV evangelizó cerca de 45 grupos indígenas, 26 de ellos en la Amazonía, con lo que alteró 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 (Cabrera, 2007: 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, lo acusaron 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 (Martín, 1990: 98-99; Gros, 2000: 149). 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 (Bastian, 1997a: 100, 115).

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 (Confederación Evangélica de Colombia, 1979: 9). 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» (Rojas, Torres et al., 1979: 255-257).

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 (Cabrera, 2007: 170-177).

### **Los NMR entre los indígenas del Cauca**

El Cauca, al suroccidente 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, en el Cauca hay pocos grupos, pero más importantes en términos demográficos (Vásquez, 2001: 213). «[...] 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» (Faust, 2001: 259).

En el Cauca hay más de 200 mil indígenas, que se distribuyen en 87 resguardos. La comunidad Páez, al norte del departamento, es la más numerosa, con una población cercana a los 100 mil indígenas (Lozano, B. R., 2009: 180-181). 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.<sup>62</sup> 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 guambianos, 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 católica como medios de acompañar la sanación, las apariciones de vírgenes y las fiestas de los meses de diciembre y enero (Demera, 2009: 41-44).

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 (Ordóñez, 1956: 194-197). 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 (1948-1958), 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 (Gros, 2000: 151-153).

En los años sesenta y setenta 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 (Demera, 2008: 112). En 1970 el ILV comenzó labores entre los guambianos; 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 mil 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 (Rappaport, 1984). En general, las conversiones

---

62 Para ampliar la definición de «comunidades indígenas-campesinas» véase Mendras (1953), citado por Gros (2000: 162).

de paeces y guambianos siguen las rutas del parentesco y de la familia extensa, aunque las nuevas ofertas pentecostales acuden también a métodos masivos de proselitismo (Demera, 2008: 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. 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 (Lozano, B. R., 2009: 192-199).

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 (Demera, 2008: 110-112).

Según Gros, la conversión al protestantismo de paeces y guambianos puede interpretarse 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 (Gros, 2000: 162-163). Para Lozano, si bien esto es posible, la expansión protestante 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 (Lozano, B. R., 2009: 192-199).

La expansión protestante entre paeces y guambianos 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 sobre la identidad

étnica. Por el otro, los sectores que priorizan la identidad étnica y la recuperación de las tradiciones ancestrales (Demera, 2009: 51). 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» (Lozano, B. R., 2009: 192-199).

### **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 sesenta 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) (1982). 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 (Gros, 2000: 151-152). 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 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 (Gros, 2000: 158).

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 porque consideran negativo el impacto que estos tienen sobre la cultura y las estructuras sociales tradicionales.

En un primer momento, el movimiento indígena fue condenado por los misioneros protestantes —la gran mayoría del movimiento evangélico y pentecostal— 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. 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 indígenas 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 (Demera, 2009: 46-47; Demera, 2008: 112-113; Gros, 2000: 158; Rappaport, 1984). Para Gros, este cambio de actitud demuestra la capacidad de los evangélicos de reconsiderar sus posiciones políticas de acuerdo con 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 (Gros, 2000: 128-130).

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 este, al defender las prácticas ancestrales,

promueve la «idolatría» y la «brujería». El otro 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 diálogo 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 (Lozano, B. R., 2009: 192-199).

### 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.

El 42% de los habitantes de la Guajira son indígenas; la etnia Wayúu es la más importante. Pese a las riquezas naturales de esta región, la situación de los wayúu se caracteriza, hasta hoy, por la pobreza y el abandono del Estado. El 44% de los wayúu menores de cinco años presenta desnutrición crónica y el 60% de la población indígena es analfabeta (Meisel, 2012). Los wayúu practican la trashumancia, que, sumada al desarrollo reciente de las vías de comunicación, ha fomentado la migración de ellos a las ciudades, donde se dedican mayoritariamente al comercio y al contrabando. Buena parte de los migrantes wayúu no se instalan en las ciudades de forma definitiva. Por el contrario, retornan con el tiempo a sus comunidades de origen. Incluso los 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 wayúu incentivan el mestizaje y la hibridación cultural, sobre todo como consecuencia de la unión entre mujeres *wayúu* y hombres *alijuna*.<sup>63</sup>

Tanto para los wayúu 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

63 En *wayunaiki*, *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». Recuperado de <http://alijunakai.blogspot.com/2007/04/alijunakai.html> (2 de junio de 2011).



para enfrentar la anomia propia de la modernización y de la migración (Mussat, 2009: 28, 314-320). 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 Manau-re, municipio poblado mayoritariamente por wayúu (Vásquez y Correa, 2000: 269, citado por Mussat, 2009: 26-27). Desde los años ochenta, la presencia pentecostal entre los wayúu 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 (García Gavidia y Valbuena Chirinos, 2008: 3, 13).

El arribo de las novedades tecnológicas y el contacto con la riqueza material de los *alijunas* han alimentado un sentimiento de inferioridad entre los wayúu, 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, como se señaló, los wayúu 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 wayúu 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 wayúu no se inscribe en la lógica de la huelga social. Por el contrario, es un pentecostalismo intramundano: que anima a sus fieles a buscar el progreso y el bienestar en este mundo (Mussat, 2009: 22-23, 326-336, 383-384, 410).

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 *alijunas*,

los pentecostales wayúu tienen la sensación de estar participando «de la superioridad» de la sociedad dominante (Mussat, 2009: 378-389, 419).

La medicina occidental y la taumaturgia pentecostal compiten con la autoridad tradicional del chamán. Como los chamanes, los pastores pentecostales curan tocando a los enfermos —«imposición de manos»— y usan plantas medicinales, «vitaminas» y medicamentos que previamente han consagrado a Dios. Tal y como ocurre en las prácticas chamánicas, las terapias pentecostales incluyen exorcismos y experiencias extáticas. Ni el chamán 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 wayúu. Así, acceder al estatus de «pastor» implica privilegios, tanto simbólicos como económicos, para los indígenas. El pastor pentecostal wayúu asume los roles de chamán, de administrador de los bienes sagrados y de jefe de familia; se constituye, por lo tanto, en una autoridad política en el seno de la comunidad indígena (Mussat, 2009: 164-208, 129-133, 236-238, 398).

El pentecostalismo se inscribe en continuidad, y no en ruptura, con las tradiciones wayúu. Según Mussat, el pentecostalismo que ha prosperado entre los wayúu articula elementos provenientes de por lo menos tres fuentes: 1) de un pentecostalismo transnacional de importación, 2) del sistema de creencias wayúu, 3) del catolicismo. Entre las afinidades que comparten estos sistemas religiosos se destaca la importancia que confieren a los sueños, las revelaciones, los exorcismos, las experiencias extáticas y las profecías (Mussat, 2009: 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 wayúu. Los conversos tienden a construir una identidad autorreferenciada como mecanismo para distinguirse de los demás miembros de la comunidad étnica. Por cuanto han renunciado al alcoholismo y a los demás vicios, así como a la miseria que estos implican, los pentecostales wayúu se sienten mejores que los demás. Asimismo, 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 wayúu, 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 wayúu. 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» wayúu (Mussat, 2009: 278-281, 339-341, 375).

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 les ofrece a los wayúu 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 wayúu y contribuyen a crear lazos de solidaridad entre los diferentes grupos pentecostales (Mussat, 2009: 87-88, 251-252, 326).

### Los pentecostalismos étnicos

La hibridación del pentecostalismo con las tradiciones ancestrales y el ascenso de pastores pentecostales indígenas han dado lugar a «pentecostalismos étnicos», que constituyen formas de «actualización» de las culturas ancestrales, o formas de resistencia cultural frente al avance de la sociedad dominante (Demera, 2008: 120; Parker, 2002: 8). 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» (Demera, 2008: 119). Son «a la vez portadores de formas rituales nuevas que encuentran significaciones antiguas, y de significaciones nuevas que se muelen en formas

tradicionales» (Mussat, 2009: 412). 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. Como señala Bastian, los tobas, más que convertirse a una religión exógena, reformularon su propia religión (Miller, 1979: 149, 161; Bastian, 1997a: 115-122).

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 guambianos y de la Iglesia Pentecostal Evangélica Cristo la Roca entre los wayúu.

### **La Iglesia Dios es Amor entre los guambianos**

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 (Demera y Rodríguez, 2006: 253-274; Demera, 2008: 107-128). Por 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 guambianos. 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 guambianos interpretan los sueños acudiendo a rituales tradicionales, y de acuerdo con 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.

## Iglesia Pentecostal Evangélica Cristo la Roca

La Iglesia Pentecostal Evangélica Cristo la Roca (Ipecra) fue fundada en 2003 por Damec, un indígena wayúu. Ipecra permite la continuidad de los sistemas simbólicos chamánicos y la actualización de las tradiciones ancestrales. Según Mussat (2009), entre las costumbres wayúu que Ipecra ha incorporado se destacan: 1) la poligamia, 2) los segundos funerales, 3) el sistema de prestaciones wayúu.

1. Tener más de una esposa es símbolo de estatus entre los wayúu. En 2006, el pastor principal de Ipecra decidió tomar una segunda esposa. Para este propósito, y siguiendo la tradición wayúu, pagó la compensación matrimonial demandada —la dote—. Esta decisión causó controversia entre los demás grupos pentecostales presentes entre los wayúu y le ha permitido a Ipecra distinguirse de las demás ofertas cristianas de la región (Mussat, 2009: 375).
2. Los wayúu practican los «segundos funerales»: los restos de los antepasados se exhuman y, después de un ritual religioso, se introducen en urnas funerarias donde reposan definitivamente. Los «segundos funerales» se acompañan 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— se conservan en una urna similar a las urnas funerarias wayúu. Estas afinidades constituyen una «continuidad semántica» con la tradición wayúu (Mussat, 2009: 231-232, 243).
3. La sociedad wayúu funciona según un sistema de prestaciones en que las compensaciones entre los grupos constituyen la base de la vida social. Como 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» (Mauss, 1993: 145-279). 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» (Goulet, 1981: 374, citado por Mussat, 2009: 241). En el caso de los wayúu, además de los

bienes materiales, circulan las mujeres y los niños. Los miembros de Ipecra no abandonan el sistema de prestaciones wayúu; 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 estas implican (Mussat, 2009: 241-242, 264).

Por otro lado, Ipecra ha copiado las estrategias de expansión de las demás ofertas pentecostales, influenciada especialmente por las lógicas transnacionales y mediáticas de 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 wayúu (Mussat, 2009: 89). 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 de Ipecra «es un pentecostalismo wayúu», mientras que el pentecostalismo de IDA sigue siendo *alijuna*, es decir, un pentecostalismo importado o exógeno (Mussat, 2009: 373). En suma, Ipecra reivindica al mismo tiempo su identidad étnica y su identidad pentecostal.

### **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 dejan la Iglesia católica y un Estado débil. Así, las empresas proselitistas se acompañan 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 protestantes radica en la relevancia que otorgan a la alfabetización y al bilingüismo. Esto se expresa, por ejemplo, en sus esfuerzos por traducir la Biblia a los idiomas indígenas (Gros, 2000: 158).

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 inscribe 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 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 autoorganización social y de autosatisfacción de las necesidades religiosas. Esta dinámica no solo ha permitido cierta autonomía de las 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 indígenas campesinos conversos tienen mejores oportunidades para participar de las ventajas que ofrece la sociedad dominante. Por ejemplo, los NMR les 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 les ofrecen la posibilidad de mejorar sus condiciones materiales de existencia (Gros, 2000: 149-168).

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; ella misma es 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 poderes políticos tradicionales» y comprometida con la «reproducción» de la dominación blanca y terrateniente (Gros, 2000: 149-168).

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 estén abandonando su diferencia o que hayan renunciado a su identidad étnica; por el contrario, puede ser una forma de reivindicación de la identidad étnica, que por medio de los NMR adquiere un nuevo significado (Gros, 2000: 149-168).

Por otro lado, la presencia de los NMR ha acarreado la división de las comunidades indígenas entre los conversos y los 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 chamán; de esta manera alteran las estructuras sociales y los mecanismos de regulación social en el seno de estas comunidades. Además, los NMR condenan algunas de las prácticas ancestrales —aunque 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».<sup>64</sup> 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, grupos que 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 cultivos de coca, la expansión de

---

64 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» (Hvalkof y Aaby, 1981: 177, citados por Gros, 2000: 168).



la industria minera, la deforestación de la selva y, en general, por todos los procesos asociados a la expansión voraz del capitalismo global.<sup>65</sup>

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 en este sector de la población no significa dominación pura y simple de los NMR sobre los indígenas porque, si bien es posible la «manipulación» o «instrumentalización» de la fe con fines distintos a los religiosos, esta 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 (Gros, 2000: 128-129).

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 solo enfrentan a conversos con no conversos. Enfrentan también a conversos que consideran que su nueva identidad religiosa los obliga a renunciar a sus tradiciones ancestrales, con los que consideran compatible la conversión religiosa con la preservación de la identidad étnica y con la recuperación de las tradiciones indígenas.

## **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.

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,

---

65 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. Indígenas colombianos denuncian 122 asesinados en 2010. Recuperado de [www.elspectador.com](http://www.elspectador.com) (15 de enero de 2011).

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. Por lo tanto, 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, puesto que 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 que 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. Los líderes protestantes 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: funcionan como «instituciones intermedias» o «comunidades de sentido».<sup>66</sup>

---

66 Sobre las «instituciones intermedias» o «comunidades de sentido» véase Berger y Luckmann (1997: 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 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 esta razón, entre ellos el pentecostalismo encuentra menor acogida. En la medida en que están más racionalizados e individualizados, los estratos altos constituyen los sectores más secularizados de la sociedad colombiana.<sup>67</sup>

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, 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 pueden interpretarse 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 se asocia al avance de la increencia, como aspecto ligado al proceso de secularización, ya que valores disidentes respecto a la moral católica dominante prosperan entre ateos, agnósticos y, en menor medida, entre 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

---

67 La racionalización se relaciona 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 (Weber, 1985; Tschannen, 1992: 67, 129).

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; constituyen así 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 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, de modo que se convierten en 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. Igualmente, promueven dinámicas de asociación y de cooperación entre sus miembros, con lo cual se constituyen en espacios de creación y reproducción de capital social. Todos estos elementos se traducen en mayores oportunidades laborales y en 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 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 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 al 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 órbitas 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, como veremos en los siguientes capítulos.



## Pluralización religiosa y lógicas de mercado

La secularización —en cuanto autonomización de las esferas sociales 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, lo que 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. 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 de pluralización social, toda filiación religiosa adquiere un carácter contingente: puede ser reconsiderada por el consumidor religioso si este 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.

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 destacan al respecto la migración de católicos hacia el pentecostalismo y la transferencia de fieles que observan las 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 solo crecen a merced de ganar conversos del catolicismo, sino también atrayendo fieles de otras congregaciones evangélicas. Por ejemplo, actualmente en Bogotá (2010-2012) la megaiglesia El Lugar de Su Presencia se ha convertido en la «iglesia de moda» y ha crecido, en buena medida, atrayendo fieles que desertan de otras organizaciones protestantes.

Por lo tanto, los pastores pentecostales no solo 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 al menos tres tipos de asistentes: los pentecostales conversos del catolicismo, un grupo 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.

Ya que buena parte de los conversos a los NMR deserta de su nuevo grupo para continuar en la búsqueda de nuevas experiencias religiosas, los líderes religiosos deben enfrentar el problema de la «fidelización» de sus membresías (Martin, 2002: 112-113). En el caso de las organizaciones pentecostales, las estrategias de «fidelización» se conocen como «métodos de consolidación». 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 permite a las organizaciones

pentecostales «mutar» al compás de las modas religiosas o de las nuevas demandas de los fieles (Bastian, 1997a: 146-149).

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 «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» —«la población objetivo»—; 3) establecer el potencial —habilidades y talentos— del liderazgo con el que se cuenta para alcanzar la misión; 4) estudiar la competencia: revisar las estrategias que han implementado otras organizaciones protestantes 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 ha 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 (Rojas, 1989: 1-2).

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. 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, copiando prácticas que han demostrado efectividad para atraer y retener fieles, lo que implica cierta estandarización del mercado religioso. En el caso colombiano, la estandarización de las ofertas religiosas se ha traducido en la pentecostalización del cristianismo. 2) Los NMR pueden también optar por estrategias de especialización: concentrarse

en atender de manera eficiente las necesidades religiosas de un determinado nicho o segmento del mercado.

Según Stolz, una empresa religiosa exitosa puede medirse por los siguientes indicadores: 1) cuenta con un creciente número de seguidores; 2) ofrece beneficios simbólicos 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) cuenta con un gran capacidad para atraer donaciones económicas (Stolz, 2007b: 152). 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 (Beltrán, 2006). Todos estos indicadores señalan a las megaiglesias pentecostales como las organizaciones religiosas emergentes más exitosas en el campo religioso colombiano.

## **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 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 (Bastian, 1997a; Silveira Campos, 2000: 83). 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 comparthen las siguientes características: 1) cuentan con un número elevado de fieles —Fath considera megaiglesias a organizaciones que concentran en un mismo lugar más de dos mil fieles; no obstante, la presente obra tipifica como megaiglesias a organizaciones que reúnen más de cinco mil fieles,

puesto que son demasiadas las organizaciones religiosas colombianas que concentran en un mismo lugar dos mil 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 extrarreligiosos; 6) acuden al uso de dispositivos tecnológicos de última generación (Fath, 2008: 7, 27).

### Las megaiglesias en Colombia

Hasta los años ochenta las comunidades protestantes en Colombia solo 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.<sup>1</sup>

Sin embargo, a finales de los años ochenta, las lógicas de la globalización trajeron cambios notorios en el movimiento pentecostal colombiano. David Yonggi Cho —pastor de una de las megaiglesias más grandes 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 ochenta y principios de los noventa, en la organización pentecostal de más rápido crecimiento en el país. De manera simultánea, otras organizaciones pentecostales urbanas estaban creciendo aceleradamente. Entre estas se destacan: Manantial de Vida Eterna (Bogotá), liderada por

1 La autobiografía de Enrique Gómez puede consultarse en Gómez (1985).

Eduardo Cañas, y el Centro Cristiano Internacional (Cúcuta), liderado por José Satirio Dos Santos; ambas organizaciones pertenecen al Concilio de las Asambleas de Dios (Bartel, 2000: 120-128).

**Tabla 11. Algunas megaiglesias en Colombia**

<b>Megaiglesia</b>	<b>Pastores principales</b>	<b>Número aproximado de fieles</b>	<b>Ciudad</b>	<b>Año de fundación</b>
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	Óscar Mina y Elizabeth Vargas	12.000	Cali	1991
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

Megaiglesia	Pastores principales	Número aproximado de fieles	Ciudad	Año de fundación
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>; [www.jhonmilton.org/Default.php?zona=quienessomos](http://www.jhonmilton.org/Default.php?zona=quienessomos); [http://casaroca.org/start/index.php?option=com\\_content&view=article&id=6&Itemid=3](http://casaroca.org/start/index.php?option=com_content&view=article&id=6&Itemid=3); [www.supresencia.com.co/conozcanos/index.php?option=com\\_content&task=view&id=21&Itemid=35](http://www.supresencia.com.co/conozcanos/index.php?option=com_content&task=view&id=21&Itemid=35); [www.cmb.org.co/somos/historia.html](http://www.cmb.org.co/somos/historia.html); <http://www.cbint.org/iglesia.html>; <http://mcmcolombia.org/quienes-somos/pastores-titulares>; [www.mci12.com.co/index.php?option=com\\_content&task=view&id=62&Itemid=81](http://www.mci12.com.co/index.php?option=com_content&task=view&id=62&Itemid=81); [www.valorescristianos.net/site/index.php?option=com\\_content&task=view&id=58&Itemid=63](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>; [www.nazareno.net/index.php?option=com\\_content&view=article&id=47&Itemid=34](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 típico de las grandes ciudades. Esto obedece a razones fundamentalmente demográficas: solo 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 mil congregaciones protestantes en Colombia—, el impacto social de estas es importante, entre otros, por los siguientes factores: 1) por su tamaño las megaiglesias gozan de influencia sobre un segmento demográfico considerable; existen megaiglesias que superan los 50 mil 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.

### 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 (Beltrán, 2006). Veamos de manera más detenida cada una de estas características.

### **Las megaiglesias y el liderazgo carismático**

El éxito de las megaiglesias se ubica en función directa del 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, de atraer y retener nuevos fieles. Como 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 quienes 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 solo 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; 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. Es decir, su esposa y sus hijos constituyen sus ayudantes más cercanos y confiables. Por lo tanto, las megaiglesias son empresas religiosas familiares. Como se señaló, 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 o yernos para ser los herederos de la organización religiosa; prefieren siempre la línea patriarcal.

### 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, que son parte de las nuevas dinámicas de distribución y consumo de los bienes religiosos.<sup>2</sup>

Las megaiglesias no son parroquias locales, sino 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, poseen cafeterías, librerías y zonas comerciales. Así, la apariencia 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. Acudiendo solamente a ejemplos de Bogotá, el auditorio donde se reúne el Centro Mundial de Avivamiento

---

2 Según Stolz, los bienes religiosos o 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 (Stolz, 2006: 15-17).



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 que las instalaciones de El Lugar de Su Presencia son similares a las de un teatro provisto de todas las comodidades y requerimientos tecnológicos. Esta diversidad arquitectónica y de infraestructura da muestra, a la vez, 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 Bogotá —la NQS y las Américas—, que presta una gran variedad de servicios, tanto religiosos como extrarreligiosos. 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 y capilla para reuniones.<sup>3</sup>

Pese a su inmenso tamaño, los auditorios que albergan las megaglesias suelen ser insuficientes para acoger al número de fieles que las visitan. Por esta razón, las megaglesias, en general, celebran varias reuniones dominicales.

Algunas megaglesias 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 de almas»

---

3 Recuperado de [www.mci12.com.co](http://www.mci12.com.co) (3 de febrero de 2010).

en un inmenso terreno a las afueras de la ciudad de Bogotá.<sup>4</sup> 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.

### Compleja estructura burocrática

Todos los procesos administrativos 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, como administradores, secretarios, contadores, publicistas, locutores, educadores y músicos. Este aparato burocrático debe velar, además, por el buen funcionamiento de todo un sistema de empresas adjuntas que se consolidan alrededor de las megaiglesias: colegios, cafeterías, librerías, estaciones radiales, canales de televisión y seminarios teológicos, por citar solamente algunos ejemplos.

**Tabla 12. Empresas adjuntas a las megaiglesias**

Megaiglesia	Empresa adjunta
Centro Misionero Bethesda	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Centro de educación técnica</li> <li>• Instituto Bíblico y Ministerial Bethesda</li> <li>• Liceo Bethesda</li> <li>• Cadena Radial Auténtica</li> <li>• CMB televisión</li> <li>• Canal internacional</li> <li>• Canal 49 Bogotá</li> <li>• Radio Mundial</li> <li>• Emisora <i>on-line</i> la Voz de Dios</li> <li>• Editorial Bethesda</li> </ul>

4 Recuperado de [www.cmb.org.co](http://www.cmb.org.co) (2 de julio de 2010).

<b>Megaiglesia</b>	<b>Empresa adjunta</b>
Manantial de Vida Eterna	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Red TV</li> <li>• Radio Manantial 1.310 AM</li> <li>• J. C. Radio 1.520 AM</li> <li>• Vida 1.130 AM</li> <li>• Colegio Manantial de Vida Eterna</li> <li>• Corporación Tequendama</li> <li>• ONG Pasión y Vida</li> <li>• Sistema Vida Prensa</li> </ul>
Centro Cristiano Internacional	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Restaurantes Puerto Seguro</li> <li>• Librería Vida</li> <li>• Boutique Troas</li> <li>• Colegio Académico Ebenezer</li> <li>• Instituto Bíblico del Centro Cristiano</li> <li>• Seminario bíblico a distancia</li> <li>• Comunicaciones (impresos y radio)</li> <li>• Fundación MIA (mujeres)</li> <li>• Hogar para niños abandonados</li> <li>• Hogar para adultos mayores</li> </ul>
Misión Carismática Internacional	<ul style="list-style-type: none"> <li>• G12 Centro de Convenciones</li> <li>• Tienda G12</li> <li>• G12 televisión</li> <li>• Radio G12</li> <li>• Escuela de música</li> <li>• Escuela de teatro</li> <li>• Escuela de danza</li> </ul>
Misión Carismática al Mundo	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Fundación Progreso Colombia</li> <li>• Arte para Cristo</li> <li>• Radio virtual</li> <li>• Televisión Mensaje de Esperanza</li> </ul>
Casa sobre la Roca	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Hechos y Crónicas TV</li> <li>• Revista Hechos y Crónicas</li> <li>• Nuevo Gimnasio Cristiano</li> <li>• Instituto Bíblico Integral (IBLI)</li> <li>• Facultad de Teología y Ciencias Religiosas (Factor)</li> <li>• Casa Roca Radio</li> <li>• Librería y tienda de discos</li> </ul>

Megaiglesia	Empresa adjunta
Centro Bíblico Internacional	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Tienda</li> <li>• Murphy Cristian School</li> <li>• CBI radio</li> <li>• Canaan Channel</li> </ul>
Centro Mundial de Avivamiento	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Turismo Avivawekend</li> <li>• ABN televisión</li> <li>• Avivaradio</li> </ul>
Centro Cristiano de Amor y Fe	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Fundación Amor y Fe</li> <li>• Radio Poder <i>on-line</i></li> <li>• Armonía 1350 AM</li> <li>• Telefamilia <i>on-line</i></li> </ul>
Grupos Familiares Cristianos	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Librería</li> <li>• Banco de alimentos</li> <li>• Productos y materiales</li> <li>• Escuela musical Sion Academy</li> </ul>
Centro de Alabanzas Oasis	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Oasis Stereo</li> <li>• Escuela de Adiestramiento para un Liderazgo Apostólico (Escala)</li> <li>• Partido Cristiano de Transformación y Orden (Pacto)</li> </ul>
El Lugar de Su Presencia	<ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>Call center</i></li> <li>• <i>Coffee &amp; Jesus</i> (tienda de biblias, libros, películas y música)</li> <li>• Emisora</li> <li>• Su Presencia <i>Music</i> (estudio de grabación y producción musical)</li> <li>• Programa de tv</li> </ul>
Misión Paz a las Naciones	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Academia de artes</li> <li>• Fundación Misión Paz</li> <li>• Web radio 24/7</li> </ul>
Misión de Restauración y Avivamiento a las Naciones	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Periódico <i>La Voz del Avivamiento</i></li> <li>• Programa de televisión <i>Tiempos de Restauración</i></li> <li>• Programa de radio <i>Tiempos de Restauración</i></li> <li>• <i>Call center</i></li> </ul>

## Fuentes:

[http://casaroca.org/start/index.php?option=com\\_content&view=article&id=3&Itemid=2](http://casaroca.org/start/index.php?option=com_content&view=article&id=3&Itemid=2); [www.centrocristianointernacional.org/](http://www.centrocristianointernacional.org/); [www.cmb.org.co/indice.html](http://www.cmb.org.co/indice.html); [www.mci12.com.co/](http://www.mci12.com.co/); [www.manantialvida.org/](http://www.manantialvida.org/); <http://mcmcolombia.org/categoria/arte-para-cristo/>; <http://ccpaz.org/mision.html> (23 de agosto de 2010).

## Reuniones masivas

Las 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 se acompaña 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».<sup>5</sup>

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 una imponente exhibición de música, luces y milagros de manera gratuita aparentemente, porque una de las características de las organizaciones pentecostales es obtener cuantiosas donaciones económicas de sus fieles.

## 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», que cumplen, entre otras, las siguientes funciones:

---

5 Sobre la definición de «lo sagrado» ver Otto (2005).

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 y afianzan, a la vez, su compromiso y su sentido de pertenencia al grupo; 4) permiten la formación de nuevos líderes (Fath, 2008: 86).

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. 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 pentecostales que pretenden mantener ritmos sostenidos de crecimiento acuden a la estrategia de los pequeños grupos.

### **El caso de la Misión Carismática Internacional**

La MCI es una de las organizaciones pentecostales más exitosas de Colombia y de toda América Latina. Fue fundada por los esposos César Castellanos y Claudia Rodríguez de Castellanos en 1983 en 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 multiniveles, 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 la medida en que 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 (Beltrán, 2006).

En virtud de su éxito, numerosas organizaciones pentecostales han adoptado el G12 o han desarrollado estrategias de crecimiento similares. Entre las megasiglesias 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, al que asisten miles de líderes pentecostales de todas las latitudes del planeta. Durante los últimos años (2002-2011) este congreso 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.

## 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, quienes se desempeñan, por ejemplo, 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. Además, los laicos se constituyen así 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» (Fath, 2008: 166). Por el contrario, 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 (Coser, 1978). Este es el caso, por ejemplo, de la Misión Carismática Internacional (Bogotá) y del Centro Misionero Bethesda (Bogotá).

## La música en las megaiglesias

La liturgia pentecostal urbana tiende hacia la estandarización; la música es el medio preferido para alcanzar los éxtasis religiosos. En la actualidad 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, que constituyen, a la vez, espacios de sociabilidad juveniles.

En las megaiglesias los espectáculos musicales son ejecutados por músicos profesionales, proceso que 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 Ned, la mexicana Yuri, el dominicano Juan Luis Guerra, el venezolano Ricardo Montaner y el colombiano Moisés Angulo. En la medida en que 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; entre los solistas se destacan Alex Campos —ganador del Grammy en 2011— y Walter Rumierk. Todos estos artistas tienen el anhelo o han logrado, en alguna medida, proyectarse en el mercado internacional.

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*. Esta decisión de la Alcaldía de Bogotá da cuenta, además, del posicionamiento de la música pentecostal en el mercado cultural colombiano (León, 2009).

### **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. Como señala Silveira Campos, «la nueva tecnología de medios de comunicación de masas expandió las paredes del templo y puso esos lugares dentro de la casa y en el interior de las personas» (Silveira Campos, 2000: 261).

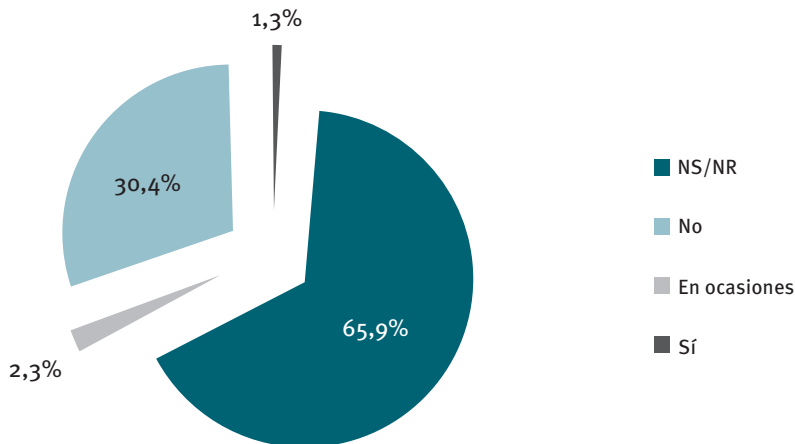
Solo organizaciones económicamente poderosas pueden promocionarse a través de los medios masivos de comunicación, posibilidad que les concede, a la vez, mayores oportunidades de crecimiento, puesto que multiplica su poder de convocatoria y su visibilidad social, otorgándoles ventajas estratégicas frente 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, igual que ocurre en todos los campos sociales, en el campo religioso los agentes más poderosos acceden a privilegios que les permiten monopolizar el capital específico.

### Cifras sobre religión y medios masivos de comunicación

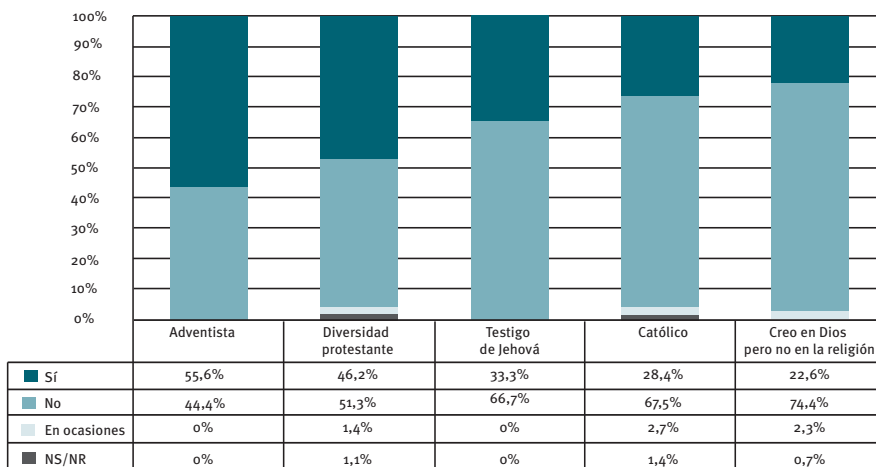
De acuerdo con los resultados de nuestra encuesta, el 30% de la población colombiana participa en alguna práctica religiosa a través de los medios masivos de comunicación (ver figura 49). La televisión y la radio son los medios más utilizados para estos fines. Las mujeres, los estratos bajos y la población con menores niveles educativos son los sectores que acuden con más frecuencia a los medios masivos con el propósito de satisfacer sus necesidades religiosas.<sup>6</sup> En el único caso en que estas tendencias varían es en referencia al uso de la internet, ya que esta es más utilizada por los estratos medios y altos para obtener información, o participar en actividades de tipo religioso, fenómeno relacionado con las mayores posibilidades de acceso de estos sectores sociales a la internet. 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 figura 50).

**Figura 49. ¿Participa en alguna práctica o recibe información religiosa a través de los medios de comunicación?**



6 Ver anexo 15: Uso de los medios masivos de comunicación con propósitos religiosos.

**Figura 50. ¿Participa en alguna práctica religiosa a través de los medios masivos de comunicación? Distribución por filiación religiosa**



### Las megaiglesias en la radio

Desde que la radio empezó a usarse comercialmente en los años veinte, las diversas organizaciones protestantes norteamericanas la encontraron útil para su misión. En el caso del pentecostalismo, Amee McPherson, de la International Church of the Four Square Gospel, 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 (Silveira Campos, 2000: 231-233).

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 cuarenta. Posteriormente, Guevara fundó la Misión Panamericana, una de las organizaciones pentecostales de mayor crecimiento en Colombia (Guevara, 2006: 99, citado por Ulloa, 2007: 114). En 1968, la Iglesia interamericana inauguró la emisora Nuevo Continente, que fue durante los años setenta y ochenta la estación radial de referencia para

los evangélicos colombianos.<sup>7</sup> 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.<sup>8</sup>

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,<sup>9</sup> que actualmente cuenta con 10 emisoras a nivel nacional.<sup>10</sup> Por su parte, Eduardo Cañas, pastor de Manantial de Vida Eterna, dirige el Sistema Vida Internacional, que constituye actualmente una de las más grandes cadenas radiales de Colombia. El Sistema Vida Internacional tiene 35 emisoras que ofrecen un cubrimiento nacional.<sup>11</sup>

---

7 Recuperado de [www.nuevocontinente.org/#](http://www.nuevocontinente.org/#) (5 de julio de 2010).

8 Recuperado de [www.cmb.org.co](http://www.cmb.org.co) (5 de julio de 2010).

9 Cuando pertenecía a la familia Rodríguez Orejuela, Colmundo Radio obedecía a la razón social Grupo Radial Colombiano. Recuperado de [www.eltiempo.com](http://www.eltiempo.com) (11 de mayo de 1995). A la Corte investigación contra el senador Chamorro. Recuperado de [www.eltiempo.com](http://www.eltiempo.com) (10 de agosto de 2010).

10 Recuperado de [www.colmundoradio.com.co](http://www.colmundoradio.com.co) (5 de julio de 2010).

11 La iglesia se «toma la radio». Recuperado de [www.valorescristianos.net](http://www.valorescristianos.net) (2 de noviembre de 2009).

**Tabla 13. Algunas estaciones de radio al servicio de organizaciones pentecostales**

<b>Organización religiosa</b>	<b>Emisora</b>	<b>Ciudades de influencia</b>	<b>Año de fundación</b>
Interdenominacional	Nuevo Continente (1460 AM)	Bogotá	1968
Centro Misionero Bethesda	Cadena Radial Auténtica (11 estaciones a nivel nacional)	Cali, Medellín, Melgar, Cartagena, Villavicencio, Florencia, Bogotá	1984
Centro Cristiano Internacional	Radio Guaimaral (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 (1310 AM)	Barranquilla	
El Lugar de Su Presencia	Su Presencia Stereo (FM)	Bogotá	

Fuentes: <http://manantialvida.org>; [www.cmb.org.co](http://www.cmb.org.co); [www.jcradio.com.co](http://www.jcradio.com.co); [www.radiomanantial.com.co](http://www.radiomanantial.com.co); [www.vidaam.com.co](http://www.vidaam.com.co); [www.mciradio1550.com](http://www.mciradio1550.com); [www.colmundoradio.com.co](http://www.colmundoradio.com.co); [www.avivamiento.com](http://www.avivamiento.com) (5 de julio de 2010).

## 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 a la televisión colombiana (Bartel, 2000: 128). Además, la presencia de los pentecostales en la televisión se vio favorecida por las nuevas tecnologías 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.<sup>12</sup> Por medio de este canal el mercado pentecostal latinoamericano se expresa en su dimensión transnacional. Los pastores que participan en la programación de Enlace constituyen la élite del pentecostalismo latinoamericano; entre ellos se destacan 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 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 la vez diversa y homogénea. Diversa, por cuanto las ideas expuestas a través de este canal por los 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 de los fieles y que se han estandarizado en el pentecostalismo latinoamericano. Enlace permite, además, constatar la existencia de una identidad pentecostal latinoamericana, ya que, pese a la fragmentación pentecostal y a la rivalidad entre las diversas organizaciones pentecostales, los pentecostales de toda América Latina se identifican, en mayor o menor medida, con la programación de este canal.

---

<sup>12</sup> Recuperado de [www.enlace.org](http://www.enlace.org) (7 de octubre de 2009).

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 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, lo que por supuesto 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 (Silveira Campos, 2000: 257).

**Tabla 14. Algunos programas pentecostales en la televisión colombiana**

<b>Megaiglesia</b>	<b>Canal o programa</b>
Centro Misionero Bethesda (Bogotá)	CMB Televisión (canal 49 Bogotá) CMB Televisión (canal internacional) Programa <i>Buenos Días Señor Jesús</i> (Canal 1) (domingos 6 a. m.)
Manantial de Vida Eterna	Sistema Vida Televisión: Red TV (canal 58)
Misión Carismática Internacional (Bogotá)	Programa <i>Conociendo la Verdad</i> (Canal 1, martes y viernes 11 p. m. y domingos 5 p. m.)

<b>Megaiglesia</b>	<b>Canal o programa</b>
Centro Mundial de Avivamiento (Bogotá)	ABN, Canal 1 y Enlace
Casa sobre la Roca (Bogotá)	Programa <i>Hechos y Crónicas</i> (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 tv, domingos 8:30 a. m.; Enlace, viernes y festivos 2 p. m., domingos 6 a. m.)
Tabernáculo de la Fe (Bogotá)	Programa <i>Club 700</i> (Canal 1, martes y jueves 6:30 p. m.)
El Lugar de Su Presencia	Programa <i>El Lugar de Su Presencia</i> (Canal 1) (domingo 5:30 p. m.)
Misión Carismática al Mundo (Cali)	Programa <i>Mensaje de Esperanza</i> (Tele Pacífico, sábados 8 a. m.; Enlace TBN, martes 11 a. m.)
Misión de Restauración y Avivamiento a las Naciones	Programa <i>Tiempos de Restauración</i> (Canal 1, lunes 1:30 p. m.; Telecafé, miércoles 9:30 p. m. y sábados 6:00 p. m.; Canaan Channel, 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 <i>Pare de Sufrir</i> (Canal 1, lunes a viernes 11 p. m.)
Centro Bíblico Internacional (Barranquilla)	Canaan Channel, canal regional de Barranquilla, que puede sintonizarse también en los departamentos de Antioquia, Valle del Cauca y Sucre.

Fuentes: <http://pruebascr.com>; [www.cmb.org.co](http://www.cmb.org.co); [www.valorescristianos.net](http://www.valorescristianos.net); [www.mci12.com.co](http://www.mci12.com.co); [www.mitabernaculo.org](http://www.mitabernaculo.org) (7 de marzo de 2010).

## El carisma y los medios masivos de comunicación

Los medios masivos de comunicación les permiten a las sociedades contemporáneas enfocar su atención en un número limitado de personas, entre las cuales eligen y construyen a sus «héroes» (Guizzardi, 1989: 338-340). 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.

Los pastores pentecostales mediáticos asumen los roles de animadores y actores y pueden incluso llegar a convertirse en «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 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 (Silveira Campos, 2000: 76).

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 lo 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, Néstor Chamorro y Jorge Enrique Gómez pueden ser considerados también escritores exitosos. Entre sus libros más destacados 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.<sup>13</sup>

---

13 Recuperado de [www.mci12.com.co](http://www.mci12.com.co) (2 de febrero de 2010).

**Tabla 15. Algunos de los autores pentecostales colombianos más exitosos**

Nombre del autor	Título de los libros
César Castellanos	<ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>Conociendo la verdad</i></li> <li>• <i>El poder de la fe</i></li> <li>• <i>Consolidar a través de G12</i></li> <li>• <i>Sueña y ganarás el mundo</i></li> <li>• <i>La escalera del éxito</i></li> <li>• <i>Alcanza tus generaciones</i></li> </ul>
Darío Silva Silva	<ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>El hombre que escapó del infierno (1991)</i></li> <li>• <i>El engaño de la nueva era (1992)</i></li> <li>• <i>Los protestantes en Colombia (1992)</i></li> <li>• <i>La gran solución (1993)</i></li> <li>• <i>Sectas y sectarios (1993)</i></li> <li>• <i>El reto de Dios (2002)</i></li> <li>• <i>Las llaves del poder (2001)</i></li> <li>• <i>El eterno presente (2002)</i></li> <li>• <i>Sexo en la Biblia (2003)</i></li> <li>• <i>El fruto eterno (2005)</i></li> </ul>
Néstor Chamorro	<ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>La terapia de Dios - papá</i></li> <li>• <i>La teoterapia y la unción del Espíritu Santo</i></li> <li>• <i>Entre el conflicto y la salud</i></li> <li>• <i>La vida en célula</i></li> <li>• <i>Las fiestas solemnes del Señor</i></li> <li>• <i>La teoterapia del amor</i></li> <li>• <i>La teoterapia: un silbo suave y apacible</i></li> <li>• <i>La vida en célula: un aporte para la paz</i></li> <li>• <i>Liberación de la personalidad</i></li> <li>• <i>El pacto: teoterapia de la promesa</i></li> <li>• <i>La teoterapia del agua viva y el teoterapista</i></li> <li>• <i>Agente de cambio siglo XXI</i></li> <li>• <i>Restauración integral</i></li> <li>• <i>Para tener vuelo de águila imperial</i></li> <li>• <i>Viviendo la reconciliación</i></li> <li>• <i>¿Es un pecado amarse a sí mismo?</i></li> <li>• <i>Una identidad con sentido</i></li> <li>• <i>La teoterapia y el estrés</i></li> </ul>

Fuentes: [www.g12store.com](http://www.g12store.com); [http://casaroca.org/start/index.php?option=com\\_content&view=article&id=3&Itemid=2](http://casaroca.org/start/index.php?option=com_content&view=article&id=3&Itemid=2); <http://familiacenti.com/portal/too1.aspx?codigo=92&pagina=Nuestras%20Publicaciones> (4 de octubre de 2010).

Como parte de las estrategias que acompañan el uso de los medios masivos de comunicación, las megaiglesias implementan pautas publicitarias y eslóganes.

El eslogan 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 solo dos alternativas: silencio u obediencia. Un eslogan ofrece concisión, facilita la retención, es repetible, provoca condicionamientos y favorece la fijación de determinados conceptos (Reboul, 1980, citado por Silveira Campos, 2000: 273).

El poder de movilización de los eslóganes permite a las megaiglesias utilizarlos como una poderosa herramienta de *marketing*. Entre los eslóganes 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 eslóganes pentecostales más exitosos son los 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 (Pedraza, 2011). 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 que abandone su estigma de religión orientada exclusivamente a los estratos sociales bajos.

### Las megaiglesias en la Web

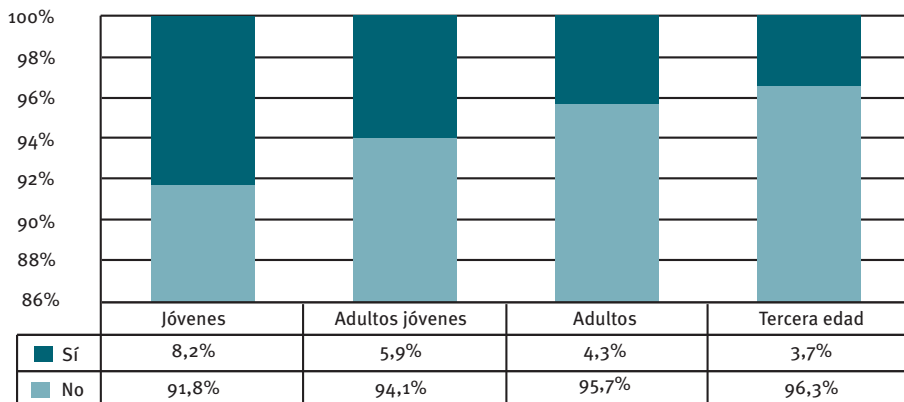
Gracias a su versatilidad, la internet se ha constituido en una herramienta imprescindible para transmitir todo tipo de información, tanto escrita como en audio y en video. Actualmente todas las megaiglesias cuentan con sus propias páginas web, por medio de las cuales ofrecen

información y servicios como historia de la organización, biografía —o «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 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 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. Como 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».

**Figura 51. ¿Recibe información o participa en alguna práctica religiosa a través de la internet? Distribución por edad**



## **Las megaiglesias como organizaciones religiosas no denominacionales**

Las pequeñas congregaciones pentecostales encuentran ventajas en afiliarse a una denominación o asociación de iglesias, ya que esto les permite, por ejemplo, crear bloques 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 que se expresan, por ejemplo, en un mayor control y regulación sobre sus actividades y en la demanda de contribuciones económicas por 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 ciudades más importantes 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 Miami, en Florida (Estados Unidos), codiciado destino de migración de los latinos, ciudad donde tienen sedes varias megaiglesias y organizaciones pentecostales exitosas de origen colombiano, como 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. 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 (Moles, 2007).

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 «latinoamericanización» del protestantismo (Silveira Campos, 2000: 369).

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, ya que 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 sesenta (Fath, 2008: 43). 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 emporios económicos con influencia en el campo político. Sin embargo, fue en los años noventa cuando se consolidaron la mayoría de las megaiglesias «no denominacionales» que existen hoy en Colombia.

En la medida en que una organización pentecostal exitosa solo logra consolidar una membresía de miles de fieles después de un considerable periodo —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, 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 Girardot, Mariquita, Honda, Valledupar y Manizales.<sup>14</sup> El Centro Cristiano Internacional cuenta con más de 50 sedes en Cúcuta, tiene 30 más en Norte de Santander y sedes en 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.<sup>15</sup>

**Tabla 16. Megaiglesias que se han transformado en empresas religiosas multisedes**

<b>Megaiglesias</b>	<b>Sedes nacionales</b>	<b>Sedes internacionales</b>
Centro Misionero Bethesda	219	3 (Estados Unidos, Chile, España)
Misión Carismática Internacional	102	40 (Estados Unidos, Argentina, Bolivia, Brasil, Canadá, Chile, Ecuador, Perú, México, Venezuela, Paraguay, Uruguay, Costa Rica, Suiza, Suecia)
Manantial de Vida Eterna	4	Ninguna
Centro Cristiano Internacional	90	7 (Venezuela, Ecuador)
Casa sobre la Roca	27	4 (Canadá, España, Estados Unidos)

14 La iglesia se toma la radio. Recuperado de [www.valorescristianos.net](http://www.valorescristianos.net) (2 de noviembre de 2009).

15 Recuperado de [www.centrocristianointernacional.org](http://www.centrocristianointernacional.org) (7 de julio de 2010).

<b>Megaiglesias</b>	<b>Sedes nacionales</b>	<b>Sedes internacionales</b>
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

Fuentes: [www.valorescristianos.net/modules.php?name=News&file=article&sid=257](http://www.valorescristianos.net/modules.php?name=News&file=article&sid=257); [www.cmb.org.co/somos/historia.html](http://www.cmb.org.co/somos/historia.html); <http://centrocristianoamoryfe.com/categoria/sedes-nacionales>; [www.cbint.org/iglesia.html](http://www.cbint.org/iglesia.html); <http://mcmcolombia.org/mcm-en-otras-ciudades>; [www.centrocristianointernacional.org/pages/ex\\_index.shtml](http://www.centrocristianointernacional.org/pages/ex_index.shtml); [www.mci12.com.co/index.php?option=com\\_content&task=view&id=271&Itemid=154](http://www.mci12.com.co/index.php?option=com_content&task=view&id=271&Itemid=154) (22 de agosto de 2010).

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 tendencia, algunos de los pastores pentecostales exitosos han optado por autodenominarse «apóstoles»: estatus que actúa como un mecanismo de distinción, ya que 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 por 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 la medida en que 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. La 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».



## 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. Se destaca al respecto el libro de Rick Warren *Una iglesia con propósito* (1998) —Warren es uno de los líderes evangélicos más influyentes en la actualidad mundial—. <sup>16</sup> Según este pastor, 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 dé cuenta de las necesidades de la población, antes de instalar una organización religiosa (Warren, 1998: 163-180). En la práctica, el proceso de especialización de las organizaciones religiosas puede ser consciente 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 la pluriformidad del pentecostalismo le significan ventajas estratégicas, puesto que una organización pentecostal no pretende 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 (Schäfer, 1992: 14). En palabras de Warren, la fragmentación protestante

---

16 Rick Warren es pastor de la megaiglesia *Saddleback Valley Community Church*, en el condado de Orange, en California (EEUU), 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 Barack Obama (enero de 2009).

permite que exista «toda clase de iglesias» para atender las necesidades de «todo tipo de personas» (Warren, 1998: 164).

En el caso de las megaiglesias colombianas, la diversidad de las ofertas pentecostales puede ubicarse en un continuo que se extiende desde los pentecostalismos más mágicos —que promocionan curaciones y exorcismos y cuya oferta está 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; así reivindican en alguna medida sus raíces protestantes. Estas últimas organizaciones se adaptan mejor a las necesidades de los sectores urbanos medios que tienen mayores 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 típico-ideal de las megaiglesias.

### **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, que 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 solo se repiten dogmas, sino también fórmulas 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, Gómez se caracteriza por un estilo de liderazgo autoritario, similar al de los caciques rurales. Estas afinidades explican la acogida del CMB entre los sectores más pobres de la población, especialmente entre los campesinos urbanos.<sup>17</sup>

### **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

17 Sobre los campesinos urbanos ver, por ejemplo, Roberts (1980).

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 fanfarrias musicales. A espaldas del pastor se ubica un multitudinario coro que tiene entre sus funciones animar al auditorio, de manera similar a los grupos de «porristas» en los espectáculos deportivos (Cervantes, 2008: 86-88).

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 mil líderes pentecostales provenientes de todas las latitudes del planeta.<sup>18</sup> Además, el CMA es una de las organizaciones pentecostales que más éxito han 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 los que se destaca el canal pentecostal Enlace.

### **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 megagiglesias no enfatizan la glosolalia ni los exorcismos ni las curaciones milagrosas. El culto se desarrolla alrededor de la música —que permite controlar las expresiones

---

18 Ricardo y María Patricia Rodríguez, pastores del Centro Mundial de Avivamiento, 18 años en Avivamiento. Recuperado de [www.valorescristianos.net](http://www.valorescristianos.net) (25 de octubre de 2009).

emotivas— y de los sermones de sus pastores, Darío Silva Silva y Andrés Corson, reconocidos por sus capacidades oratorias.

Aunque los líderes de estas megagiglesias creen en las «manifestaciones sobrenaturales del Espíritu Santo» y las consideran fundamentales en la experiencia religiosa, prefieren que estas 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 megagiglesias enfatizan los procesos educativos y su doctrina es la del fundamentalismo evangélico norteamericano.

### Especialización en los sectores juveniles

La población colombiana es mayoritariamente joven. Actualmente cerca del 40% de los colombianos tiene entre 15 y 40 años.<sup>19</sup> Los jóvenes están más expuestos al relativismo moral, a las múltiples posibilidades de sentido que ofrece la sociedad de masas y a la vulnerabilidad propia de un país de escasas oportunidades laborales y de estudio. Según datos de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) (2010), en Colombia el 24% de los jóvenes entre 18 y 24 años no tienen un trabajo y tampoco están integrados al sistema educativo. Por lo tanto, los jóvenes tienen mayor riesgo de alimentar la informalidad laboral e, incluso, la delincuencia.<sup>20</sup> 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 solo el 43% de las familias colombianas se ajusta al modelo tradicional católico y 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 solo con la madre, el 3% solo con el padre y el 7% con ninguno de los dos.<sup>21</sup>

Estos elementos ayudan a comprender por qué el cambio religioso es más marcado entre la población juvenil. Entre los jóvenes se exageran

19 DANE. Censo Nacional de Colombia, año censal (2005-2006). Recuperado de <http://190.25.231.242> (4 de junio de 2010).

20 Desempleo juvenil, situación alarmante. Recuperado de [www.semana.com](http://www.semana.com) (5 de noviembre de 2010).

21 Editorial: Familia moderna. Recuperado de [www.eltiempo.com](http://www.eltiempo.com) (20 de marzo de 2011).

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 (Beltrán, 2009a: 27-46). 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 los que están expuestos a situaciones de vulnerabilidad social. Sin embargo, como se mencionó, algunas de estas organizaciones amenazan las libertades individuales y la autonomía del sujeto, pues constituyen instituciones de «tipo voraz».<sup>22</sup>

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 solo en Bogotá diversas megaiglesias —como la Misión Carismática Internacional, El Lugar de Su Presencia y Sin Muros Ministerio Internacional— han acomodado su oferta religiosa para satisfacer mejor las necesidades religiosas de los jóvenes.<sup>23</sup> 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.

## 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 se señaló, las empresas religiosas

22 Sobre las instituciones voraces ver Coser (1978).

23 Ver, por ejemplo, Alvarado (2012: 81-100).

centralizadas multisedes no constituyen denominaciones, por cuanto no giran en torno a una identidad confesional. Son más bien 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 o económicos a sus cuadros de liderazgo, gozan de una amplia visibilidad social, captan cuantiosas donaciones económicas (Stolz, 2007b: 152).

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 extrarreligiosos, se especializan en algún segmento del mercado religioso, constituyen empresas religiosas multinacionales.

En Colombia, tres organizaciones corresponden al tipo ideal de empresas religiosas centralizadas multisedes: 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 del Consejo Evangélico de Colombia (Cedecol) y ninguna se identifica como protestante o evangélica; no obstante, cada una de ellas constituye una versión específica del pentecostalismo. Estas tres organizaciones han ingresado al campo político electoral; para este propósito crearon 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 17. Empresas religiosas centralizadas multisedes**

<b>Nombre</b>	<b>Lugar y fecha de fundación</b>	<b>Líder</b>	<b>Número de sedes en Colombia</b>	<b>Sedes fuera de Colombia</b>
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.webiglesia.net); <http://www.centrodeayudacol.com>; <http://infocatolica.com/blog/infories.php/0908151151-investigacion-a-la-iglesia-unive> (24 de agosto de 2010).

## 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— (Murillo, 2005: 73-76). Su origen se remonta a 1963, año en que Néstor Chamorro asumió la dirección de los programas de la organización paraeclesialística 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 setenta 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.<sup>24</sup>

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 las regiones de Colombia con mayor número de emigrantes—. En primer lugar 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 (EEUU), 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 mil voluntarios. Sin embargo, la mayor parte de los fieles de CEPC se encuentran en Colombia y sus membresías en otros países son relativamente reducidas.

En 1989 la CEPC adquirió la cadena radial Colmundo Radio, que actualmente cuenta con 10 estaciones a nivel nacional. En 1992 la CEPC fundó su propio partido político: Compromiso Cívico y Cristiano por la Comunidad (C4), que desde su nacimiento ha estado bajo la dirección de Jimmy Chamorro, uno de los hijos de Néstor Chamorro.

<sup>24</sup> Recuperado de <http://familiacenti.com> (18 de marzo de 2011).



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. 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 estos 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 de 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—. <sup>25</sup>

La CEPC incluye en sus prácticas las «peregrinaciones a Tierra Santa», ritual que se institucionalizó en 1981 y que constituye, a la 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.

### **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 Chipatá, Santander —aunque creció en el municipio de Sáchica, Boyacá—. Piraquive de Moreno ha llevado la organización a una rápida expansión, convirtiéndose en una de las mujeres más influyentes en el campo religioso colombiano. Actualmente (2010) la IDMJI cuenta con 372 sedes en Colombia, es fuerte en la zona

---

25 *Hechos del Espíritu Santo*. Revista de la confesión religiosa Cruzada Estudiantil y Profesional de Colombia. Cuarenta años haciendo el bien. 2004, pp. 27-30.

cafetera y en Boyacá, Cundinamarca y Valle del Cauca. Como la Cruzada Estudiantil y Profesional de Colombia, la IDMJI es una organización multinacional con presencia en más de treinta países.

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 se comunican 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. Desde 2000, la IDMJI cuenta con su propio partido político, el Movimiento Independiente de Renovación Absoluta (MIRA), cuya trayectoria se explicará en el próximo capítulo.

### **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—. La trayectoria de 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 setenta contaba con programas de predicación en la radio y la televisión brasileñas. En 1984 adquirió su primera emisora, Radio Copacabana, el primer ladrillo de lo que hoy es un emporio de las comunicaciones a nivel mundial. Actualmente, solo 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 del Brasil.

La IURD funciona como una compañía multinacional que ofrece sus servicios mágico-religiosos en más de 172 países, incluidos todos los de América Latina, implementando en cada uno las mismas estrategias. Actualmente (2010), según los datos de la propia organización, cuenta con

cerca de seis millones de fieles en todo el mundo, la mayoría de ellos en Brasil; sin embargo, otras fuentes consideran que esta cifra está sobredimensionada (Bundy, 2003).

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»—. En 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 (Silveira Campos, 2000: 354).

Entre las innovaciones incorporadas por la IURD al culto pentecostal se destacan las «cadenas de oración», ciclos similares a las novenas católicas, en las cuales 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
Domingo	Concentración de fe y milagros <sup>26</sup>

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. Es una dinámica de interacción que se caracteriza por breves encuentros, propios de una «clientela fluctuante», como ocurre en los centros comerciales (Ruuth, 1994: 296-297, citado por Silveira Campos, 2000: 208).

26 Recuperado de [www.centrodeayudacol.com/main\\_reuniones.html](http://www.centrodeayudacol.com/main_reuniones.html) (7 de mayo de 2010).

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 estas 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 (Silveira Campos, 2000: 208, 405-406).

La IURD llegó a Colombia a finales de los años ochenta 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 tres mil personas —la Catedral de la Fe, ubicada en la intersección de la avenida Primero de Mayo y la avenida Caracas, al sur de la ciudad—.

La IURD cuenta actualmente (2011) con 117 sucursales de sus Centros de Ayuda Espiritual en todo el país. 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.

### **La informalidad religiosa**

En la medida en que las megaiglesias constituyen las empresas religiosas más exitosas en términos de resultados, se erigen como referencia obligatoria para las demás organizaciones religiosas del país. Sin embargo, algunas organizaciones religiosas, sobre todo los protestantismos históricos, desconfían del énfasis en los resultados y de la oferta religiosa mágica alrededor de los milagros y de la teología de la prosperidad que caracteriza a las megaiglesias, por lo cual suelen tomar mayor distancia de este modelo. Pese a lo anterior, incluso 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 dentro de la liturgia.

Por su parte, las organizaciones pentecostales, en general, observan las megaiglesias como el modelo a imitar. Así, 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 quienes no disfrutaban de un capital económico o cultural heredado y que tienen pocas oportunidades de acceso a la educación formal. 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 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. 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,<sup>27</sup> en un contexto donde 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 solo representan espacios de sobrevivencia material y simbólica, sino también

---

27 Entre las autobiografías de los líderes pentecostales colombianos se encuentran Gómez (1985), Castellanos (1998) y Piraquive (2007).

vías alternativas de ascenso y empoderamiento social para los sectores excluidos (Bastian, 1997a: 12).

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 una sala o garaje de una vivienda familiar. Si logran persuadirlos de su «carácter de elegidos» o de depositarios de un don extraordinario, tendrán rápidamente un grupo en crecimiento. Por cuanto el núcleo familiar constituye el cuadro de colaboradores más cercano y confiable del líder carismático, la nueva empresa religiosa se estructura como una empresa familiar, como ocurre por lo general con todas las empresas informales.

Si el líder emergente logra mantener su carisma a lo largo de un periodo prolongado y si 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 el Estado colombiano—.

En este momento el líder carismático emergente puede escoger entre diversas posibilidades. Por ejemplo: 1) afiliarse a una denominación u organización religiosa ya reconocida, para obtener beneficios como una personería jurídica extendida, patrocinio para su proyecto religioso y «cobertura» ministerial. Como se señaló, 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 al Consejo Evangélico de Colombia (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. Si después de un año de postulación no ha sido objeto de quejas o acusaciones por 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. 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.

El pentecostalismo informal no depende para su expansión de subsidios foráneos ni de patrocinios de otras organizaciones religiosas, sean estas nacionales o extranjeras. Por lo tanto, el primer objetivo de toda organización pentecostal es garantizar su viabilidad económica, objetivo que 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 autosostenerse, requisitos 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, solo una ínfima minoría de estas se transforman 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 a su capacidad como gerentes.

Independientemente de su éxito, las iniciativas religiosas informales constituyen espacios de autoorganización para los sectores excluidos, espacios escasos en la sociedad colombiana. Estas pequeñas organizaciones les 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 todos lo reivindican como propio. Además, dado su carácter participativo, estas pequeñas organizaciones facilitan 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 (Bastian, 1997a: 127).

## La reacción católica frente al proceso de pluralización religiosa

¿Cómo se está adaptando la Iglesia católica al proceso de pluralización religiosa? Como 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 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 (Poulat, 1977: 31-32, 87-99). 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 esta iglesia.

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 típico-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»; son sectores que comúnmente han sido denominados «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 integristos 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 cultural. Sin embargo, por cuanto 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 ochenta, algunos de los documentos oficiales de la Iglesia católica mostraron 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 expansión de los NMR es consecuencia de los problemas estructurales de tipo económico y político que azotan a la región latinoamericana, aunque este documento no descarta de forma concluyente la tesis de la expansión protestante como parte de una conspiración de los Estados Unidos.<sup>28</sup>

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.<sup>29</sup>

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

---

28 Ver «Documento del Vaticano sobre las sectas y los nuevos movimientos religiosos» y «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, citados por Bastian (2008b: 86-87).

29 «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.

nominales; 2) la crisis de las vocaciones sacerdotales; 3) la migración de católicos hacia el pentecostalismo (Compagnon, 2008: 9-10). Como 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 (Stark y Iannaccone, 1994: 230-240). 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.

Pese a su capacidad de adaptación, la Iglesia católica sufre de desventajas estratégicas frente a los NMR, que 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 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, particularmente del pentecostalismo, que, 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; 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. Veamos de forma más detenida cada uno de estos aspectos.

### **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». Desde principios de su pontificado (1978-2005) Juan Pablo II recalcó la importancia de una evangelización que privilegie la experiencia personal de la fe —la conversión— sobre su reproducción transgeneracional (Compagnon, 2008: 10). 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 (Stark y Iannaccone, 1994: 240).

Nuevos énfasis se escuchan hoy en las homilias católicas. Igual que los NMR, los párrocos insisten en la «conversión», en el «encuentro personal con Cristo», 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 kerygmático 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, nuestros 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 y se interesa por su situación, a fin de reencontrarlos con la Iglesia e invitarlos a volver a ella (*Aparecida*, 226).<sup>30</sup>

---

30 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.

Se destaca la importancia que han 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 afirmaba 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. Como señalaba ya en 1978 el pastor Aristóbulo Porras, director para esa época de la Sociedad Bíblica Colombiana:

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 solo pudo vender un Nuevo Testamento y un Evangelio según San Juan, por lo cual fue a la cárcel. Cuarenta años más tarde vio cómo el sacerdote párroco del pueblo en referencia, vino a las oficinas de la Sociedad Bíblica en Bogotá en solicitud de cuatro mil evangelios; «solo evangelios porque» —dijo— «las gentes necesitan saber de Jesús» (Porras, 1978: 3-4, citado por Bucana, 1995: 191-192).

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 aun conociéndolas, no puede sustentarlas por medio de la Biblia —por ejemplo, según los datos de nuestra encuesta, el 14% de los católicos consultados dice no creer en la «Santísima Trinidad» y el 32% dice creer en la «reencarnación»; ver figura 23—. Esta situación ha llevado a los católicos a demandar de sus párrocos una mejor formación doctrinal, con el fin 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 (Uribe, 2003b: 5).

Así, la expansión de los NMR les ha permitido a los católicos populares «descubrir» la Biblia y hacer de su lectura una práctica más frecuente. Esto constituye un ejemplo de cómo 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 que valora los idiomas indígenas. Así, por ejemplo, inauguraron el primer seminario católico indígena en Colombia, proyecto para el cual se asesoraron de los misioneros protestantes (Gros, 2000: 160-162). 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 solo un ejemplo.

### **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 la medida en que la mayoría de católicos que migran hacia los NMR son católicos nominales, los sacerdotes —obediendo 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 les permite a los sacerdotes y a las jerarquías eclesásticas 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 cercano al catolicismo: Andrés Pastrana, del Partido Conservador. Otro episodio en que la Iglesia católica demostró la vigencia de su capacidad de movilización social lo constituyeron las maniobras de las jerarquías para mantener vigente el Concordato entre el gobierno colombiano y la Santa Sede, pese a que este 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 (Marzal, 2002: 405; 469-471). 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 (Richard, 2003: 5).

Podemos afirmar que cada uno de los movimientos eclesiales tiene entre sus funciones —si no manifiestas, por lo menos latentes<sup>31</sup>— frenar la deserción de fieles de la Iglesia católica y consolidar un mayor compromiso y lealtad religiosa en los católicos (Bastian, 1997a: 204-205). Se desarrollan a continuación los casos del Camino Neocatecumenal y del Opus Dei.

## 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 sesenta por los laicos españoles Francisco José Gómez de Argüello y Carmen Hernández. Actualmente se ha extendido a todo el mundo. Como 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 bautismo», en que los fieles que han perseverado hasta el final confirman frente al obispo su compromiso militante con la Iglesia y con la fe (Blázquez, 1988: 84, citado por Marzal, 2002: 473).

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 religiosos, 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» (Marzal, 2002: 473-474). Por otro lado, el Camino Neocatecumenal no prioriza el desarrollo de obras sociales ni la transformación de las estructuras socioeconómicas; en este sentido, encuentra afinidad con los NMR de la huelga social.

---

31 Sobre la distinción entre funciones manifiestas y latentes ver Merton (1992: 92-160).

## 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 canonizado en 2002. Además, muchos de los miembros del Opus Dei han sido nominados como obispos (Compagnon, 2008: 20). Según el anuario pontificio, el Opus Dei contaba para 2010 con 2.015 sacerdotes y 88.245 laicos a nivel mundial, de estos el 55% son mujeres y cerca del 90% viven en Europa y América Latina.<sup>32</sup>

En Colombia, el Opus Dei se caracteriza por su poder económico que se expresa en una amplia infraestructura —incluye varios colegios y una universidad—, así como por su influencia política gracias a que algunos de sus miembros se encuentran en los más 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 (Reyes, 2002).

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 le rodean».<sup>33</sup>

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. Los que no tienen «la vocación» del celibato pueden ser supernumerarios, casarse y tener

32 Recuperado de [www.catholic-hierarchy.org/diocese/dqod0.html#info](http://www.catholic-hierarchy.org/diocese/dqod0.html#info) (1 de febrero de 2012).

33 Recuperado de [www.opusdei.org.co/art.php?p=14](http://www.opusdei.org.co/art.php?p=14) (5 de octubre de 2010).



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.<sup>34</sup>

Se pueden observar 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 18. Algunas organizaciones del Opus Dei en Colombia**

Tipos de organización	Nombre	Ubicación
Universidades	Universidad de la Sabana	Bogotá
	Gimnasios de los Cerros Gimnasios Iragua	Bogotá
Colegios	Colegio Tacurrí (femenino) Colegio Juanambú (masculino)	Cali
	Gimnasio los Alcázares Gimnasio los Pinares	Medellín
	Proyectos para empresarios	Instituto de Alta Dirección Empresarial
Clubes juveniles	Delta, Yari y Monte Verde	Bogotá
	Timonel	Medellín
	Quimbaya	Manizales

34 Suárez (2008). Ver también [www.opusdei.es/art.php?p=18789](http://www.opusdei.es/art.php?p=18789) (14 de mayo de 2011).

Tipos de organización	Nombre	Ubicación
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: Suárez (2008).

## El Movimiento Católico de Renovación Carismática

El Movimiento Católico de Renovación Carismática (MCRC), que tiene carácter transnacional, nació en el seno de la Iglesia católica norteamericana en la década de 1960 (Marzal, 2002: 458; Ospina y Mesa, 2006: 47-49). Aunque inspirado en el pentecostalismo evangélico, el MCRC nunca ha pretendido romper con la Iglesia católica y tampoco desconoce las jerarquías eclesiásticas. Más bien, busca revitalizar el catolicismo incentivando la manifestación de los dones del Espíritu Santo (O'Connor: 1974).

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» (Arboleda, 2002: 78-80).

El MCRC recurre a las estrategias exitosas de los pentecostales; por ejemplo, al uso de los medios masivos de comunicación, a las grandes concentraciones, a los retiros espirituales y a 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 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 (Bastian, 1997a: 205-206; Marzal, 2002: 459, 494).

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— 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 (Bastian, 2008b: 88).

En el seno del MCRC se presentan constantes conflictos, producto de las 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 —como los teleevangelistas pentecostales—, razón por la cual se mantienen bajo la observación de las jerarquías eclesiásticas (Marzal, 2002: 458-461). Las mayores críticas de los sectores tradicionales de la Iglesia católica al movimiento de renovación carismática son su flexibilidad en aspectos litúrgicos y doctrinales (Moreno, 2011: 115-117) y su inclinación a privilegiar la experiencia religiosa extática y emotiva sobre los aspectos racionales de la fe.

Según Bastian, el MCRC 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. 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 cómo, aun en el seno de la Iglesia católica, la dominación de tipo legal-burocrático tiende a devaluarse, al mismo tiempo que la dominación de tipo carismático se valoriza (Bastian, 2008b: 89-90); fenómeno que constituye una de las características generales del campo religioso colombiano.

En Colombia el MCRC estuvo liderado desde los años setenta por el padre Rafael García Herreros (1909-1992), quien, en procura de la experiencia pentecostal, buscó el apoyo de pastores evangélicos, entre ellos, 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 setenta y principios de los ochenta, cuando cientos de católicos carismáticos desertaron de sus parroquias para alimentar las congregaciones de la Asociación de Iglesias Evangélicas del Caribe (Restan Padilla, 1995: 107).

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 los 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. Como los pastores pentecostales, el padre Linero escribe libros de motivación

que se han convertido en éxitos editoriales; entre estos 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» en 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, en las misas los sacerdotes incorporan 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. 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» (Patiño, 2003). Por otro lado, el padre Álvaro de Jesús Puerta celebra 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 (Rodríguez y Ortiz, 2011).

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 (Uribe, 2005: 11).

### **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, otra evidencia de 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 de la misa dominical por televisión, 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 TeleAmiga y Cristovisión, hasta la cadena católica internacional Eternal Word Television Network (EWTN). A estos se suman los programas del padre Linero por Caracol y, durante varios años, del padre *Chucho* (Jesús Hernán Orjuela) por RCN; sin embargo, este último fue sustituido por el cantante pentecostal Moisés Angulo (Pedraza, 2011). RCN y Caracol 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 seis mil parroquias y a 86 jurisdicciones eclesiásticas. Su programación está compuesta por franjas especializadas para mujeres, niños y jóvenes. Además, como los canales de radio y televisión pentecostales, Cristovisión provee consejería telefónica por medio de un sacerdote disponible las 24 horas del día.<sup>35</sup>

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. Al igual que las emisoras pentecostales, las cadenas de radio católicas se proponen como objetivo primordial «la evangelización». Por ejemplo, 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».<sup>36</sup>

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 (ver, entre otros, Guizzardi, 1989: 337-353). 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 célebre por medio de su programa El Minuto de Dios (Ospina y

35 El «cuarto canal» ya está al aire. Recuperado de [www.elespectador.com](http://www.elespectador.com) (19 de julio de 2008).

36 Recuperado de [www.radiomaria.es](http://www.radiomaria.es) (1 de agosto de 2010).

Mesa, 2006: 38-41, 50). En la actualidad se destacan, entre otros, el padre Linero y el padre Gabriel Londoño, que transmiten sus programas por diversos medios, incluido Caracol Televisión. En general, los sacerdotes mediáticos gozan de amplio prestigio e influencia social.

Por otro lado, las comunidades y organizaciones católicas son accesibles a través de la internet, que permite a los fieles acceder a las páginas del Vaticano y de otras organizaciones católicas a nivel mundial; esta constituye una de las ventajas que la globalización ofrece 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 la utilizan para promocionarse se encuentran el del Divino Niño (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» (Mojica, 2010).

El papa Benedicto XVI señaló 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». Precisó además que el «riesgo de internet es que la opinión prevalezca sobre la verdad».<sup>37</sup> Sin embargo, recientemente (2012) inauguró su página en Twitter.<sup>38</sup> 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.

---

37 Benedicto XVI: riesgo de internet es que la opinión prevalezca sobre la verdad. Recuperado de [www.semana.com](http://www.semana.com) (28 de febrero de 2011).

38 Benedicto XVI ya cuenta con más dos millones de seguidores en Twitter. Recuperado de [www.elspectador.com](http://www.elspectador.com) (17 de diciembre de 2012).

**Tabla 19. Algunas de las páginas web católicas más consultadas en Colombia**

<b>Organización</b>	<b>Página web</b>
Canal Cristovisión	<a href="http://www.cristovision.org">www.cristovision.org</a>
Canal TeleAmiga	<a href="http://www.teleamiga.com">www.teleamiga.com</a>
Conferencia Episcopal de Colombia	<a href="http://www.cec.org.co">www.cec.org.co</a>
Eternal Word Television Network	<a href="http://www.ewtn.com/spanish/index.asp">www.ewtn.com/spanish/index.asp</a>
Radio María	<a href="http://www.radiomaria.es">www.radiomaria.es</a>
Radio Minuto de Dios	<a href="http://www.radiominutodedios.com">www.radiominutodedios.com</a>
Santa Sede	<a href="http://www.vatican.va/phome_sp.htm">www.vatican.va/phome_sp.htm</a>
Santuario de la Virgen de Chiquinquirá (Boyacá)	<a href="http://www.virgendechiquinquirá.com">www.virgendechiquinquirá.com</a>
Santuario del Divino Niño (Bogotá)	<a href="http://www.infantjesus.us/divino_sp.html">www.infantjesus.us/divino_sp.html</a>
Santuario del Señor de los Milagros de Buga (Valle del Cauca)	<a href="http://www.milagrosodebuga.com">www.milagrosodebuga.com</a>
Seminario Mayor de Bogotá	<a href="http://seminarioBogotá.org">http://seminarioBogotá.org</a>

### **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 (De Roux, 2001: 95-106). Se destaca, al respecto, el papel desempeñado por el padre Rafael García Herreros a inicios de los años noventa en el proceso de negociación que permitió la entrega del capo del narcotráfico Pablo Escobar a la justicia colombiana.<sup>39</sup> 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

<sup>39</sup> El padre García Herreros se entrevistó con Escobar (11 de mayo de 1991). Recuperado de [www.eltiempo.com](http://www.eltiempo.com) (2 de agosto de 2010).



presidencia contó con la financiación de dineros provenientes del narcotráfico (Arias, 2009: 77-79).

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 porque no ha logrado concretar «acuerdos de cese al fuego, desarme, desmovilización y reinserción con las guerrillas de las FARC ni del ELN» (Ramírez, 2009: 243-245). 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 ilegales y ciertos sectores de la opinión y, por el otro, en la falta de voluntad política de los actores involucrados en el conflicto (Ramírez, 2009: 243-245).

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 cuestionarse, 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 (González, 1995: 247).

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 (Arias, 2009: 77-79; Ramírez, 2009: 8-9; Duzán, 2011). 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».<sup>40</sup>

Por otro lado, la Iglesia católica mantiene una importante influencia en los sectores rurales y en las pequeñas ciudades. Esto permite a sacerdotes y obispos mediar con cierta legitimidad social a nivel regional en los conflictos entre los 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 del Fuerte, Juradó y Sabanalarga, en los departamentos de Chocó y Antioquia. En estas regiones el sacerdote sigue siendo un «líder comunitario» cuya influencia puede competir e, incluso, cuestionar a las autoridades oficiales (Ramírez, 2009: 197-204). Otro ejemplo 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.<sup>41</sup> 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.

### **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

40 Recuperado de [www.caracol.com.co/nota.aspx?id=1458795](http://www.caracol.com.co/nota.aspx?id=1458795) (abril 22 de 2011).

41 Obispo de Montería dice que el Estado no va a lograr controlar a los grupos emergentes. Recuperado de [www.eltiempo.com](http://www.eltiempo.com) (10 de febrero de 2010).

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 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 solo 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 cuanto 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 cuanto demostración de una experiencia religiosa auténtica. Aun 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 si 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 se señaló, 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 (Poulat, 1977: 112).

La valorización de las preferencias individuales en los asuntos religiosos expresa una dimensión de la secularización en cuanto individualización de los ciudadanos y subjetivación de las creencias. Al mismo tiempo, da cuenta del debilitamiento de la institucionalidad católica —aun 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 transgeneracionalmente 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. Todos 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 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 solo influyen en las dinámicas del campo religioso en la medida en que 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 coproductores 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 religioso, en la medida en que constituyen las organizaciones religiosas a imitar.

El ascenso de líderes carismáticos emergentes no solo cuestiona la autoridad de la Iglesia católica desde afuera, sino también desde su interior, por cuanto 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, como lo hacen los teeevangelistas. 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 de tipo carismático ha abierto vías alternativas de inclusión y ascenso social para los sectores excluidos. 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. La informalidad religiosa, como alternativa de inserción económica, es liderada por empresarios religiosos independientes que tienen como único capital de base su carisma. Si bien son excepcionales los casos en que estos empresarios logran consolidar grandes organizaciones religiosas, los que lo consiguen 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, como lo veremos en el próximo capítulo.

# Pluralización religiosa y política electoral

**E**l proceso de pluralización religiosa ha tenido repercusiones en el campo político colombiano: ha contribuido a modificar el estado de las fuerzas y ha permitido 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 ochenta. 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 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 que han implementado los líderes pentecostales emergentes para reconvertir el capital religioso en capital político, especialmente en la creación de nuevos partidos políticos

confesionales que funcionan en torno a la autoridad que estos líderes 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. Entre otras cosas, busca establecer si los pentecostales 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.

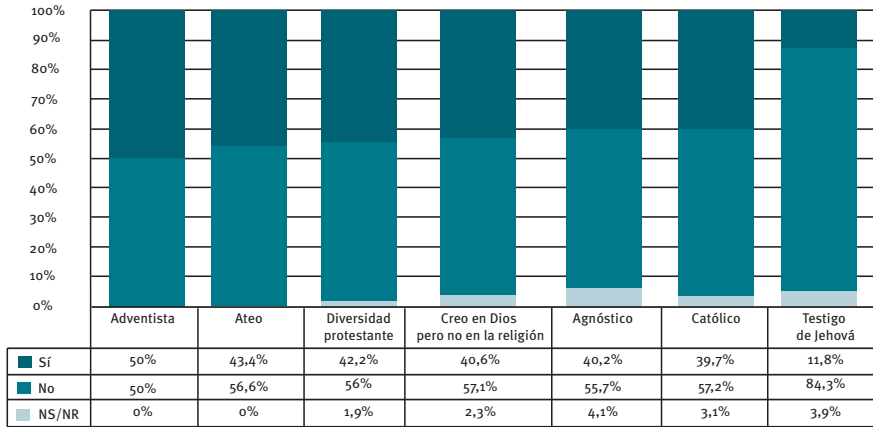
## Cifras sobre cambio religioso y política

Antes de entrar en la descripción cualitativa de las repercusiones políticas del proceso de pluralización es pertinente exponer algunos de los resultados de nuestra indagación cuantitativa. Solo el 40% de los encuestados dice simpatizar o militar en algún partido político, cifra que 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—.

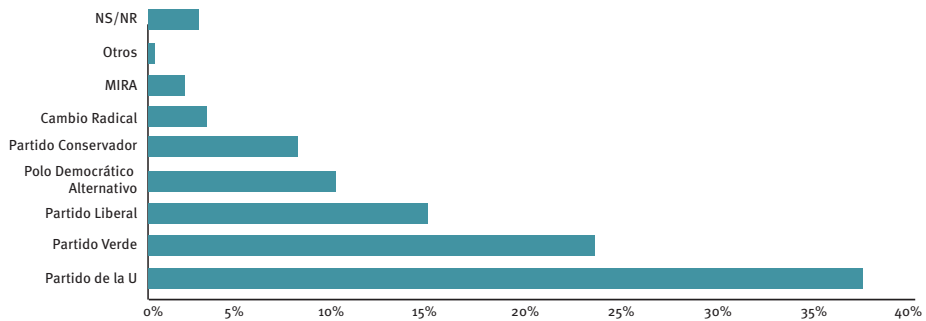
La debilidad de los partidos se traduce en una baja participación de los colombianos en la política electoral. La filiación o simpatía con un partido político no es homogénea, varía de acuerdo con la filiación religiosa. Por ejemplo, como se puede observar en la figura 52, el 50% de los adventistas dice simpatizar o militar en algún partido político, frente al 12% de los testigos de Jehová; estos últimos se declaran «apolíticos».

A los encuestados que simpatizan o militan en algún partido político —40% del total— se les preguntó ¿en cuál? (figura 53). En tanto la encuesta se aplicó 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.

**Figura 52. ¿Simpatiza con o milita en algún partido político?  
Distribución por filiación religiosa**



**Figura 53. ¿En cuál partido político milita o con cuál 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 (figura 54). Sin embargo, se destaca la fuerza del «uribismo» —representado para la época por el Partido de la U—<sup>1</sup> entre las vertientes protestantes, especialmente en el

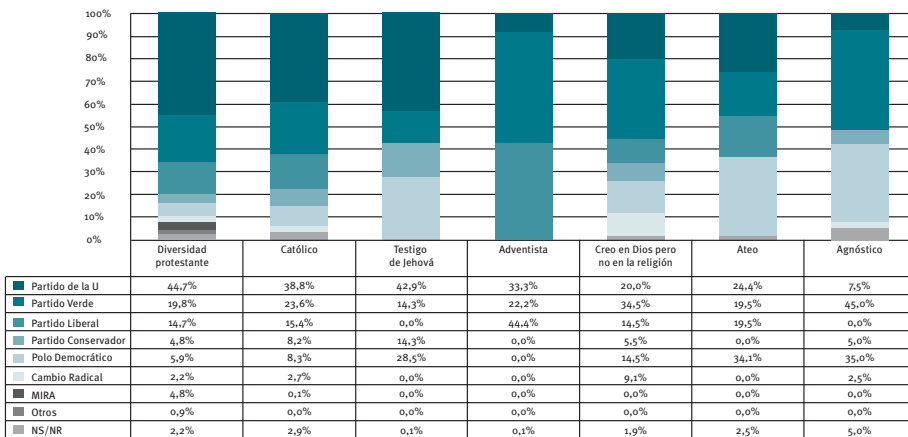
<sup>1</sup> Uribismo: coalición política alrededor de la figura del presidente Álvaro Uribe (2002-2010). En las elecciones de 2010 el uribismo estuvo representado por el «Partido de la U»; la «U», aunque corresponde a la palabra «Unidad», se identificó durante este periodo con «Uribe».



seno del pentecostalismo, tal y como lo veremos adelante. Es necesario insistir en que la encuesta refleja sobre todo la coyuntura política de 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 el Movimiento Independiente de Renovación Absoluta (MIRA) hacen parte de alguna de las vertientes protestantes. MIRA es un partido confesional de base pentecostal. Finalmente, la encuesta refleja que entre ateos y agnósticos goza de significativa acogida el Polo Democrático Alternativo (PDA), principal partido de izquierda democrática en Colombia.

**Figura 54. ¿En cuál partido político milita o con cuál simpatiza?  
Distribución por filiación religiosa**

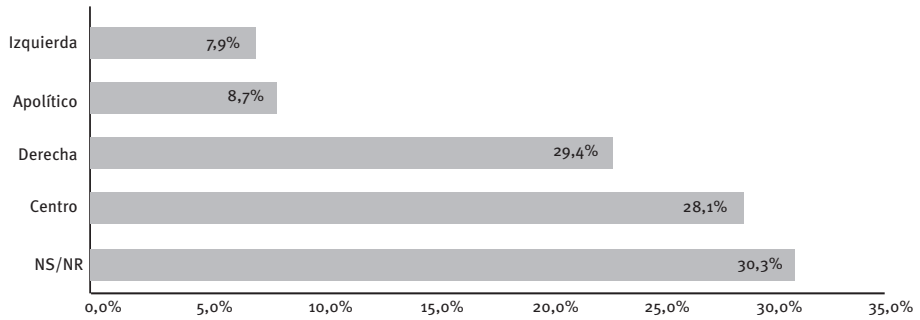


### ¿Izquierda o derecha?

Frente a la pregunta «De acuerdo con su posición política, ¿usted se considera de derecha, de izquierda o de centro?» (figura 55), la mayoría de la población se ubica en el centro y a la derecha del espectro político, 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% de la población consultada—, 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» —más

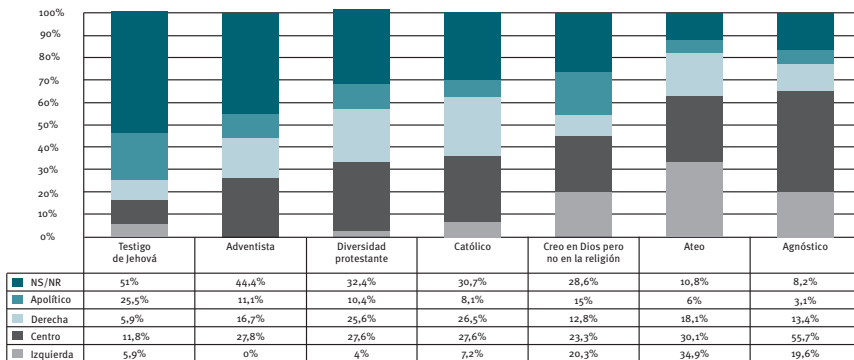
del 8%—, que supera al de los que se identifican como simpatizantes o militantes de izquierda.

**Figura 55. 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%—, tendencia que confirma la preeminencia que mantiene la huelga social en el seno de este movimiento religioso (figura 56). 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.

**Figura 56. ¿Usted se considera de derecha, izquierda o centro? Distribución por filiación religiosa**



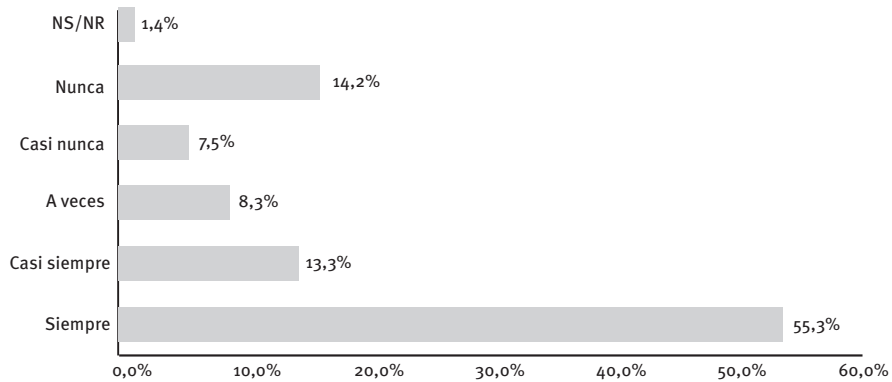
Estas cifras confirman algunas de las tendencias que han señalado estudios recientes sobre el comportamiento político de los colombianos. En primer lugar, dan cuenta de la crisis de los partidos políticos, crisis que se agudizó en las últimas décadas del siglo xx y que estuvo asociada a la monopolización del campo político por los dos partidos tradicionales —Liberal y Conservador—. Este monopolio, perpetuado por el Frente Nacional, estuvo acompañado por el desprestigio de la actividad política en general, que en el imaginario colombiano se mantiene asociada a la corrupción.

La crisis de los partidos políticos se refleja en la posición del 57% de los encuestados, que manifestaron no identificarse con ningún partido político. 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.

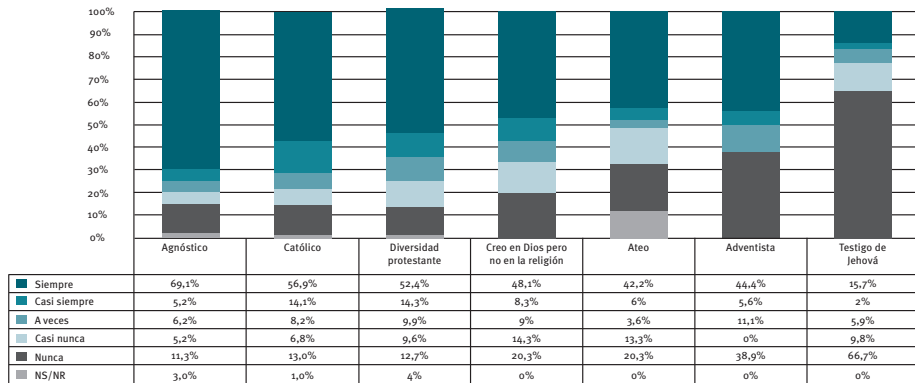
### **Frecuencia de la participación electoral**

Frente a la pregunta «¿Con qué frecuencia vota en las elecciones?», más del 20% de los encuestados respondió «nunca» o «casi nunca» (figura 57). Este dato se confirma 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 (figura 58). Así, en la indagación cuantitativa, no hay evidencia para afirmar que la conversión a las diversas corrientes protestantes y particularmente 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 67% de los testigos de Jehová y el 39% de los adventistas dicen no participar «nunca» en las elecciones. Por otro lado, son los agnósticos quienes ostentan el porcentaje más alto de participación electoral, fenómeno que parece estar relacionado con el mayor nivel de educación formal que tiene este sector de la población.

**Figura 57. ¿Con qué frecuencia vota en las elecciones?**



**Figura 58. ¿Con qué frecuencia vota en las elecciones?  
Distribución por filiación religiosa**

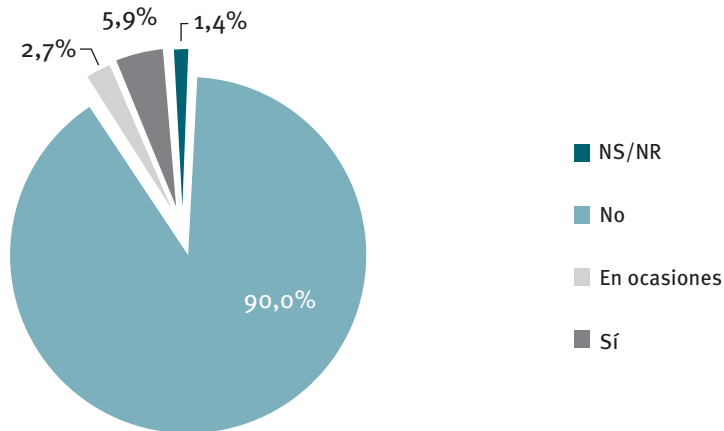


### Influencia de los líderes religiosos sobre el voto

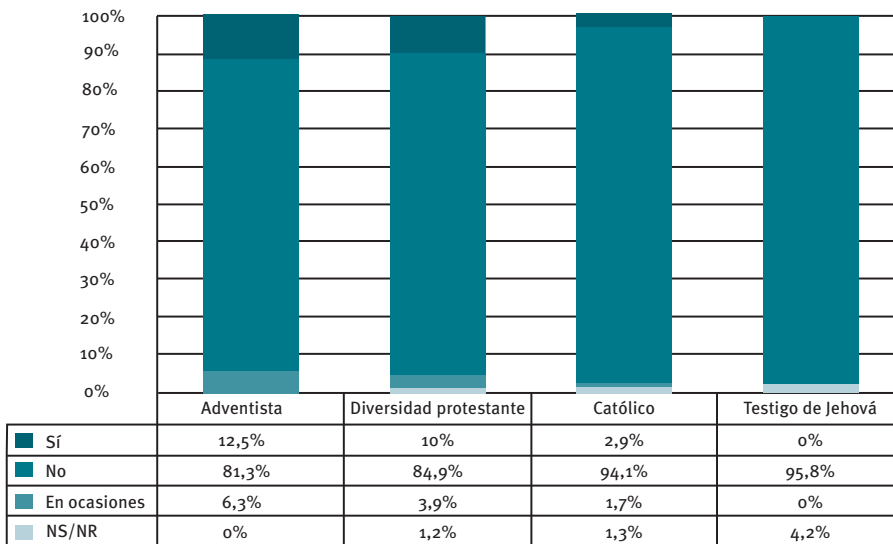
A quienes dijeron ser parte de un grupo religioso —el 27% del total de los encuestados— se les preguntó: «¿En su grupo religioso le sugieren votar por algún candidato o partido político?» (figura 59); solo el 5,9% respondió afirmativamente y solo el 2,7% afirmó haber observado esta práctica ocasionalmente. Al discriminar esta información de acuerdo con la filiación religiosa (figura 60), 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 en estos movimientos religiosos, los datos no permiten afirmar que constituya una práctica generalizada. Por otro

lado, ninguno de los testigos de Jehová consultados ha observado jamás esta práctica en el seno de su organización, información que concuerda con la actitud «apolítica» de este movimiento religioso.

**Figura 59. ¿En su grupo religioso le sugieren votar por algún candidato o partido político?**



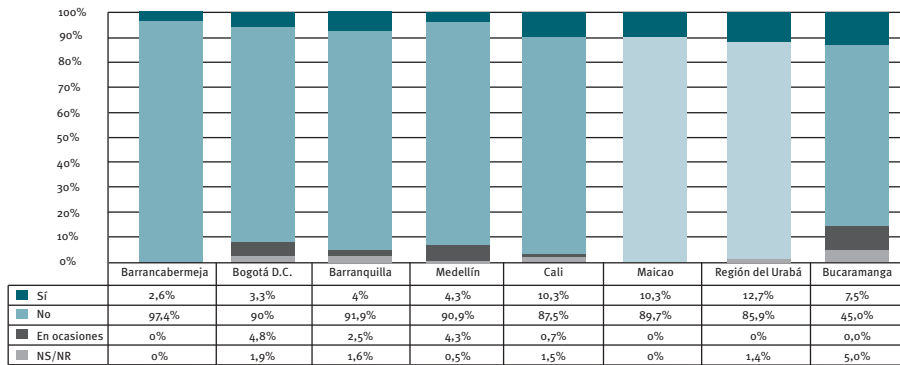
**Figura 60. ¿En su grupo religioso le sugieren votar por algún candidato o partido político? Distribución por filiación religiosa**



En la muestra de ciudades y regiones seleccionadas para la encuesta, la práctica de inducir el voto de sus fieles por parte de pastores y líderes religiosos aumenta: 1) en las regiones rurales y de colonización, como la región del Urabá; 2) en las pequeñas ciudades, como Maicao; 3) en las ciudades donde el pentecostalismo es más fuerte, como Cali, Maicao y Bucaramanga (figura 61).

La única excepción a estas tendencias la representa la ciudad de Barrancabermeja, que si bien tiene el porcentaje más alto de protestantes entre las ciudades encuestadas —27%—, 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 se anotó, en las regiones donde subsiste este tipo de amenaza, los pastores y líderes religiosos prefieren, por razones de seguridad, no intervenir en asuntos electorales, por lo cual generalmente se declaran «apolíticos».

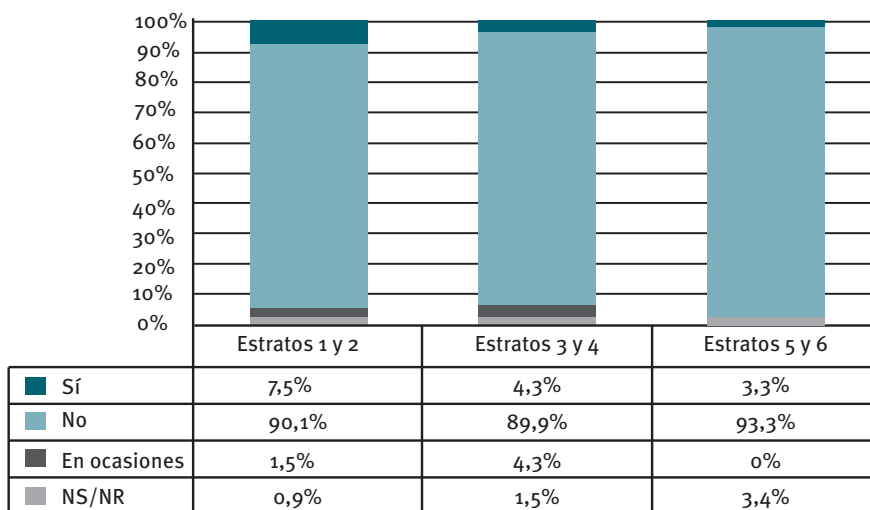
**Figura 61. ¿En su grupo religioso le sugieren votar por algún candidato o partido político? Distribución por ciudad o región**



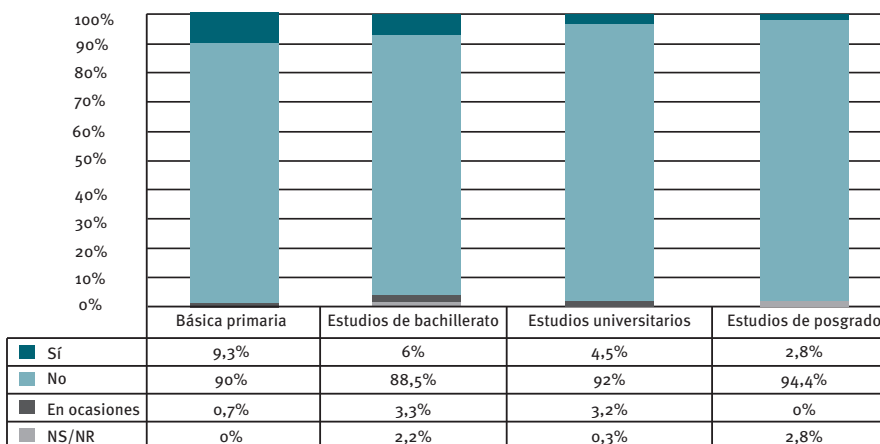
El «voto cautivo» se observa con mayor frecuencia en los estratos socioeconómicos bajos y entre la población con menores niveles de educación formal (figuras 62 y 63). De lo cual se infiere que los líderes religiosos de tipo carismático que atienden los estratos socioeconómicos bajos intentan con mayor frecuencia inducir el voto de sus fieles. De acuerdo con las entrevistas, 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.

**Figura 62. ¿En su grupo religioso le sugieren votar por algún candidato o partido político? Distribución por estrato**



**Figura 63. ¿En su grupo religioso le sugieren votar por algún candidato o partido político? Distribución por nivel educativo**



## El ingreso de los pentecostales al campo político<sup>2</sup>

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. Veamos cada uno de estos aspectos de manera más detallada.

1. 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 (Bastian, 1997a: 156-157). Además, en términos generales, han evitado hacer proselitismo político desde los púlpitos.

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. Como 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

---

2 Una primera versión de este apartado fue publicado en Beltrán (2010d).



«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 con 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 noventa 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 (Mejía, Álvarez et al., 2002; Arboleda, 2003a: 33).

2. Los misioneros norteamericanos de las diversas vertientes protestantes predicaron una actitud anticomunista; especialmente condenaron el socialismo soviético en virtud 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 esta. Los evangélicos, en general, consideran que por medio de la conversión y el cambio que esta acarrea en la conducta individual es posible una transformación social (Martin, 2002: 96). 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. [...] Si un hombre renuncia a la inmoralidad con las mujeres, renuncia a emborracharse y todo el desperdicio que va con

esto, y deja de apostar, solo 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 esta 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 (Palau, L., 1983, 1984, citado por Stoll, 1993: 14-15).

Moreno (2009) describe así la actitud de los evangélicos en los años setenta:

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 (Moreno, 2009c: 23).

3. Por último, por cuanto 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, lo que constituyó 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 ochenta.

A finales de los ochenta y principios de los noventa el pentecostalismo emerge como una nueva fuerza política en Colombia. ¿Cómo se puede explicar este cambio? Un primer factor es el crecimiento del pentecostalismo urbano, especialmente de las versiones pentecostales que pretenden alcanzar los estratos sociales medios y los sectores profesionales. Según el Programa Latinoamericano de Estudios Socio-religiosos (Prolades), solo hasta finales de los años ochenta y principios de los noventa el porcentaje de protestantes en Colombia superó

la barrera del 3% de la población.<sup>3</sup> En otras palabras, solo entonces el movimiento pentecostal comenzó a constituirse en un caudal electoral significativo.

Por otro lado, como ya se señaló, 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.<sup>4</sup>

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 (MCI) (1983). Los esposos Castellanos han logrado convencer a sus seguidores de la necesidad de ingresar al campo político para «cristianizar la política», es decir, para «arrebatarle 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

---

3 Población protestante y porcentaje de protestantes estimados por Prolades. Recuperado de [www.prolades.com/cra/regions/sam/col/colombia.pdf](http://www.prolades.com/cra/regions/sam/col/colombia.pdf) (23 de enero de 2010).

4 Recuperado de [www.pactionacion.org/teismo.html](http://www.pactionacion.org/teismo.html) (1 de febrero de 2010).

palabras, para los pentecostales las esperanzas de un mejor porvenir social se afianzan en la posibilidad de posicionar conversos que gobiernen con base en sus convicciones evangélicas. Desde este punto de vista, los mejores gobernantes son los 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 (Murillo, 2005: 38). Como se puede observar en la plataforma ideológica del partido de base pentecostal MIRA, «el miraísmo 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».<sup>5</sup>

Este cambio de actitud de los pentecostales urbanos coincidió con la consolidación de megaiglesias que pueden actuar como fuerzas electorales disciplinadas bajo la dirección de un líder carismático.<sup>6</sup> 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 del cual Claudia 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, lo que dio lugar a una situación caracterizada por una gran cantidad de nuevos movimientos políticos. Como carecía de opciones 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

5 Recuperado de [www.webmira.org/movimiento/index.php?option=com\\_content&view=article&id=752&Itemid=265](http://www.webmira.org/movimiento/index.php?option=com_content&view=article&id=752&Itemid=265) (27 de agosto de 2010).

6 Ver en el capítulo tres el apartado dedicado a las megaiglesias y en particular el caso de la Misión Carismática Internacional.

espacios en los medios masivos de comunicación que el gobierno otorgó a cada uno de los candidatos a la presidencia.

Como se observó, 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 nació 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 protestantes 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 en el campo político electoral. De hecho, un sector de la población protestante apoyó a Claudia Rodríguez de Castellanos en su aspiración a la presidencia de la República (1990), cuando obtuvo 33.645 votos (Cepeda van Houten, 2007: 167), cifra que supera ampliamente la membresía que tenía en ese momento la MCI. Sin embargo, otros sectores dentro del protestantismo y el pentecostalismo cuestionaban la autoridad de los Castellanos y su legitimidad para liderar un único partido político protestante; 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.

## 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 los setenta y ochenta este proceso 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 poder gozar del mismo trato y de los mismos derechos que el Estado reconoce 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, proceso liderado por Cedecol y que 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) en 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, y es —hasta hoy— la única iniciativa electoral exitosa concertada entre las minorías religiosas.

Al final se acordó una coalición entre el MUC y el 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 (Helmsdorf, 1996: 79-84), cifra que hizo del MUC la «sorpresa» de estos comicios, puesto que hasta ese momento 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 de la Alianza Democrática M-19, los liberales independientes e, incluso, los miembros del Movimiento de Salvación Nacional, 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, a la que, sin embargo, 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.<sup>7</sup>

A diferencia de la Constitución de 1886, la 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.

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 elegidos con una votación de 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 (Registraduría Nacional del Estado Civil, 1991: tomo 1, 24-56, citado por Cuervo, 2007: 111).

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, por ejemplo la exención de impuestos de 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

---

7 Entrevista a Jorge Munévar (27 de junio de 2007), abogado, cofundador del Partido Nacional Cristiano y del Movimiento Unión Cristiana. En: Cepeda van Houten (2007b: 246-248).

confesiones religiosas reconocidas por este. Convenios que buscan regular la actividad religiosa en temas como los efectos civiles de los matrimonios religiosos, la educación religiosa y la asistencia religiosa en las instituciones del Estado por medio de capellanías o instituciones similares (Martínez Nieto, 2007: 180).

Desde la entrada en vigencia de la Ley de Libertad Religiosa solo 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.<sup>8</sup> Este convenio se suscribió en el periodo presidencial de Ernesto Samper y a las entidades religiosas que lo firmaron las favoreció 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» (Decreto 354 de 1998, Ministerio del Interior). Estos derechos les han sido negados a las minorías religiosas que no firmaron el citado convenio; entre estas se encuentran los mormones y los testigos de Jehová.

---

8 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 esta 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; 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 Alvaro Biojón; 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.



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 y los políticos profesionales pronto se dieron cuenta de que cuantas 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 (Cepeda van Houten, 2007a: 207-208). Esta situación favoreció la consolidación de nuevos partidos de base pentecostal, entre los que 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 Profesional de Colombia (CEPC)—, y el Movimiento Independiente de Renovación Absoluta (MIRA), fundado en 2002 por iniciativa de la familia Moreno Piraquive —familia que dirige la Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional (IDMJI)—. 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, liderado por Carlos Corsi Otálora, quien logró una curul en la Asamblea Nacional Constituyente y fue senador por tres periodos consecutivos (1991-2002). En 2002 Corsi Otálora 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».<sup>9</sup> Si bien este movimiento se inscribe en la clásica actitud intolerante del integrista 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

---

9 Recuperado de [www.laicosporcolombia.org/sobre-nosotros](http://www.laicosporcolombia.org/sobre-nosotros) (28 de enero de 2011).

oposición a la legalización del aborto, de la eutanasia y del matrimonio entre homosexuales.<sup>10</sup>

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 (González, 1997: 357). Gracias a la presión política de la Iglesia católica, el Concordato se mantuvo vigente, con la adición de algunas modificaciones menores.<sup>11</sup> De esta manera, la Iglesia católica logró conservar diversos privilegios frente a sus competidores en temas fundamentales del debate público; por ejemplo, el adoctrinamiento católico a través de las clases de religión que se imparten en los colegios del Estado.

## ¿Qué 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, por lo cual termina trasladando los mecanismos de discriminación hacia otras minorías religiosas. El artículo quinto de esta Ley 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

10 Recuperado de [www.laicosporcolombia.org/component/content/article/11/31-carlos-corsi-otalora](http://www.laicosporcolombia.org/component/content/article/11/31-carlos-corsi-otalora) (28 de enero de 2011).

11 Acuerdo del 20 de noviembre de 1992 entre la Santa Sede y la República de Colombia, con el cual se introducen modificaciones al Concordato del 12 de julio de 1973.

de los fenómenos psíquicos o parapsicológicos; el satanismo, las prácticas mágicas o supersticiosas o spiritistas u otras análogas ajenas a la religión (Ley 133 de 1994).

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 con 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 y padres de familia no conocen este derecho; por el contrario, consideran que la clase de religión es obligatoria, así como consideran 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, quienes participan en este tipo de actividades para no exponerse a sanciones simbólicas ejercidas por sus compañeros o profesores. Entre las minorías religiosas que manifiestan con mayor frecuencia haber sido víctimas de este tipo de discriminación se encuentran los testigos de Jehová, los judío-mesiánicos, los mormones y los ateos (Castiblanco y Gómez, 2008; Beltrán, 2008: 133-177).

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, no significa la instauración de una situación donde el Estado garantice los mismos derechos y privilegios a las diversas organizaciones religiosas (Berger, 1971). 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 el 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, disponiéndolas a la desmonopolización de los privilegios que históricamente el Estado ha otorgado de manera exclusiva a la Iglesia católica (Beltrán, 2010a).

La participación de los NMR y particularmente de los «evangélicos y pentecostales» en la Asamblea Constituyente es juzgada por todos los sectores protestantes como positiva. No solo por el cambio legal que representa la Constitución de 1991 en términos de libertad religiosa, sino 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 y pentecostal se ha vuelto codiciable en todas las contiendas electorales, incluso en las elecciones presidenciales, donde los candidatos liberales, o cercanos al liberalismo, como Samper, Serpa, Uribe y Santos, han buscado simpatizarse con este sector. El voto más codiciado es el de las megaiglesias, no solo por ser multitudinario, sino 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 con capacidad de movilizar a sus fieles al servicio de sus intereses.<sup>12</sup> Hoy, con contadas excepciones, los pastores de las megaiglesias constituyen una nueva especie de caciques electorales.

## **Los pentecostales en las contiendas electorales (1991-2010)**

La unidad política de los protestantes no sobrevivió más allá de la Constituyente de 1991. Finalizada esta, se dividieron en diversos movimientos y partidos políticos, en una dinámica liderada por el pentecostalismo, en la cual este movimiento reproduce en el campo político algunas de las características que le son propias, como su organización alrededor de líderes

<sup>12</sup> Ver el apartado dedicado a las megaiglesias en el tercer capítulo.

carismáticos y su constante fragmentación. En la actualidad los más importantes líderes pentecostales compiten entre sí no solo en el «mercado de las almas», también en el «mercado de los votos», situación que exacerba las rivalidades en el seno del pentecostalismo (Beltrán, 2010a).

Como se señaló, la tendencia a reconvertir el capital religioso en capital político es más frecuente entre los líderes de las megaiglesias, por ejemplo en la Misión Carismática Internacional (MCI), el Centro Misionero Bethesda (CMB) 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 (CEPC) y la Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional (IDMJI).

A continuación se describe la participación de los pentecostales en las elecciones desde la entrada en vigencia de la Constitución de 1991.

### **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 nació 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 pueblos. 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.<sup>13</sup>

---

13 Disponible en [www.colombia.com/especiales/elecciones\\_2006/partidos/07\\_c4.asp](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),<sup>14</sup> 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 (Murillo, 2005: 73-76).

Así, tres partidos de base pentecostal se presentaron a las elecciones para autoridades territoriales de 1992: el MUC, el PNC y el C4.

El MUC presentó candidatos a diputados en asambleas departamentales en veinte departamentos;<sup>15</sup> de estos, nueve corresponden a regiones de frontera y colonización —los antes llamados Territorios Nacionales—. Logró la elección de dos diputados en Arauca y Vaupés —con 1.651 y 211 votos respectivamente—, departamentos que se caracterizan por la presión que ejercen los grupos armados al margen de la ley y por el alto abstencionismo en las urnas, superior al del promedio nacional (Murillo, 2005: 39-40).

El C4 presentó candidatos a diputados en ocho departamentos,<sup>16</sup> logró un escaño en el Valle del Cauca, con 10.456 votos, departamento donde nació la CEPC y donde mantiene hasta hoy una amplia membresía. El PNC postuló diputados en cinco departamentos,<sup>17</sup> pero no alcanzó ningún escaño (Murillo, 2005: 39-40).

Las elecciones para concejos municipales ofrecen mayores oportunidades a los pequeños movimientos políticos en la medida en que requieren menor cantidad de votos para lograr escaños. En los resultados de las

---

14 Jimmy Chamorro es licenciado en geofísica del Christian Heritage College (San Diego, California, EEUU), con un máster en geofísica de Texas A&M University - College Station (EEUU) (1989).

15 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.

16 Antioquia, Caldas, Caquetá, Meta, Risaralda, Santander, Tolima y Valle del Cauca.

17 Atlántico, Cauca, Nariño, Norte de Santander, Sucre.

elecciones para concejos municipales de 1992 se puede observar el fuerte arraigo local del PNC en Bogotá y del C4 en Cali; este 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, ciudades donde la Cruzada Estudiantil y Profesional de Colombia concentra la mayor parte de su membresía (Murillo, 2005: 41).

El PNC presentó 23 candidatos a concejos municipales, de los cuales solo ocho resultaron elegidos. Se destaca la alta votación del PNC en Bogotá, con una lista encabezada por el pastor Colin Crawford, quien obtuvo 9.947 votos (Registraduría Nacional del Estado Civil, 1992: tomo 1). Crawford, ampliamente conocido en los círculos evangélicos y pentecostales, era para la época pastor de la Iglesia Cristiana Filadelfia, una exitosa organización pentecostal en el barrio Chapinero de Bogotá. Además, como se mencionó, 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 el MUC se observa una tendencia diferente a la del C4 y a la del PNC. El MUC presentó 121 candidatos a concejos municipales, de los cuales solo 17 aspiraban a ser concejales en capitales de departamento; logró elegir 51, la mayoría con menos de mil votos; solo obtuvo curules en cuatro capitales de departamento: Mitú, Yopal, Arauca y Valledupar; estas ciudades están ubicadas en regiones de frontera y colonización (Murillo, 2005: 42-43). Es decir, el MUC no obtuvo escaños en ninguna de las principales ciudades del país. El MUC era una organización de carácter interdenominacional y contaba con el apoyo de Cedecol; esto le daba un alcance nacional que se extendía a todas las regiones del país donde había congregaciones evangélicas, por lo cual 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 el MUC alcanzó 51 curules en los concejos municipales de todo el país y el C4 solo 15, la votación total de ambos movimientos no es muy diferente. El 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, 20.982 bogotanos votaron por movimientos políticos de base

pentecostal, que correspondían al 3,6% del total de votos en la capital del país. A nivel nacional, los votos pentecostales ascendieron a 88.249, equivalentes al 1,3% del total (Murillo, 2005: 45-46).

### **Elecciones parlamentarias 1994**

El MUC tuvo un nuevo capítulo exitoso en las elecciones parlamentarias de 1994 al obtener la octava votación más alta en las elecciones al Senado —58.857 votos—. Fue nuevamente el presbiteriano Jaime Ortiz Hurtado quien encabezó la lista de este partido al Senado. Sin embargo, el MUC no obtuvo el escaño al que aspiraba en la Cámara de Representantes por Bogotá, puesto que, como ya se mencionó, 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 seis mil con respecto a las elecciones anteriores. Sin embargo, el PNC obtuvo una curul a la Cámara de Representantes por Bogotá con 14.840 votos, con Colin Crawford como cabeza de lista (Registraduría Nacional del Estado Civil, 1994: tomo 1, 39-60). El 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 Bogotá.

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 (Registraduría Nacional del Estado Civil, 1994: tomo 1, pp. 39-60). De nuevo fue en el Valle del Cauca donde el C4 obtuvo la mayor parte del 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 la figura de 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), movimiento 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 elegida con 11.447 votos (Registraduría Nacional del Estado Civil, 1994: tomo 1, 39-60).

## **Elecciones para autoridades regionales 1997**

El PNC no participó en las elecciones regionales de 1997, probablemente porque en mayo de ese año los esposos Castellanos sufrieron un atentado que casi les cuesta la vida —los móviles de este atentado no han sido precisados; sin embargo, vale decir que para la época las megagiglesias eran extorsionadas por grupos armados ilegales, en razón de la gran cantidad de recursos económicos que movilizan—.

El MUC presentó un candidato a la gobernación de Huila, que obtuvo cerca de cuatro mil votos, insuficientes para ser elegido, pero que muestran la fuerza del MUC en este departamento. Del mismo modo, el C4 presentó un candidato a la gobernación de Sucre que obtuvo 3.149 votos, también insuficientes (Registraduría Nacional del Estado Civil, 1997).

Por su parte, Silva Meche Bernabé, candidato del Frente de Esperanza (FE), alcanzó la gobernación del Vaupés con 2.609 votos. Además, el FE logró cuatro escaños en la Asamblea de este departamento.

El MUC presentó aspirantes a la mayoría de las asambleas departamentales del país; sin embargo, solo tres de sus candidatos resultaron elegidos: Casanare (2.356 votos), Cauca (2.916) y Caquetá (897)— (Registraduría Nacional del Estado Civil, 1997).

El C4 alcanzó la alcaldía de Maicao (Guajira) con 17.330 votos, cifra que confirma la fuerza del pentecostalismo en este municipio. Además presentó candidatos a nueve asambleas departamentales, ninguno de los cuales resultó elegido.<sup>18</sup>

Aunque el MUC presentó candidatos a 14 alcaldías, solo en dos municipios tuvo éxito: Unguía (1.237 votos) y Riosucio (1.214), ambos en el Chocó —uno de los departamentos más pobres y aislados del país—. Por su parte, el FE no alcanzó ninguna alcaldía, pero tuvo una votación considerable —1.254 votos— en Mitú (Vaupés) (Registraduría Nacional del Estado Civil, 1997).

---

18 Valle del Cauca (8.885 votos), Tolima (5.830), Antioquia (4.334), Nariño (2.733), Risaralda (2.181), Cesar (1.372), Quindío (1.106), Sucre (668) y Córdoba (Registraduría Nacional del Estado Civil, 1997).

En cuanto a los concejos municipales, el FE presentó 59 candidatos en todo el país, de los cuales solo 11 obtuvieron escaños,<sup>19</sup> todos con escasa votación y en regiones rurales apartadas. El C4 presentó 101 aspirantes a concejos municipales, de estos solo siete alcanzaron escaños;<sup>20</sup> sin embargo, tan solo en Bogotá alcanzó 8.837 votos con una lista encabezada por Jaime Alonso Dueñas. Además, el C4 logró escaños en dos capitales de departamento —Bucaramanga e Ibagué— (Registraduría Nacional del Estado Civil, 1997).

El muc presentó 264 aspirantes a concejales municipales, de los cuales 65 resultaron elegidos.<sup>21</sup> Si bien el muc mantuvo su fuerza en los sectores rurales y en las zonas de colonización, alcanzó una curul al concejo de Bogotá con una lista encabezada por Eduardo Cañas —pastor de la megiglesia Manantial de Vida Eterna— que obtuvo 13.545 votos. Asimismo, el muc alcanzó escaños en los concejos de cuatro capitales de departamento —Villavicencio, Cúcuta, Sincelejo y San José del Guaviare— y en Barrancabermeja en el Magdalena Medio. Sumando solamente los votos de los concejales elegidos, el muc contó con más de 30 mil electores, cifra que evidencia su poder de movilización del voto evangélico y pentecostal.

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.

19 Uno en Garagoa (Boyacá), dos en Mitú (Vaupés), dos en Taraira (Vaupés), cinco en Carepa (Antioquia) y uno en Tauramena (Casanare).

20 Bogotá, Bucaramanga (Santander), Ibagué (Tolima), Tocancipá (Cundinamarca), Iquirá (Huila), Apartadó (Antioquia), Candelaria (Valle).

21 En los siguientes municipios el 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), Lérica (Tolima), La Gloria (Cesar), Colosó (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 (Cauca) (Registraduría Nacional del Estado Civil, 1997).

## Elecciones parlamentarias 1998

Desde 1997 el 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 la crisis interna en el partido (Moreno, 2009c: 28-29).

Para este periodo legislativo el PNC se presentó a la Cámara de Representantes por Bogotá con una lista encabezada por César Castellanos, pastor principal de la Misión Carismática Internacional (MCI). Castellanos alcanzó la curul con 32.987 votos; sin embargo, la cedió al segundo nombre de su lista, Luis Enrique Salas, quien era también, para la época, pastor de la MCI (Registraduría Nacional del Estado Civil, 1998). Por su parte, Claudia Rodríguez de Castellanos se presentó en la lista del Partido Liberal al Senado —el padre de Rodríguez de Castellanos, Luis Alfonso Rodríguez, fue miembro del Partido Liberal durante cuarenta años; ella 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 más de siete mil 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— (Registraduría Nacional del Estado Civil, 1998). Al parecer, la disminución del electorado del C4 se relaciona con un escándalo que estalló en el seno de la Cruzada Estudiantil y Profesional de Colombia (CEPC) en 1994, en torno a supuestas 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.<sup>22</sup> Esta situación precipitó un cisma en la CEPC, del cual nacieron los Centros de Formación y Liderazgo Cristiano (Cenfol), bajo el liderazgo de Carlos Humberto Sierra y de aproximadamente otros 130 líderes que desertaron de la CEPC. Actualmente, Cenfol constituye una exitosa organización pentecostal multinacional. Como se señaló, este tipo de cismas son frecuentes en el pentecostalismo por 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. El FE presentó como candidata a la Cámara de Representantes por Bogotá a otra mujer, Nelly Moreno, actriz de televisión ampliamente conocida en Colombia y quien recientemente se había convertido al pentecostalismo. Moreno alcanzó la curul con 29.610 votos (Registraduría Nacional del Estado Civil, 1998).

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 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 parlamentario» (Amat, 2006). Morales fue copresidente del Partido Liberal entre 1999 y 2001, e incluso llegó a ser Fiscal General de la Nación (2010-2012), uno de los cargos más importantes del país. Desde 1991 gozó del apoyo evangélico y pentecostal en todas las disputas electorales a las que se presentó, respaldo que puede interpretarse como un reconocimiento a su gestión en el Congreso. Sin embargo, después de las elecciones de 1998, evangélicos y pentecostales le retiraron su apoyo en las urnas. ¿La razón? En 2000 Morales se divorció de Luis Alfonso Gutiérrez —pastor de la Iglesia de Dios— y contrajo nuevas nupcias con el senador de izquierda

22 Noguera, I. y Pérez, R. M. (1994, mayo 22). Cruzada o negocio (22 de mayo de 1994). Recuperado de [www.eltiempo.com](http://www.eltiempo.com). No he tocado un solo peso: Néstor Chamorro (22 de mayo de 1994). Recuperado de [www.eltiempo.com](http://www.eltiempo.com) (10 de agosto de 2010).

Carlos Alonso Lucio, decisión que se inscribe en ruptura con la moral y el modelo de familia que predicán estos movimientos religiosos.

### **Elecciones para autoridades regionales 2000**

En 2000 Claudia Rodríguez de Castellanos se presentó como candidata del PNC a la alcaldía de Bogotá. Obtuvo más de 175 mil 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 pentecostal en la ciudad. En 1989 Rodríguez de Castellanos aspiró a la presidencia de la República y obtuvo 33.645 votos; en 2000 obtuvo 175.856 votos tan solo en Bogotá. Así, en once años el número de sus electores se había multiplicado por cinco, esto 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 (IDMJI). Según María Luisa Piraquive de Moreno, fundadora y líder principal de esta organización religiosa, el 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, el 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.

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 solo para su beneficio particular (Piraquive, 2007: 144-145, citada por Reyes, 2010: 203-204).

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.<sup>23</sup>

En los comicios regionales de 2000 fue elegido como concejal de Bogotá por MIRA Carlos Alberto Baena, abogado y pastor de IDMJI, con 20.700 votos. En estos mismos comicios MIRA obtiene logros electorales en Quindío y Risaralda, donde Bernardo Valencia Cardona y Martha Cecilia Alzate son elegidos como diputados. Estos departamentos hacen parte del eje cafetero, región donde la IDMJI cuenta con una amplia membresía. El MIRA alcanzó en total 53 curules entre juntas administradoras locales, concejos municipales y distritales y asambleas departamentales, gracias a contar con más de 100 mil votantes a nivel nacional; por lo cual constituyó la sorpresa electoral de estos comicios.<sup>24</sup>

### 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 (EEUU), entre otras razones, por amenazas que pesaban sobre sus vidas. Allí trabajaban en la consolidación de una sede de la Misión Carismática Internacional (MCI).

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.<sup>25</sup> La mayor parte del apoyo electoral de Villanueva provenía de Bogotá, donde, como se mencionó, funciona la sede principal de la MCI.

En estas elecciones el MUC fracasó nuevamente en su intento de retornar al Congreso. Ni el abogado Víctor Velásquez Reyes, candidato al Senado, ni Josué Forero, candidato a la Cámara de Representantes por Bogotá, contaban con el carisma y el reconocimiento que entre los

23 MIRA *nuestro periódico*. Movimiento político MIRA, 5 años de hacer realidad lo imposible. Junio de 2005, p. 10.

24 Recuperado de [www.colombia.com/especiales/elecciones\\_2006/partidos/04\\_mira.asp](http://www.colombia.com/especiales/elecciones_2006/partidos/04_mira.asp) (30 de mayo de 2008).

25 Recuperado de [www.congresovisible.org/congresistas/perfil/jose-maria-villanueva-ramirez/1002/#tab=4](http://www.congresovisible.org/congresistas/perfil/jose-maria-villanueva-ramirez/1002/#tab=4) (12 de agosto de 2010).

evangélicos y pentecostales tuvieron los primeros candidatos del MUC —como Jaime Ortiz Hurtado o Viviane Morales—. Además, ninguno de los dos contó con el respaldo de una megaiglesia o de alguna de las grandes organizaciones pentecostales del país.

Por su parte, Jimmy Chamorro, del C4, siguió aumentando su votación y mantuvo su curul en el Senado con 65.294 votos. El incremento en el número de sus electores está asociado no solo al crecimiento de la membresía de la Cruzada Estudiantil y Profesional de Colombia, sino también con 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.<sup>26</sup> Además, impulsó la Ley de adhesión a la convención internacional contra las minas antipersona.<sup>27</sup> Estos logros le otorgaron prestigio y favorecieron su capital político.

La principal figura del MIRA es la abogada Alexandra Moreno Piraquive, hija de María Luisa Piraquive de Moreno, líder principal de la Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional (IDMJI) —nótese que Alexandra Moreno Piraquive se ha esforzado por mantener vivo ante la opinión pública su apellido materno—. Para las elecciones parlamentarias de 2002 la lista del MIRA al Senado estuvo encabezada por Moreno Piraquive, quien obtuvo 81.061 votos, la más alta votación de una mujer en estos comicios.<sup>28</sup> Moreno Piraquive superó en más de 15 mil los votos obtenidos por Jimmy Chamorro y dobló la votación obtenida por la lista al Senado del PNC. El MIRA se constituyó nuevamente en una sorpresa electoral y demostró ser la principal fuerza política de base pentecostal en el país. Para la Cámara de Representantes el MIRA presentó listas en siete departamentos;<sup>29</sup> aunque no alcanzó ningún escaño, obtuvo más de 55 mil votos y tan solo en Bogotá contó con el respaldo

26 Caprecom: Caja de Previsión Social de Comunicaciones; Telecom: Empresa de Telecomunicaciones de Colombia; Forec: Fondo para la Reconstrucción y Desarrollo Social del Eje Cafetero.

27 Jimmy Chamorro. Recuperado de [www.eltiempo.com](http://www.eltiempo.com) (12 de agosto de 2010).

28 Seis miembros de iglesias cristianas han llegado al Senado gracias a la «parapolítica». Recuperado de [www.cambio.com.co](http://www.cambio.com.co) (4 de junio de 2009).

29 Cauca, Huila, Quindío, Risaralda, Santander, Valle del Cauca y Bogotá.

de más de 15 mil electores (Reyes, 2010c). Estas cifras dan cuenta de la dimensión de la membresía de la IDMJI, de su presencia nacional y de la disciplina de sus fieles al apoyar a sus líderes religiosos en las urnas.

En estos comicios empieza a observarse con mayor frecuencia la presencia de candidatos pentecostales en las listas de partidos no confesionales. 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 Liberal —24.053 votos— (Registraduría Nacional del Estado Civil, 2002). Arias había sido ya concejal de la ciudad de Armenia y diputado a la Asamblea Departamental del Quindío. La práctica de candidatos pentecostales que se matriculan en las listas de partidos no confesionales fue inaugurada por Viviane Morales y Claudia Rodríguez de Castellanos, quienes de manera paralela militaban en organizaciones políticas confesionales y en el Partido Liberal.

### **Elecciones para autoridades regionales 2003**

En 2003 Carlos Alberto Baena volvió a encabezar la lista del MIRA al Concejo de Bogotá y obtuvo 24.277 votos.<sup>30</sup> En este segundo periodo 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 Cómo Vamos. En estas elecciones el MIRA presentó más de 250 candidatos de elección popular en todo el territorio nacional y alcanzó un escaño en las asambleas departamentales, 9 concejales y 74 ediles en todo el país.<sup>31</sup>

María Angélica Tovar llegó al Concejo de Bogotá como candidata del PNC con 10.584 votos (Registraduría Nacional del Estado Civil, 2003). 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.<sup>32</sup> Gustavo Alonso Páez obtuvo también una curul en el Concejo de Bogotá como candidato del MUC con 6.118 votos.<sup>33</sup> Páez es pastor del

30 La religión en la política. Recuperado de [www.semana.com](http://www.semana.com) (3 de julio de 2005).

31 Recuperado de [www.colombia.com/especiales/elecciones\\_2006/partidos/04\\_mira.asp](http://www.colombia.com/especiales/elecciones_2006/partidos/04_mira.asp) (30 de mayo de 2008).

32 Sobre el G12 ver el apartado dedicado a la Misión Carismática Internacional en el capítulo tres.

33 La religión en la política. *Ibid.*



Centro Cristiano de Alabanza Oasis, megaiglesia que funciona en la ciudad de Bogotá. Por lo tanto, en el periodo 2003-2007 los pentecostales gozaron de tres escaños en el Concejo capitalino.

Pese a que el MUC continuaba desdibujándose, tanto por las disputas por su liderazgo como por la carencia de una plataforma programática, en estas elecciones alcanzó 34 curules en diferentes concejos municipales (Cepeda van Houten, 2007b: 165).

### **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 promover partidos más sólidos, reforma que entró en funcionamiento en las elecciones de 2006. En esta se destaca el aumento del «umbral» al 2% del total de votos.<sup>34</sup> Para ilustrar el cambio que esta reforma produjo basta decir que en las elecciones parlamentarias de 2002 se presentaron 321 listas y 66 partidos políticos, mientras que en las de 2006 se presentaron 20 partidos, de los cuales solo 16 lograron mantener su personería jurídica (Cepeda van Houten, 2007a: 204).

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 estas 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 protestantes—.

Los acercamientos fracasaron; además de la rivalidad propia de los líderes pentecostales, otro factor de división fue el «uribismo», ya que estos se polarizaron entre los que aceptaban y los que rechazaban una coalición con las fuerzas políticas leales al gobierno de Álvaro Uribe. El sector pentecostal más fiel al uribismo estaba encabezado por los esposos Castellanos,

---

34 El umbral es el porcentaje mínimo de votos que debe obtener cada partido político para mantener su personería jurídica.

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 pentecostales, por cuanto se dedicó a hacer negociaciones políticas de forma independiente con cada uno de los pastores que tenían mayor capacidad de movilización del voto. 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 «propuestas» para participar en la coalición de gobierno, ofertas que rechazó.<sup>35</sup>

### 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— (Vélez, 2006). Si bien la lista al Senado de Colombia Viva se conformó con voto preferente,<sup>36</sup> ninguno de los pastores pentecostales resultó elegido, ni siquiera Jorge Enrique Gómez, quien tuvo 31.961 votos.<sup>37</sup>

Por su parte, los esposos Castellanos decidieron unirse a Cambio Radical, partido dirigido por el entonces senador y actual (2010-2012) ministro del Interior, Germán Vargas Lleras. Para la época Cambio Radical hacía parte de la coalición de gobierno, es 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

35 Cristianos: ¿divide y reinarás? (28 de agosto 2005). Recuperado de [www.eltiempo.com](http://www.eltiempo.com) (13 de agosto de 2010).

36 El voto preferente permite elegir a un candidato dentro de la lista que ofrece el partido.

37 Seis miembros de iglesias cristianas han llegado al Senado gracias a la «parapolítica». Recuperado de [www.cambio.com.co](http://www.cambio.com.co) (4 de junio de 2009).

Rodríguez de Castellanos mantuvo su curul en el Senado con 57.871 votos (Cepeda van Houten, 2007a: 212).

Por su parte, Jimmy Chamorro y los líderes del movimiento C4 decidieron mantenerse independientes. Chamorro encabezó la lista cerrada del C4 al Senado,<sup>38</sup> obtuvo la votación más alta de su historia política: 86.609 votos —cifra que supera en más de 28 mil votos a la obtenida por Claudia Rodríguez de Castellanos— (Cepeda van Houten, 2007b: 166). Sin embargo, el 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, es decir, fue despojado de su estatus de partido político; asimismo, Chamorro perdió su curul en el Senado.

No obstante, la gestión de Chamorro en el Senado durante tres periodos consecutivos (1994-2006) tuvo el reconocimiento de diversos sectores sociales. Su presencia fue frecuente en los medios masivos de comunicación, donde 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 periodo previo a la campaña para las elecciones parlamentarias de 2006, Juan Manuel Santos —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.<sup>39</sup> Si Chamorro hubiese aceptado alguna de estas «invitaciones», con seguridad habría conservado su curul. Sin embargo, las rechazó por diferencias «de fondo» con el uribismo.

Chamorro se caracterizó por posturas claras de rechazo a la izquierda y a la derecha armadas, 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».<sup>40</sup> Hasta los últimos días de su gestión en el Senado, Chamorro logró mantener

---

38 En las listas cerradas los electores solo pueden votar por el partido político y no se puede elegir un candidato preferente.

39 En la campaña dicen que... (17 de noviembre de 2005). Recuperado de [www.eltiempo.com](http://www.eltiempo.com) (12 de agosto de 2010).

40 Cristianos le apuestan a caminar por el centro. *El Tiempo* (9 de agosto de 2005), citado por Murillo (2005: 68-69).

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 demostrarles a sus fieles que «un cristiano» —es decir, un pentecostal— puede hacer política sin traicionar sus principios (Murillo, 2005: 70-72).

Aunque los grandes jefes electorales del país tentaron a las cabezas del MIRA con múltiples ofertas, este movimiento —como lo hizo el C4— se mantuvo leal a su principio de independencia y no hizo alianzas con ningún otro partido político. El MIRA se presentó a las elecciones parlamentarias con listas cerradas; la lista al Senado estaba encabezada por Alexandra Moreno Piraquive. De nuevo el MIRA fue la sorpresa electoral con 237.512 votos, cifra tres veces superior a la que había obtenido en los comicios de 2002 (Reyes, 2010c). Esta votación le otorgó al 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, el MIRA presentó listas en 31 departamentos, aunque solo alcanzó un escaño en la ciudad de Bogotá con la abogada Gloria Stella Díaz, quien obtuvo 52.713 votos (Reyes, 2010c).

Las cifras electorales de 2006 indican la expansión del MIRA a nivel nacional, incluso en regiones donde la Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional no tiene una 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, el MIRA abrió sedes en regiones aisladas del país, como Chocó, Guaviare, Putumayo y Vichada, e incrementó allí sus actividades proselitistas y sus programas sociales (Reyes, 2010c). 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, Édgar Espíndola, Jorge Trujillo, Víctor Velásquez Reyes, Charles Schultz y Jacobo Faustino Gómez. A excepción de Rodríguez

de Castellanos, ninguno de los pastores mencionados resultó elegido. Sin embargo, 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 cuanto movimientos políticos independientes: el C4, que fracasó en el intento, y el MIRA, que fue el único partido de base pentecostal que sobrevivió a la reforma política de 2003.

### **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 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 del MIRA y de la Alianza Social Indígena. Más de cien congresistas, tanto de la Cámara de Representantes como del Senado, fueron vinculados a procesos judiciales, acusados de tener acuerdos con grupos paramilitares (Valencia, 2010).

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 con 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 20. 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
Édgar 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 Centro Cristiano Internacional (Cúcuta).	Convergencia Ciudadana	11.300
Víctor Velásquez Reyes	Abogado, expresidente del muc.	Colombia Viva	9.283
Charles Schultz	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: Bancada de Dios. Recuperado de [www.semana.com](http://www.semana.com) (26 de septiembre de 2009). Seis miembros de iglesias cristianas han llegado al Senado gracias a la «parapolítica». Recuperado de [www.cambio.com.co](http://www.cambio.com.co) (4 de junio de 2009).

Como se puede observar en la tabla 20, algunos de los candidatos pentecostales llegaron al Senado con menos de 10 mil votos, otros, como Jacobo Faustino Gómez, con menos de cuatro mil. Entretanto, candidatos con un número mucho mayor de votos no pudieron acceder a una curul —como ya observamos, este fue el caso de Jimmy Chamorro, que perdió su curul a pesar de haber obtenido más de 86 mil votos—. Esta situación puso en cuestión la legitimidad de la mayoría de los senadores «pentecostales», así como la de todos los parlamentarios que llegaron al Congreso gracias al «carrusel de la parapolítica». Los siete senadores pentecostales beneficiados por este «carrusel», 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».<sup>41</sup> Así, durante 2009-2010, los congresistas pentecostales se constituyeron en una fuerza 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 pentecostales 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 directamente a una curul en el Senado 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. 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.<sup>42</sup> 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 con sus cálculos electorales. En las elecciones parlamentarias de 2010, el Partido de la U —por entonces partido del uribismo— 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 la familia Castellanos y Jorge Enrique Gómez.<sup>43</sup>

---

41 1) Luis Enrique Salas, Partido de la U —22.608 votos—; 2) Luis Felipe Barrios, Cambio Radical —24.795—; 3) Rubén Darío Salazar, Convergencia Ciudadana —13.797—; 4) Alberto Gordon May, Partido Liberal —3.535—. Seis miembros de iglesias cristianas han llegado al Senado gracias a la «parapolítica». Recuperado de [www.cambio.com.co](http://www.cambio.com.co) (4 de junio de 2009).

42 Recuperado de [www.elabedul.net/Articulos/Reformas/reforma\\_politica\\_-\\_primera.php](http://www.elabedul.net/Articulos/Reformas/reforma_politica_-_primera.php) (6 de abril de 2011).

43 Cuota cristiana buscará crecer en el Congreso 2010-2014. Recuperado de [www.elnuevosiglo.com.co](http://www.elnuevosiglo.com.co) (26 de diciembre de 2009).

La práctica de cambiar de partido político en relación con la coyuntura electoral es frecuente en la política colombiana y se conoce vulgarmente como «transfuguismo».

### **Elecciones para autoridades regionales 2007**

En las elecciones regionales de 2007 Carlos Alberto Baena fue precandidato a la Alcaldía de Bogotá por el MIRA, con la intención de medir la fuerza electoral de este movimiento en la capital. En este mismo año Baena encabezó la lista cerrada del 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.<sup>44</sup> El 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. Alzate— 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 el MIRA en estas regiones en virtud de sus proyectos sociales. Además, el MIRA logró la elección de 35 concejales y de 265 comuneros y ediles para las Juntas Administradoras Locales.<sup>45</sup>

En estas mismas elecciones Clara Sandoval —11.325 votos— y María Angélica Tovar —9.680 votos— obtuvieron curules en el Concejo de Bogotá como candidatas de la Misión Carismática Internacional (MCI) inscritas en la lista de Cambio Radical (Registraduría Nacional del Estado Civil, 2007). En total, la MCI alcanzó 49 cargos de elección popular en las diferentes regiones del país.<sup>46</sup>

Gustavo Alonso Páez se presentó como candidato al Concejo capitalino como cabeza de lista de un nuevo movimiento político pentecostal que él mismo lideraba, el Partido Cristiano de Transformación y Orden

44 Registraduría Nacional del Estado Civil. Elecciones alcaldes, concejales, diputados, ediles, 2007 (disponible en cd-rom).

45 Recuperado de [http://es.wikipedia.org/wiki/Movimiento\\_MIRA](http://es.wikipedia.org/wiki/Movimiento_MIRA) (13 de noviembre de 2009).

46 Recuperado de [www.mci12.com.co/index.php?option=com\\_content&task=view&id=62&Itemid=81](http://www.mci12.com.co/index.php?option=com_content&task=view&id=62&Itemid=81) (3 de febrero de 2010).



(Pacto). Fue reelegido concejal con 15.088 votos (Registraduría Nacional del Estado Civil, 2007). Por último, el pentecostal Carlos Contreras fue 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.<sup>47</sup> Como se señaló en el apartado dedicado a la sociografía de la pluralización religiosa, Barrancabermeja es una de las ciudades con más alto porcentaje de pentecostales en el país —27%—.<sup>48</sup>

### **Elecciones parlamentarias 2010**

En las elecciones parlamentarias de 2010 el MIRA continuó aumentando el número de sus electores. Se presentó al Senado con una lista cerrada encabezada por Alexandra Moreno Piraquive que obtuvo más de 324 mil 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 se señaló, hizo una carrera destacada en el Concejo de Bogotá (2001-2009).

La Misión Carismática Internacional (MCI) 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, le cedió 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 MCI, pero hacían parte de las listas del Partido de la U. Barrios perdió su curul, la Procuraduría le abrió un proceso disciplinario por cambiarse de manera no reglamentaria de partido político —«transfuguismo»—, de Cambio Radical al Partido de la U.<sup>49</sup> La curul de Barrios fue asumida

---

47 Ahora Barrancabermeja cuenta con alcalde cristiano. Recuperado de [www.valorescristianos.net](http://www.valorescristianos.net) (27 de agosto de 2009). Ver también [www.barrancabermejavirtual.com/historia15.html](http://www.barrancabermejavirtual.com/historia15.html) (8 de noviembre de 2010).

48 Ver figura 46. Filiación religiosa. Distribución por ciudad o región.

49 Destituido pastor cristiano de la Cámara de Representantes. Recuperado de [www.valorescristianos.net](http://www.valorescristianos.net) (5 de agosto de 2010).

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.<sup>50</sup>

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 (tabla 21). Édgar Espíndola y Jorge Trujillo aspiraron al Senado por la lista del Partido de Integración Nacional (PIN), también 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, solo Espíndola, líder de la Iglesia Pentecostal Unida de Colombia, logró mantener su curul.

**Tabla 21. Algunos de los candidatos pentecostales al Senado (2010)**

Candidato	Partido	Número de votos
Édgar 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
Charles Schultz	Partido de la U	16.865
Jesús Bernal Amorocho	Polo Democrático Alternativo	13.181

Fuentes: Así es la representación de los cristianos en el nuevo Congreso Colombiano. Recuperado de [www.valorescristianos.net](http://www.valorescristianos.net) (26 de abril de 2010).

El pastor Gustavo Alonso Páez, que venía de ser concejal de Bogotá (2003-2009), intentó sin éxito consolidar el Partido Cristiano de Transformación y Orden (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.<sup>51</sup> Obtuvo 57.981 votos, muy por debajo del número necesario

50 Pérdida de investidura a congresista que pedía dinero para comunidad religiosa. Recuperado de [www.elespectador.com](http://www.elespectador.com) (20 de septiembre de 2011).

51 Los pastores de Dios en la política. Recuperado de [www.elespectador.com](http://www.elespectador.com) (22 de febrero de 2010). Guzmán, G. (2009, junio 26). En la recta final. Recuperado de [www.valorescristianos.net](http://www.valorescristianos.net).

para alcanzar el umbral.<sup>52</sup> El total de votos a favor de candidatos y movimientos pentecostales en el Senado ascendió a más de 540 mil. Es decir, se mantuvo alrededor del 5% del electorado nacional. Por lo tanto, si bien el pentecostalismo mantiene ritmos sostenidos de crecimiento, el voto pentecostal parece 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 en votos la fidelidad de sus multitudinarias congregaciones. Por otro, es un posible indicio de «la fatiga» de las membresías pentecostales, cansadas de ver a sus líderes religiosos fungir de caciques electorales sin demostrar mayores resultados en el campo político.

Ahora bien, si 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, tal y como manifestaron en las entrevistas, los líderes pentecostales ven poco probable que prospere alguna iniciativa de unidad. Como se señaló, la participación de los pentecostales en el campo político, en lugar de mitigar las rivalidades entre sus líderes, las ha exacerbado.

Por otro lado, los resultados de estas elecciones evidencian la consolidación de dos fuerzas políticas de base pentecostal: el MIRA, único partido de base pentecostal que sobrevivió a la reforma política de 2003, y la maquinaria política de la 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. El MIRA, si bien no se inscribe en la oposición, reivindica un proyecto político independiente, como lo ha demostrado en múltiples ocasiones.

---

52 Así es la representación de los cristianos en el nuevo Congreso colombiano. Recuperado de [www.valorescristianos.net](http://www.valorescristianos.net) (26 de abril de 2010).

Por último, un nuevo fenómeno se observó en estos últimos comicios: la conversión al movimiento evangélico y pentecostal 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 mismo se destaca la conversión al pentecostalismo del exministro de Defensa Rodrigo Rivera (2010-2011).<sup>53</sup> No obstante, es difícil establecer qué porcentaje del caudal electoral de estos personajes proviene del pentecostalismo y si 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»— a la élite política del país.

## 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 si 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 sumisión 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 pentecostales se ubican a la derecha del espectro político y en la coyuntura actual se identifican mayoritariamente con el uribismo (2002-2010). Ahora bien, parece posible 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.

---

53 Editorial: un fenómeno llamado... Édgar Espíndola. Recuperado de [www.valorescristianos.net](http://www.valorescristianos.net) (6 de marzo de 2010). La Iglesia cristiana en Colombia tiene un buen ministro de Defensa. Recuperado de [www.valorescristianos.net](http://www.valorescristianos.net) (5 de agosto de 2010).

En las elecciones presidenciales de 1994 —las primeras después de la Constitución de 1991— los protestantes, en bloque, incluyendo al pentecostalismo, apoyaron a Ernesto Samper, candidato del Partido Liberal, quien se enfrentaba a Andrés Pastrana, del Partido Conservador. La devoción católica de Pastrana permitió que en el seno de las congregaciones protestantes prosperara el «rumor» de 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 protestantes y pentecostales se destacan los entonces congresistas Claudia Rodríguez de Castellanos, Colin Crawford, Fernando Mendoza, Jaime Ortiz Hurtado y Viviane Morales. Los parlamentarios pentecostales continuaron apoyando a Samper durante su gobierno (1994-1998), especialmente frente a la coyuntura que implicó el «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.<sup>54</sup>

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 (Cuervo, 2010: 229-259). Ya en la presidencia (1994-1998), Samper firmó el Convenio de Derecho Público Interno número 1 de 1997, que ya se reseñó. Además, nombró al pastor pentecostal Marco Fidel Ramírez —hoy (2012) concejal de Bogotá— como director de la recién creada Oficina de Asuntos Religiosos del Ministerio del Interior. Durante el

---

54 Corte revisará tutela de V. Morales (3 de octubre de 1998). Recuperado de [www.eltiempo.com](http://www.eltiempo.com) (19 de agosto de 2010).

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, 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 megaiglesias pentecostales, participó en multitudinarias reuniones del Centro Misionero Bethesda y de la Misión Carismática Internacional (MCI) 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 implementación de la Constitución de 1991, esta 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 periodos presidenciales. Tanto el PNC como la maquinaria electoral de la MCI participaron en la coalición de gobierno (2002-2010). Por ejemplo, los Castellanos apoyaron a Uribe en la campaña por el referendo que este promovió en 2003 —que tenía como intención realizar una reforma política y que fracasó en las urnas— y lo apoyaron también en la campaña política para su reelección en 2006.

Durante su gobierno, Uribe participó varias veces en la convención internacional que organiza anualmente la MCI (Bonilla, 2009). El discurso que pronunció en la convención de 2004 se hizo célebre y circuló ampliamente en los medios masivos de comunicación. En este, Uribe agradece públicamente a los Castellanos y a los miembros de la MCI 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 [...].<sup>55</sup>

En este mismo discurso Uribe hizo alusión a una conversación que sostuvo 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 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.<sup>56</sup>

Durante su segundo periodo 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 (2012) senador por el Partido de la U— en el que participaron cerca de 300 pastores evangélicos y pentecostales y el entonces gobernador del Valle Juan Carlos Abadía (Quevedo y García, 2009). Por su participación

---

55 Palabras del presidente Álvaro Uribe Vélez durante la convención de la Misión Carismática Internacional. Bogotá, 29 de enero de 2004. Recuperado de [www.foroekklesia.com](http://www.foroekklesia.com) (19 de agosto de 2010).

56 «Descaches» de la diplomacia (28 de agosto de 2005). Recuperado de [www.eltiempo.com](http://www.eltiempo.com) (19 de agosto de 2010).

en la adjudicación de este inmueble el senador Roy Barreras fue acusado de tráfico de influencias (2011) e investigado por el Consejo de Estado y la Corte Suprema de Justicia (Quevedo, 2011).

Otra organización pentecostal que le brindó público apoyo al presidente Uribe fue el Centro Misionero Bethesda (CMB). 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 solo visitaba el CMB 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 CMB en Bogotá.<sup>57</sup> En 2003 esta megaiglesia recibió la adjudicación de un canal público de televisión que opera en Bogotá —CMB Televisión—; no obstante, 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 periodos presidenciales. Según los datos de nuestra encuesta, la simpatía de los pentecostales por Uribe no solo 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 protestantes y pentecostales consultados dijo simpatizar con o militar en el Partido de la U; ver figura 54—.

La simpatía de los pentecostales por Uribe no solo se explica por las excelentes relaciones que este mantuvo con los pastores de las megaiglesias; también se asocia 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 MCI afirmó: «ese ‘gustito’ hay que dejarlo para el matrimonio», refiriéndose a las relaciones sexuales, afirmación que despertó una amplia polémica nacional.<sup>58</sup>

57 Cristianos: ¿divide y reinarás? (28 de agosto 2005). Recuperado de [www.eltiempo.com](http://www.eltiempo.com) (19 de agosto de 2010).

58 ¿Para cuándo el «gustico»? Editorial (19 de marzo de 2005). Recuperado de [www.desdeabajo.info](http://www.desdeabajo.info) (20 de agosto de 2010).



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, 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) «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 del gobierno. Como se mencionó, los congresistas pentecostales, exceptuando Chamorro del C4 y los miembros del MIRA, 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. Participó en celebraciones religiosas multitudinarias de la MCI (Bogotá) y del Centro Mundial de Avivamiento (Bogotá). Además, se reunió con algunos de los más importantes líderes pentecostales del país: 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.<sup>59</sup> Según el representante a la Cámara y pastor Luis Felipe Salas, Santos contó con el apoyo de más de «800 iglesias evangélicas» tan solo en la ciudad de Bogotá.<sup>60</sup>

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 la pregunta: ¿cómo atraer el voto pentecostal?

---

59 Juan Manuel Santos se compromete con la Iglesia cristiana. Recuperado de [www.valorescristianos.net](http://www.valorescristianos.net) (10 de agosto de 2010).

60 Recuperado de [www.lasillavacia.com/historia/13714?page=33](http://www.lasillavacia.com/historia/13714?page=33) (8 de noviembre de 2010).

## 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 en 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 retórica—, cualidad fundamental tanto en el campo religioso como en el político; 5) son especialistas en el uso de los medios masivos de comunicación.<sup>61</sup> A continuación se describen de forma más detallada algunos de estos mecanismos de reconversión del capital religioso en capital político.

### 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 de caciques electorales 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 Concejo 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

<sup>61</sup> Conferencia de Jesús García-Ruiz «Lo religioso, actor globalizado y globalizador». Universidad Nacional de Colombia, Sede Bogotá, 3 de marzo de 2010.

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.<sup>62</sup>

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 éxito en esta dinámica; 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 esta 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, 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

---

62 La religión en la política. Recuperado de [www.semana.com](http://www.semana.com) (3 de julio de 2005).

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 (Cuervo, 2007: 71).

De manera similar funcionó el C4, gracias al trabajo voluntario de los fieles de la Cruzada Estudiantil y Profesional de Colombia (CEPC). Estos no solo 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 religiosa de la familia Chamorro y, especialmente, en torno al carisma de Jimmy Chamorro. El carácter centralizado de la organización religiosa sumado a la disciplina de los miembros de la CEPC explican en buena medida los resultados electorales del C4 (Murillo, 2005: 73-77).

Sin embargo, el 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, el MIRA organiza a los fieles de la IDMJI como voluntarios en actividades sociales que acarrearán dividendos electorales, por ejemplo: 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 departamentos del 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 (Reyes, 2010a). Después de cinco años de actividades (2000-2005), el 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.<sup>63</sup>

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 tercer capítulo, las organizaciones pentecostales colombianas más exitosas en el extranjero son la CEPC y la IDMJI; 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. De esta manera se explica el éxito del C4 y del MIRA en la tarea de conquistar el voto de los emigrantes.

Por otro lado, los líderes del MIRA intentan —o por lo menos mantienen la apariencia de hacerlo— involucrar 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 IDMJI.

Por ejemplo, gracias a la gestión de Carlos Alberto Baena en el Concejo 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 el MIRA obtuvo 34 curules en los Consejos de Juventud de Bogotá y se constituyó en el movimiento político con mayor número de representantes en este ente consultivo. El MIRA ha venido promoviendo esta misma iniciativa en cada entidad territorial.<sup>64</sup> Para este propósito

---

63 *MIRA nuestro periódico*. Movimiento Político MIRA, 5 años de hacer realidad lo imposible (junio de 2005), p. 10.

64 Recuperado de [www.colombia.com/especiales/elecciones\\_2006/partidos/04\\_mira.asp](http://www.colombia.com/especiales/elecciones_2006/partidos/04_mira.asp) (30 de mayo de 2008).

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 el MIRA promueve la participación política entre los jóvenes, sector de la población descuidado por los otros partidos políticos.

En las elecciones de 2010 el 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 destacados en las escuelas de gobierno del MIRA (CEPS) (Ortega, 2010: 105).

El MIRA ha logrado, además, mantener su «buen nombre», no solo por la disciplina y gestión de sus representantes en el Congreso y en cada uno de los entes de gobierno regionales, sino porque sus representantes no han sido tocados —hasta el momento— por ninguno de los escándalos que han afectado a los demás partidos políticos —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 religiosa más efectiva a la hora de reconvertir su capital religioso en capital político.

Para finalizar, en los periodos 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. Como se anotó en el capítulo anterior,<sup>65</sup> los esposos Castellanos cuentan con programas en la radio y la televisión colombianas; 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 Auténtica; y el 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.

---

65 Ver tabla 13: Algunas estaciones de radio al servicio de organizaciones pentecostales, y tabla 14: Algunos programas pentecostales en la televisión colombiana.

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.

### **Problemas éticos alrededor de la participación protestante en la política electoral**

Como se indicó, el proselitismo político desde los púlpitos 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 ochenta y principios de los noventa tuvo lugar en el seno del protestantismo 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 política que había predicado el protestantismo evangélico y pentecostal. 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 protestantes 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 púlpitos 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 megaiglesias, 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.

## La agenda política de los pentecostales

Si nos atenemos a su gestión en el Congreso, la agenda política de los candidatos pentecostales puede organizarse alrededor de 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 protestantes; 2) legislar con base y en defensa de los «valores cristianos», particularmente favorecer los «valores tradicionales» y «la familia nuclear»; 3) plantear políticas que favorezcan a las mujeres, en razón de que buena parte del liderazgo político pentecostal ha recaído en manos de mujeres; 4) purificar o «cristianizar» la política. Se desarrolla a continuación cada uno de estos puntos.

### La participación política de los pentecostales como mecanismo de acceso al mismo estatus de que goza 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 como 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 Édgar 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». Según Bonilla, 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» (Bonilla, 2009). Por su parte, Espíndola presentó un proyecto de ley, que no prosperó, que buscaba oficializar la celebración en Colombia del día de la Biblia (Bolívar, 2010). 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» tuvo 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. Solo las organizaciones religiosas ya consolidadas pueden acceder a edificios aptos para acoger de forma segura a sus fieles, lo que explica por qué este tipo de regulación ha sido señalada por los NMR y particularmente por los pentecostales como una forma de «persecución» a sus actividades religiosas. Así, una de las tareas encomendadas a los representantes pentecostales en el Concejo de Bogotá es la de oponerse a la implementación del Plan Maestro de Equipamiento de Culto.<sup>66</sup>

### **La participación política de los pentecostales como estrategia para defender los «valores cristianos»**

La participación política de los pentecostales constituye también un mecanismo de presión para defender los «valores cristianos». 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»

---

66 Gran foro «impacto social positivo de las comunidades religiosas en Bogotá». Recuperado de [www.pactonacion.org](http://www.pactonacion.org) (1 de febrero de 2010).

la decisión de la Corte, ya que en su opinión esta «atenta contra la moral del país». <sup>67</sup> 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, gais, bisexuales y transgeneristas) (Bolívar, 2010).

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». El 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». <sup>68</sup> 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». <sup>69</sup>

Por último, en 2010, Velásquez Reyes —como ya lo había propuesto Claudia Rodríguez de Castellanos— presentó sin éxito un proyecto de ley encaminado a «reglamentar el uso, venta y consumo de bebidas embriagantes»; este

[...] 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 (Bolívar, 2010).

67 Piden la nulidad de los derechos otorgados a los gays. Recuperado de [www.elespectador.com](http://www.elespectador.com) (29 de enero de 2009).

68 Recuperado de [www.webmira.org/movimiento/index.php?option=com\\_content&view=article&id=760&Itemid=278](http://www.webmira.org/movimiento/index.php?option=com_content&view=article&id=760&Itemid=278) (27 de agosto de 2010).

69 Recuperado de [www.colombia.com/actualidad/autonoticias/especiales/2010/01/29/DetalleNoticia37526.asp](http://www.colombia.com/actualidad/autonoticias/especiales/2010/01/29/DetalleNoticia37526.asp) (8 de abril de 2011).

La agenda moralizante de los pentecostales 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 —violación, 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 esa iniciativa, incluyendo los precandidatos a la presidencia de la República por el Partido Conservador (2010): Noemí Sanín, Andrés Felipe Arias y José Galat.<sup>70</sup>

La afinidad entre pentecostales y católicos intransigentes en temas morales se pudo observar con claridad en la intención de las jerarquías católicas de integrar una «coalición de credos para impulsar un proyecto modificadorio de la Constitución para prohibir el aborto en todas sus formas». Proyecto de reforma constitucional que estuvo acompañado por cinco millones de firmas de católicos y evangélicos que lo respaldaban<sup>71</sup> y que gozó del 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».<sup>72</sup> Finalmente este proyecto se hundió en el Senado por un solo voto.

Del mismo modo, durante la semana santa de 2011, la Conferencia Episcopal Colombiana (CEC), en cabeza de su presidente, monseñor Rubén Salazar, emprendió una campaña nacional en todas las parroquias para hacer oposición activa a una eventual sentencia de la Corte

---

70 Elecciones en Colombia: Los candidatos se alinean a favor y en contra de la vida. Recuperado de <http://llamaporlavida.blogspot.com/2010/03/elecciones-en-colombia-los-candidatos.html> (9 de marzo de 2010).

71 Cinco millones de firmas respaldan volver a penalizar aborto, sin excepciones. Recuperado de [www.elespectador.com](http://www.elespectador.com) (25 de julio de 2011).

72 Iglesia anuncia unión de credos contra el aborto. Recuperado de [www.eltiempo.com](http://www.eltiempo.com) (3 de marzo de 2011). La Iglesia contraataca. Recuperado de [www.semana.com](http://www.semana.com) (8 de abril de 2011).

Constitucional que permitiría a las parejas homosexuales adoptar hijos.<sup>73</sup> 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».<sup>74</sup>

En 2011, con el arribo del conservador Juan Manuel Corzo a la presidencia del Senado, la reforma constitucional que tenía como intención prohibir el aborto, y que promovía 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.<sup>75</sup>

En conclusión, buena parte de la agenda política de los pentecostales es coherente con los valores que predicán desde sus púlpitos: rechazo a las adicciones, condena de las conductas sexuales que son consideradas desviadas de acuerdo con 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, lo que facilita las convergencias y las alianzas de estos dos sectores tradicionalmente antagónicos, tanto en el Congreso como frente a la opinión pública.

### **Una agenda con «perspectiva de género»**

La participación pentecostal en la política electoral ha estado liderada en buena parte 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 Wilches, actualmente senadora del Partido de la U (2010-2014) en representación de la

---

73 Iglesia colombiana insistirá en Semana Santa en rechazo a adopción homosexual. Recuperado de [www.elespectador.com](http://www.elespectador.com) (16 de abril de 2011).

74 Iglesias del país se unen contra el matrimonio homosexual. Recuperado de [www.eltiempo.com](http://www.eltiempo.com) (22 de julio de 2011).

75 La agenda azul. Recuperado de [www.semana.com](http://www.semana.com) (6 de agosto de 2011).

MCI, y Gloria Stella Díaz, representante del MIRA a la Cámara por Bogotá (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 Luis 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 del acoso sexual a las mujeres (Cuervo, 2010: 240-254).

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.<sup>76</sup> 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» (Cuervo, 2010: 245).

El 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 solo 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 mi-

---

76 Recuperado de [www.mciradio1550.com/index.php?option=com\\_content&view=article&id=398:ley-mujer-cabeza-de-familia&catid=90:noticias-politicas&Itemid=291](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).

raístas que trabajan en el beneficio del país. Aún más, la equidad de género implica, a la vez, un trabajo constante en la defensa de los derechos de la mujer, no solo en su acceso a los mecanismos democráticos, sino también en la protección y cuidado de su vida e integridad.<sup>77</sup>

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 (Reyes, 2010c: 291).

En conclusión, las mujeres pentecostales en el Congreso priorizan agendas alrededor de valores que se consideran culturalmente «femeninos». Especialmente, son abanderadas de la protección y el cuidado de los «más vulnerables», por ejemplo 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 (Bernal y Wills, 2003: 165, citadas por Cuervo, 2010: 240-241).

### **Los pentecostales y la lucha contra la corrupción y la impunidad**

Un argumento recurrente de los pentecostales para justificar su participación en política es el de la necesidad de «purificar» o «cristianizar» la política. Así, por ejemplo, cuando recibió su curul en el Senado (2009), Víctor Velásquez Reyes declaró que su objetivo era impulsar «una política con decoro y responsabilidad social».<sup>78</sup> Lo paradójico es que Velásquez Reyes había obtenido la curul gracias al «carrusel de la parapolítica». Velásquez Reyes junto con Jorge Enrique Gómez

77 Recuperado de [www.webmira.org/movimiento/index.php?option=com\\_content&view=article&id=738&Itemid=264](http://www.webmira.org/movimiento/index.php?option=com_content&view=article&id=738&Itemid=264) (27 de agosto de 2010).

78 Bancada de Dios. Recuperado de [www.semana.com](http://www.semana.com) (26 de septiembre de 2009).

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 del C4 y el 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.<sup>79</sup>

En 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.<sup>80</sup> Chamorro fue también el primer congresista en denunciar «la suplantación de electores bajo la intimidación paramilitar» en las elecciones de 2002, fenómeno ya reseñado y que posteriormente fue conocido como el «escándalo de la parapolítica» (Orozco, 2008).

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 consideran 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.

---

79 La religión en la política. Recuperado de [www.semana.com](http://www.semana.com) (3 de julio de 2005).

80 Recuperado de [www.jimmychamorro.com](http://www.jimmychamorro.com) (27 de agosto de 2010).

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 con 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 (Rico, 2009).

### **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 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. Desde esta perspectiva, las iniciativas políticas de base pentecostal se inscriben en continuidad con el clientelismo y con el modelo rural de «la hacienda», 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 (Bastian, 1997a: 167-174; Touraine, 1988: 294).



Si bien esta tesis es válida en términos generales para el caso colombiano, es necesario matizarla, por lo cual se puede dividir la participación política de los pentecostales 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.

### **Pentecostales en la política: oportunismo y ansias de poder**

Como señala Corten, algunos líderes pentecostales han ingresado al campo político electoral motivados exclusivamente por el oportunismo y las ansias de poder (Corten, 1995: 185-250). Como se ha observado, los pastores pentecostales exitosos reconvierten su capital religioso en riqueza y visibilidad social y exhiben 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, a fin de constituirse en caciques electorales. Las carreras políticas de estos líderes carismáticos están motivadas fundamentalmente por intereses personales, a saber, perseguir las ventajas y los privilegios —incluidos los privilegios 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 (Bastian, 1997a: 173).

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 (Bourdieu, 1971: 315-317). 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.

### **La carrera política del pastor Jorge Enrique Gómez**

Jorge Enrique Gómez, pastor del CMB 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 destacarse. Por el contrario, su trayectoria política se ha caracterizado por ser una suma de escándalos.

En 2006 Gómez aspiró al Congreso en la lista de Colombia Viva, partido cuestionado por sus nexos con el paramilitarismo. Aunque obtuvo una 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 sus 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 incluían deudas de grandes sumas de dinero y negocios «poco claros».<sup>81</sup> 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.<sup>82</sup>

### **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, usó su estatus como candidata presidencial para hacer proselitismo religioso a través

81 Los líos del pastor Jorge Enrique Gómez; tiene su salario embargado y varias quejas en su contra. Recuperado de [www.eltiempo.com](http://www.eltiempo.com) (6 de diciembre de 2009).

82 Bancada de Dios. Recuperado de [www.semana.com](http://www.semana.com) (26 de septiembre de 2009).

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 utilizando para este propósito su aún exiguo capital político.

Rodríguez de Castellanos ha sido candidata a diversos cargos de elección popular, en busca de rentabilizar al máximo su capital político, y ha cambiado de partido político de acuerdo con la coyuntura electoral. Entre 1989 y 1994, como fundadora del Partido Nacional Cristiano (PNC), fue candidata de este partido a diversos cargos de elección popular. En 1998 fue candidata al Senado por el Partido Liberal. En 2006 —en razón de los cálculos necesarios para enfrentar la reforma política de 2003— se trasladó a las filas del uribismo como candidata al Senado por Cambio Radical. En 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 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. Es necesario señalar, no obstante, que la práctica de «fundar» nuevos partidos o de cambiar de partido político de acuerdo con los cálculos electorales 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, con el fin de asegurar el respaldo de los fieles de la MCI 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.

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 Partido Nacional Cristiano fueron coyunturales» y «no se puede observar en su labor un trabajo de reflexión sobre los problemas de la realidad social colombiana» (Cuervo, 2010).

### **Movimientos pentecostales con un proyecto político**

Por otro lado, el Movimiento Unión Cristiana (MUC), el Compromiso Cívico y Cristiano por la Comunidad (C4) y el Movimiento Independiente de Renovación Absoluta (MIRA), han demostrado defender cierto ideario o proyecto político, sin renunciar para ello a sus compromisos confesionales.

#### **Movimiento Unión Cristiana**

En su génesis, el 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 Constitución de 1991; 2) la Ley Estatutaria de Libertad Religiosa —Ley 133 de 1994—; 3) el Convenio de Derecho Público Interno número 1 de 1997. Para estos objetivos, el 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 que actuaron defendiendo compromisos «interdenominacionales» canalizados por medio del Consejo Evangélico de Colombia (Cedecol). Si bien, durante los últimos años de su historia, el 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 ignorarse.

#### **Compromiso Cívico y Cristiano por la Comunidad**

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, como la degradación del conflicto armado, la corrupción y la debilidad del sistema judicial. Se destacan

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 2006 está asociado con su obstinación de no aceptar alianzas con los sectores tradicionales del poder, en particular 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.

### **Movimiento Independiente de Renovación Absoluta**

Algo similar a lo dicho sobre el C4 se puede afirmar sobre el MIRA, proyecto político liderado por la familia Moreno Piraquive, jefes electorales de la Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional (IDMJI). Al parecer, el 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 el C4, el 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 su apoyo al proyecto de ley (2011) para penalizar la discriminación por razones de «raza, etnia, religión, nacionalidad, ideología política o filosófica, sexo y orientación sexual». Paradójicamente, como tituló *La silla vacía*: «por proteger a los afros, MIRA terminó de defensor de los gays».<sup>83</sup> En estos temas el MIRA ha coincidido con los sectores de izquierda dentro del Congreso.

Según Reyes, la trayectoria del MIRA se puede dividir en dos momentos. 1) Al comienzo 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

---

83 Por proteger a los afros, el mira termina de defensor de los gays. Recuperado de [www.lasillavacia.com](http://www.lasillavacia.com) (5 de septiembre de 2011).

en las elecciones de 2000 y 2002. En este primer momento el MIRA solo 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 del 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, de este modo se transformó 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 Concejo de Bogotá les valieron el reconocimiento de diversos sectores políticos y de opinión. Todos estos factores favorecieron el aumento de sus electores en 2006 (Reyes, 2010c).

El 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 de 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, exviceministra 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».<sup>84</sup>

La fuerte regulación interna de la IDMJI<sup>85</sup> explica también por qué el 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, el MIRA es uno de los pocos movimientos políticos que no han sido vinculados a procesos legales por estas razones (Reyes, 2010c).

84 Mira que eficiente. Recuperado de [www.semana.com](http://www.semana.com) (2 de mayo de 2009).

85 La regulación interna hace referencia a la regulación que ejercen sobre sí mismas las empresas religiosas; puede variar en función del peso que tengan en cada organización las jerarquías, los aparatos burocráticos y las tradiciones (ver Bizeul, 2007: 185).

Si bien en sus inicios el MIRA fue acusado de usar los diezmos de la IDMJI para financiar su proyecto político,<sup>86</sup> en general ha sido presentado por los medios de comunicación como uno de los pocos partidos que no han cedido a las ofertas clientelistas provenientes de los sectores políticos tradicionales.

¿Cómo ha logrado el 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 del MIRA, los valores religiosos parecen prevalecer por encima, incluso, de los intereses políticos. Acudiendo a las categorías weberianas, el MIRA privilegia la ética de la convicción sobre la ética de la responsabilidad (Weber, 1995). Paradójicamente, esta fidelidad a un sistema de valores, que exige además independencia política, constituye la mayor desventaja electoral del MIRA hacia el futuro, por cuanto le impide participar abiertamente en el juego de la negociación política, lo que limita las alianzas que podrían beneficiar sus resultados en las urnas.

Por otro lado, y como caso único entre los movimientos políticos de base pentecostal, el MIRA ha generado mecanismos que les 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 Concejo de Bogotá están destinados a las jerarquías de la IDMJI y especialmente a los miembros de la familia Moreno Piriquive, los puestos de menor importancia y los candidatos a autoridades regionales se seleccionan 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 (Reyes, 2010c). Así, por ejemplo, personas que no pertenecen a la clase política y que no tienen un diploma universitario han llegado a ser concejales del MIRA en las regiones.

Por lo tanto, independientemente de sus logros electorales, el 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,

---

86 La religión en la política. Recuperado de [www.semana.com](http://www.semana.com) (3 de julio de 2005).

«la base del ‘miraísmo’ es el compromiso con la democracia deliberativa, basada en acuerdos y no en mayorías».<sup>87</sup>

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.

### **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 de congresista. Como ya se mencionó, en 2000 Morales se divorció de Luis 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 cuales 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 pentecostales, que observan con recelo cómo 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 los púlpitos 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. Todo lo contrario: solo en casos excepcionales los líderes pentecostales han logrado transformar sus feligresías

87 Mira qué eficiente. Recuperado de [www.semana.com](http://www.semana.com) (2 de mayo de 2009).



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, que funcionan bajo la dirección de un líder carismático con una alta influencia sobre sus fieles y que no tiene reparos en utilizar esta influencia al servicio de sus intereses políticos. Ya se han reseñado los ejemplos más sobresalientes de este tipo de maquinarias políticas de base pentecostal: 1) la MCI bajo la dirección de la familia Castellanos; 2) la CEPC bajo la dirección de la familia Chamorro; 3) la IDMJI 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 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— (Guzmán, 2009). 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 mayoría 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 prefie-

ren 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 opinión política de sus fieles, lo que se traduce en una mayor autocensura a la hora de expresar sus opiniones políticas desde los púlpitos. 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, 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 púlpitos pentecostales a respaldar a su heredero político —Juan Manuel Santos— en las elecciones presidenciales de 2010.

### **Consideraciones finales sobre pentecostalismo y política**

Como 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 (Bastian, 2001c: 135-146). 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. Como 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 (Martin, 1999: 39). 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.

Como el MIRA —que es el único partido de base pentecostal vigente y con alguna proyección política— no aglutina a los pentecostales, puesto que 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.

Así mismo, 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 protestantes o que recojan sus necesidades y expectativas. De hecho, no existe claridad con respecto a cuáles son los intereses y las necesidades de los pentecostales o de los protestantes en general y, especialmente, en qué medida estas se diferencian de las necesidades del resto de la población colombiana. Esta carencia de una agenda propia ayuda a que las dinámicas políticas en el seno del movimiento pentecostal terminen reducidas a negociaciones clientelistas.

## Conclusiones generales

**D**esde la Colonia y hasta la Violencia de mediados del siglo xx (1948-1958) la sociedad colombiana estuvo regulada y orientada por la Iglesia católica, que era 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; esto dio lugar a una situación de monopolio cultural en que 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 representaron elementos centrales en la configuración de la identidad, la ideología y la agenda de los partidos políticos y originaron uno de los principales factores de distinción y conflicto entre el Partido Conservador y el Partido Liberal.

La Violencia, a mediados del siglo xx, 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—<sup>1</sup> 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.

La modernización en Colombia ha sido un proceso violento y excluyente, puesto que ha estado al servicio de una minoría privilegiada, con exclusión de 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 por cuanto 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 espacios de creación y circulación de las ideas —incluyendo los púlpitos, 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 erigido como espacios para la circulación

---

1 Según Tschannen, la diferenciación de esferas sociales constituye el elemento central y el requisito de todos los demás procesos ligados a la secularización (Tschannen, 1992: 62).

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, ha debilitado aún más el monopolio católico sobre el campo cultural y, por esta vía, ha reducido la influencia de la Iglesia católica sobre las conciencias individuales.

Como la secularización y la modernización de la sociedad colombiana han socavado el poder y la influencia de la Iglesia católica sobre la sociedad y el Estado, han generado condiciones de plausibilidad para la pluralización social, es decir, han facilitado 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, lo que da 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, en la cual, si bien abundan las ofertas de sentido, ninguna tiene la solidez que otrora tuvo el catolicismo como realidad socialmente construida que estructuraba todas las esferas y campos de la vida social.

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; se destaca entre estas 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. Como 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»—, al mismo tiempo que se ha aprovechado al máximo de sus afinidades con él como un factor estratégico de su expansión (Corten, 1995: 147).

La importancia de 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 privilegian el aprendizaje

sistemático de un dogma y la interiorización de un *habitus* religioso; reducen 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.

## **Secularización e instauración de un mercado religioso de libre competencia**

La secularización ha permitido el tránsito de una situación de monopolio religioso a una 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. Los NMR son, por lo tanto, iniciativas de autoorganización 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 configuran 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» encarnan 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 religiosos de tipo carismático logran transformar sus microempresas religiosas en empresas exitosas —megaiglesias y empresas religiosas multinacionales—, quienes 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 del liderazgo religioso carismático no solo cuestiona la autoridad de la Iglesia católica desde afuera, sino también desde su interior, en la medida en que 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 —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 su 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.

Por cuanto han implicado el debilitamiento relativo de la Iglesia católica, la secularización y la instauración de un mercado religioso de libre competencia han estado acompañadas 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 religión es tanto un valor secular que se ha instalado en la sociedad —se ha generalizado— como una norma que debe respetarse —libertad de conciencia y de culto—.

Además, el individuo, en cuanto 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.

Evidencias del empoderamiento de los actores individuales se pueden observar 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. Aun 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; ha modificado incluso lo que significa ser católico en Colombia. 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. Esto 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 solo 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 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 e incluso ha reactivado 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 provocado 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 porque 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.

## 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 originado 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 transformado en términos estructurales el sistema cultural. En otras palabras, no significa una ruptura con la tradicional cultura católica.

La sociedad colombiana sigue siendo 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».

Como 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 a 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 hacia otras minorías sociales. El caso más sintomático es la oposición de los NMR al reconocimiento de los derechos de la comunidad LGBT, a tal 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 coincidieron 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 considera positivos.

Desde el punto de vista de los conversos, la transformación de la sociedad solo 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 significado 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 les 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 les 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 facilita a los indígenas mantenerse diferentes frente a la sociedad mayor —la sociedad católica—, al mismo tiempo que favorece la reivindicación de 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. Si bien se puede observar un proceso de autonomización

creciente de las esferas sociales —Estado, Iglesia, educación, medios masivos de comunicación—, como proceso cultural, la secularización, en lugar de debilitar la religión y de reemplazarla con la racionalización y la cientifización, ha promovido la revitalización de las fuerzas religiosas. En otras palabras, 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.

Como señala Hervieu-Léger, la Modernidad alimenta continuamente expectativas que no cumple (Hervieu-Léger y Champion, 1986: 224-227), afirmación especialmente válida para Colombia, donde el Estado no ha logrado garantizar los derechos elementales a sus ciudadanos. Como se indicó, 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 una opción para llenar los vacíos dejados por 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 mejor». Por lo tanto, categorías útiles para explicar la secularización europea, como «desencantamiento» o «reencantamiento» del mundo, no son útiles en el contexto colombiano.

Sin embargo, un cambio cultural estructural se asocia 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 consultada. 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 estas 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.

Aun entre los creyentes nominales, quienes 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 o pasivos, no tiene en cuenta a la Iglesia católica a la hora de orientar o regular su vida.

## **Consecuencias de la pluralización religiosa en el campo político**

Desde finales de los años ochenta 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. Por lo tanto, 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 cuanto esta 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, como proyecto laico y moderno. Más bien, buscaba abrir las puertas del poder político a las minorías religiosas, de tal modo que estas 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, por cuanto 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; ha amenazado, 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 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, en la cual 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 estas, 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, como 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, el MIRA no representa al pentecostalismo, y mucho menos a los NMR; únicamente representa la iniciativa de una organización religiosa, la IDMJI.

No obstante, como señala Bastian, el solo 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 muestran su afán de ser protagonista en los procesos de negociación con los grupos armados ilegales y 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, todo lo cual configura evidencias de que la secularización en Colombia no ha logrado confinar la religión a los límites de la esfera privada y de que los actores religiosos consideran legítimo intervenir en la esfera pública como un factor de presión política y social.



## Bibliografía

Abel, C. (1987). *Política, Iglesia y partidos en Colombia: 1886-1953*. Bogotá: FAES, Universidad Nacional de Colombia.

\_\_\_\_\_ (2004). Misiones protestantes en un Estado católico: Colombia en los años cuarenta y cincuenta. *Análisis Político*, 50, 3-19.

Adarve, M. (2004). *Memoria de una romería en los albores del olvido*. Monografía en antropología, Universidad Nacional de Colombia.

\_\_\_\_\_ (2007). La Virgen de Chiquinquirá o la mimesis sacral. En Tejeiro, Sanabria y Beltrán (Eds.), *Creer y poder hoy* (pp. 421-450). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Alcaldía Mayor de Bogotá D. C., Secretaría de Planeación Distrital (2005). *La estratificación social en Bogotá D. C. y estudios relacionados 1983-2004*. Bogotá.

Alvarado Prada, A. (2012). *Religión, imagen publicitaria e identidad corporativa. Etnografía de la identidad visual de dos megiglesias pentecostales bogotanas*. Monografía en antropología, Universidad Nacional de Colombia.

- Álvarez, J. (1944). La nueva estrategia comunista en América Latina. *Revista Javeriana*, 22, 73-81.
- Amat, Y. (2006, enero 15). Viviane Morales regresa del «infierno». Recuperado de [www.eltiempo.com](http://www.eltiempo.com).
- Anderson, A. (2004). *An Introduction to Pentecostalism: Global Charismatic Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Anderson, A. y Hollenweger, W. (Eds.) (1999). *Pentecostals After a Century: Global Perspectives on a Movement in Transition*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Anzola, O. L. (2002). *Hogar Betel Facatativa Colombia*. Tesis de maestría en sociología, Universidad Nacional de Colombia.
- Arana, I., Melo, G. et al. (1992). *Marginalidad religiosa*. Bogotá: Koinonía.
- Arango, G. M. (2005). Estado soberano del Cauca: asociaciones católicas, sociabilidades, conflictos y discursos político-religiosos, prolegómenos de la guerra de 1876. En L. J. Ortiz Mesa et al., *Ganarse el cielo defendiendo la religión: guerras civiles en Colombia, 1840-1902* (pp. 329-355). Medellín: Universidad Nacional de Colombia.
- Arango, G. M. y Arboleda, C. (2005). La Constitución de Rionegro y el Syllabus como dos símbolos de nación y dos banderas de guerra. En L. J. Ortiz Mesa et al., *Ganarse el cielo defendiendo la religión: guerras civiles en Colombia, 1840-1902* (pp. 87-155). Medellín: Universidad Nacional de Colombia.
- Arboleda, C. (2002). *Historia del pluralismo religioso en Colombia*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana. Recuperado de [www.prolades.com](http://www.prolades.com) (22 de octubre de 2009).
- \_\_\_\_\_ (2003a). *Pentecostalismo en Medellín*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana. Inédito.

- \_\_\_\_ (2003b). *Tendencias de la religión hacia el futuro*. (Conclusiones de una investigación entre los universitarios del área metropolitana de Medellín). Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana. Inédito.
- \_\_\_\_ (2005). El pluralismo religioso en Colombia. En: L. J. Ortiz Mesa et al. *Ganarse el cielo defendiendo la religión: guerras civiles en Colombia, 1840-1902* (pp. 481-489). Medellín: Universidad Nacional de Colombia.
- \_\_\_\_ (2006). *Guerra y religión en Colombia*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana.
- Archila, M. (1989). La clase obrera colombiana (1886-1930). En A. Tirado Mejía (Dir.), *Nueva historia de Colombia* (vol. III, pp. 219-244). Bogotá: Planeta.
- Arias, R. (2002). *Catholicisme intégral et laïcité en Colombie 1850-2000*. Tesis de doctorado en historia, Université Aix-Marseille I.
- \_\_\_\_ (2009). La Iglesia católica colombiana durante el siglo xx. *Istor*, 37, 48-80.
- Arias, R. y González, F. (2006). Búsqueda de la paz y defensa del orden cristiano: el episcopado ante los grandes debates de Colombia (1998-2005). En F. Leal Buitrago (Ed.), *En la encrucijada: Colombia en el siglo XXI*. Bogotá: Norma.
- Bartel, J. L. (2000). *The Shape of Synergy: a History of the Assemblies of God of Colombia*. Tesis de doctorado en estudios interculturales, Fuller Theological Seminary.
- Bastian, J.-P. (1989). *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México 1872-1911*. México: Colegio de México y Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_ (1990). *Historia del protestantismo en América Latina*. México: Cupsa.

- \_\_\_\_ (1994a). *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías activas en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_ (1994b). *Le protestantisme en Amérique latine. Un approche socio-historique*. París: Labor et Fides.
- \_\_\_\_ (1996). Violencia, etnicidad y religión entre los mayas del estado de Chiapas en México. *Estudios mexicanos*, 12(2), 301-314.
- \_\_\_\_ (1997a). *La mutación religiosa en América Latina: para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_ (1997b). La dérégulation religieuse de l'Amérique latine. *Problèmes d'Amérique latine*, 24, 3-16.
- \_\_\_\_ (Dir.) (2001a). *La modernité religieuse en perspective comparée: Europe latine, Amérique latine*. París: Karthala.
- \_\_\_\_ (2001b). De l'autorité prophétique chez les dirigeants pentecôtistes. *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 81(2), 129-256.
- \_\_\_\_ (2001c). Pluralisation religieuse, pouvoir politique et société en Amérique latine. *Pouvoirs*, 3(98), 135-146.
- \_\_\_\_ (2004). Protestantismo y comportamiento económico en América Latina. La tesis weberiana puesta a prueba en Costa Rica. *Revista Colombiana de Sociología*, 22, 69-84.
- \_\_\_\_ (2005). Pentecostalismos latinoamericanos: lógicas de mercado y transnacionalización religiosa. En A. M. Bidegain y J. D. Demera (Comps.). *Globalización y diversidad religiosa* (pp. 323-341). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- \_\_\_\_ (2006). La nouvelle économie religieuse de l'Amérique latine. *Social Compass*, 53(1), 65-80.

- \_\_\_\_ (2007a). Quand la pluralité religieuse change la donne politique en Amérique latine. *Esprit*, 333, 178-195.
- \_\_\_\_ (2007b). Las dinámicas contemporáneas del campo religioso en América Latina. En P. Moreno (Comp.), *Protestantismo y vida cotidiana en América Latina. Un estudio desde la cotidianidad de los sujetos* (pp. 9-23). Cali: Cehila.
- \_\_\_\_ (Ed.) (2007c). *Pluralisation religieuse et logique de marché*. Berna: Peter Lang.
- \_\_\_\_ (Dir.) (2007d). *Religions, valeurs et développement dans les Amériques*. Paris: L'Harmattan.
- \_\_\_\_ (2008a). La pluralisation religieuse de l'Amérique latine et ses conséquences pour l'Eglise catholique. En G. Couffignal (Dir.), *Amérique Latine mondialisation: le politique, l'économique, le religieux* (pp. 23-26). Paris: Iheal.
- \_\_\_\_ (2008b). Les réponses de l'Eglise catholique à l'expansion du protestantisme en Amérique latine. *L'Ordinaire Latino-américain*, 210, 81-95.
- Baubérot, J. (2007). *Les laïcités dans le monde*. Paris: Presses Universitaires de France.
- \_\_\_\_ (2009). Pour une sociologie interculturelle et historique de la laïcité. *Archives de sciences sociales des religions*, 146, 183-199.
- Bebbington, D. (1989). *Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730 to the 1980*. Londres: Unwin Hyman.
- Becker, G. (1990). *The Economic Approach to Human Behavior*. Chicago: The University of Chicago Press.



- Becker, H. (1957). Current Sacred-Secular Theory and its Development. En H. Becker y A. Boskoff (Ed.), *Modern Sociological Theory in Continuity and Change* (pp. 133-185). Nueva York: Dryden Press.
- Bejarano, J. A. (1987). El despegue cafetero (1900-1928). En J. A. Ocampo (Comp.), *Historia económica de Colombia* (pp. 173-207). Bogotá: Fedesarrollo y Siglo XXI.
- Bellah, R. (1970). *Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditional World*. Nueva York: Harper & Row.
- Bellah, R. y Hammond, P. (Comps.) (1980). *Varieties of Civil Religion*. Nueva York: Harper & Row.
- Beltrán, W. M. (2002). Del dogmatismo católico al dogmatismo de izquierda. *Revista Colombiana de Sociología*, 7(2), 155-178.
- \_\_\_\_\_ (2006). *De microempresas religiosas a multinacionales de la fe: la diversificación del cristianismo en Bogotá*. Bogotá: Bonaventuriana.
- \_\_\_\_\_ (2008). Actitudes y valoraciones de estudiantes y profesores alrededor de la clase de religión en los colegios de Bogotá. En A. Magendzo, (Coor.), *Hacia una educación religiosa pluralista. Estudio diagnóstico de la educación religiosa en Chile y Colombia* (pp. 133-177). Santiago de Chile: ICER, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Gráfica LOM.
- \_\_\_\_\_ (2009a). Diversidad y cambio religioso entre los jóvenes bogotanos. En I. Corpas, H. Figueroa, y A. González (Eds.), *Diversidad y dinámicas del cristianismo en América Latina. Memorias del II Congreso Internacional* (vol. 2, pp. 27-46). Bogotá: Bonaventuriana.
- \_\_\_\_\_ (2009b). Secularización: ¿teoría o paradigma? *Revista Colombiana de Sociología*, 32, 61-81.
- \_\_\_\_\_ (2009c). Tendencias cuantitativas del proceso de pluralización religiosa en Bogotá. *Revista Colombiana de Sociología*, 32(2), 157-184.

- \_\_\_\_ (2010a). Hipótesis socio-históricas sobre el ascenso del movimiento pentecostal en Colombia. En C. Tejeiro (Ed.), *El pentecostalismo en Colombia. Prácticas religiosas, liderazgo y participación política* (pp. 55-72). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- \_\_\_\_ (2010b). La expansión pentecostal en Colombia. Una revisión del estado del arte. En C. Tejeiro (Ed.), *El pentecostalismo en Colombia. Prácticas religiosas, liderazgo y participación política* (pp. 73-76). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- \_\_\_\_ (2010c). La teoría del mercado en el estudio de la pluralización religiosa. *Revista Colombiana de Sociología*, 33(2), 41-62.
- \_\_\_\_ (2010d). Sociogénesis de la participación pentecostal en el campo político electoral colombiano. *Ciudad paz-ando*. 3(2), 39-49.
- \_\_\_\_ (2011). Impacto social de la expansión de los nuevos movimientos religiosos entre los indígenas colombianos. *Revista Colombiana de Sociología*, 34(2), 35-54.
- \_\_\_\_ (2012). Descripción cuantitativa de la pluralización religiosa en Colombia. *Universitas Humanística*, 73, 201-237.
- Berger, P. (1967). *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Nueva York: Doubleday.
- \_\_\_\_ (1971). *El dosel sagrado: elementos para una sociología de la religión*. Buenos Aires: Amorrortu.
- \_\_\_\_ (1975). *Rumor de ángeles*. Barcelona: Herder.
- \_\_\_\_ (Ed.) (1999). *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Washington: Ethics and Public Policy Center y Eerdmans Publishing.

- \_\_\_\_ (2006). Religion in a Globalizing World. En *Faith Angle Conference on Religion, Politics and Public Life Key*. West Florida. Recuperado de <http://pewforum.org> (28 de marzo de 2009).
- Berger, P. y Gil Aristu, J. L. (Eds.) (1999). *Los límites de la cohesión social: conflicto y mediación en las sociedades pluralistas*. Barcelona: Galaxia Gutemberg.
- Berger, P. y Luckmann, T. (1968). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Berger, P. y Luckmann, T. (1997). *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. Barcelona: Paidós.
- Berger, P., Neuhaus, R. y Novak, M. (1996). *To Empower People. From State to Civil Society*. Washington D. C.: American Enterprise Institute.
- Bermúdez Pascuas, J. (2012, enero 21). Grupo de metaleros creó iglesia para adorar a Dios, a su estilo. Recuperado de [www.eltiempo.com](http://www.eltiempo.com).
- Bernal, A. y Wills, M. E. (2003). Mujeres y política: ¿en qué punto estamos?. En G. Hoskyn y M. García (Eds.), *Colombia 2002: elecciones, comportamiento electoral y democracia* (pp. 153-165). Bogotá: Uniandes, CESO, Konrad Adenauer, Registraduría Nacional del Estado Civil y Departamento Nacional de Planeación.
- Bidegain, A. M. (1985). *Iglesias, pueblo y política. Un estudio de conflictos e intereses: Colombia 1930-1955*. Bogotá: Universidad Javeriana, Facultad de Teología.
- \_\_\_\_ (Dir.) (2004). *Historia del cristianismo en Colombia, corrientes y diversidad*. Bogotá: Taurus.
- \_\_\_\_ y Demera, J. D. (Comps.) (2005). *Globalización y diversidad religiosa*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

- Bizeul, Y. (2001). Cultures jeunes et religion: Réflexions théoriques. En J.-P. Bastian (Dir.). *La modernité religieuse en perspective comparée* (pp. 141-151). París: Karthala.
- \_\_\_\_ (2007). Le champ religieux: régulation par l'Etat ou régulation par le 'marché'. En J.-P. Bastian (Ed.). *Pluralisation religieuse et logique de marché* (pp. 175-191). Berna: Peter Lang.
- Blancarte, R. (2009). Laïcité au Mexique et en Amérique Latine. *Archives de sciences sociales des religions*, 146, 14-40.
- Blanquer J.-M. y Gros, C. (Comps.) (2002). *Las dos Colombias*. Bogotá: Norma.
- Blázquez, R. (1988). *Las comunidades neocatecumenales. Discernimiento teológico*. Bilbao: Desclé de Brouwer.
- Blumhofer, E. (1991). Women in Evangelicalism and Pentecostalism. En M. A. May (Ed.). *Women and Church*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Bohórquez Casallas, L. A. (1956). *La evolución educativa en Colombia*. Bogotá: Publicaciones Cultura Colombiana.
- Bolívar, K. (2010, marzo 7). Los cristianos se quieren «tomar» el Congreso. Recuperado de [www.valorescristianos.net](http://www.valorescristianos.net).
- Bonilla, M. E. (2009, noviembre 1). Explosivo coctel. Recuperado de [www.lespectador.com](http://www.lespectador.com).
- Botero Herrera, F. (1990). *Urabá: colonización, violencia y crisis del Estado*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Bourdieu, P. (1971). Genèse et structure du champ religieux. *Revue française de sociologie*, 12, 295-334.
- \_\_\_\_ (1990). *Sociología y cultura*. México: Grijalbo.

- \_\_\_\_\_ (1991). *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.
- \_\_\_\_\_ (1999). *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- \_\_\_\_\_ (2000). *Cuestiones de sociología*. Madrid: Istmo.
- Broderick, W. (1987). *Camilo. El cura guerrillero*. Bogotá: El Labrador.
- Browning, W., Grub, K. et al. (1930). *The West Coast Republics of South America: Chile, Peru and Bolivia*. London: World Dominion Press.
- Brusco, E. (1986). *The Household Basis of Evangelical Religion and the Reformation of Machismo in Colombia*. Tesis de doctorado, University of New York.
- \_\_\_\_\_ (1993). The Reformation of Machismo: Ascetism and Masculinity Among Colombian Evangelicals. En V. Garrard-Burnett y D. Stoll (Eds.), *Rethinking Protestantism in Latin America* (pp.143-158). Philadelphia: Temple University Press.
- \_\_\_\_\_ (1995). *The Reformation of Machismo: Evangelical Conversion and Gender in Colombia*. Austin: University of Texas Press.
- \_\_\_\_\_ (1999). Past Persecution – Present Tension. En: Sigmund, P. (Ed.), *Religious Freedom and Evangelization in America Latina. The Challenge of Religious Pluralism* (pp. 235-252). Nueva York: Orbis Books.
- Bucana, J. (1995). *La Iglesia evangélica en Colombia: una historia*. Bogotá: Buena Semilla.
- Builes, M. Á. (1957). *Cartas pastorales 1940-1948*. Bogotá: Empresa Nacional de Publicaciones.
- Bundy, D. D. (2003). Macedo, Edir. En S. Burgues y E. van der Mass (Eds.), *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements* (pp. 853-854). Michigan: Zonderban.

- Burgues, S. y Van der Mass, E. (Eds.) (2003). *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. Michigan: Zonderban.
- Bushnell, D. (1966). *El régimen de Santander en la Gran Colombia*. Bogotá: Tercer Mundo.
- Butler Flora, C. (1970). *Mobilizing the Masses: The Sacred and the Secular in Colombia*. Tesis de doctorado, Cornell University.
- \_\_\_\_ (1973). Social Dislocation and Pentecostalism, a Multivariate Analysis. *Sociological Analysis*, 34(4), 296-305.
- \_\_\_\_ (1975). Pentecostal Woman in Colombia. Religious Change and the Status of Working-Class Woman. *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, 17(4), 411-425.
- \_\_\_\_ (1976). *Pentecostalism in Colombia: Baptism by Fire and Spirit*. Cranbury, NJ: Farleigh Dickinson University Press.
- \_\_\_\_ (1980). Pentecostalism and Development: the Colombian Case. En S. Glazier, *Perspectives on Pentecostalism: Case Studies from the Caribbean and Latin America* (pp. 81-93). Washington: University Press of America.
- Cabrera, G. (2007). *Las nuevas tribus y los indígenas de la Amazonía. Historia de una presencia protestante*. Bogotá: Litocamargo.
- Callahan, W. (2000). *The Catholic Church in Spain 1875-1998*. Washington D. C.: Catholic University of America Press.
- Camacho, J. (2004). Silencios elocuentes, voces emergentes: reseña bibliográfica de los estudios sobre la mujer afrocolombiana. En M. Pardo y M. C. Ramírez (Eds.), *Panorámica afrocolombiana. Estudios sociales en el Pacífico* (pp. 167-212). Bogotá: ICANH y Universidad Nacional de Colombia.

- Campiche, R., Dubach, A. et al. (1992). *Croire en Suisse(s)*. Lausanne: L'Age d'homme.
- \_\_\_\_\_ (2004). *Les deux visages de la religion. Fascination et désenchantement*. París: Labor et Fides.
- \_\_\_\_\_ (2007). *La régulation plurielle du religieux en modernité tardive*. En J.-P. Bastian (Ed.). *Pluralisation religieuse et logique de marché* (pp. 193-201). Berna: Peter Lang.
- Carnicelli, A. (1975). *Historia de la masonería colombiana, 1833-1940*. Bogotá: Talleres de la Cooperativa Nacional de Artes Gráficas.
- Carrasquilla, R. M. (1899). *Ensayo sobre la doctrina liberal*. Madrid: Imprenta Teresiana.
- Castaño Barón, W. (2011). *Bitácora de una investigación. Mapa religioso de la ciudad de Cali* (boletines 1 al 5). Cali: Fundación Universitaria Seminario Teológico Bautista. Inédito.
- Cartaxo, F. (1980). *Religião e classes populares*. Petrópolis: Vocês.
- Castellanos, C. (1998). *Sueña y ganarás el mundo*. Bogotá: Vilit.
- \_\_\_\_\_ (2003). *Encuentro*. Bogotá: G12 Editores.
- Castellanos, D. (2009). *Islam en Colombia*. Informe para el Observatorio del Fenómeno Religioso, Facultad de Ciencias Humanas. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Inédito.
- Castells, M. (1974). *La cuestión urbana*. México: Siglo XXI.
- Castiblanco, L. y Gómez, L. (2008). *La clase de religión en Bogotá: un acercamiento cualitativo a las prácticas y dinámicas de la clase*. Monografía en sociología, Universidad Nacional de Colombia.

- Castillo, S. (2009). Una aproximación a la acción social de las iglesias protestantes en la ciudad de Bogotá. En P. Moreno (Dir.), *La acción social de las iglesias evangélicas en Colombia* (pp. 115-160). Bogotá: Cedecol.
- Cepeda van Houten, Á. (2007a). Pentecostales, reforma política y elecciones: análisis comparativo de las elecciones 2002-2006. En A. González (Comp.), *Diversidad y dinámicas del cristianismo en América Latina* (pp. 199-224). Bogotá: Bonaventuriana.
- \_\_\_\_ (2007b). *Clientelismo y fe: dinámicas políticas del pentecostalismo en Colombia*. Bogotá: Bonaventuriana.
- Cervantes, B. (2008). *Violence et pentecôtisme en Colombie*. Monografía de master 2 d'anthropologie recherche. Université Lumière Lyon II.
- Champion, F. (1990). La nébuleuse mystique-ésotérique. En F. Champion y D. Hervieu-Léger (Dir.). *De l'émotion en religion: nouveaux et traditions* (pp. 17-69). París: Centurion.
- \_\_\_\_ (1993). Entre laïcisation et sécularisation. Des rapports Église-État dans la Europe communautaire. *Le Débat*, 77, pp. 46-72.
- Champion, F. y Hervieu-Léger, D. (Dir.) (1990). *De l'émotion en religion: nouveaux et traditions*. París: Centurion.
- Chaunu, P. (1965). Pour une sociologie du protestantisme latino-américain. *Cahiers de sociologie économique*, 12, pp. 5-18.
- \_\_\_\_ (1975). *Le temps des réformes: histoire religieuse et système de civilisation, la crise et la chrétienté, l'éclatement (1250-1550)*. París: Fayard.
- Cifuentes, M. T. y Florián, A. (2004). El catolicismo social: entre el integralismo y la teología de la liberación. En A. M. Bidegain (Dir.), *Historia del cristianismo en Colombia, corrientes y diversidad* (pp. 321-372). Bogotá: Taurus.



- Cifuentes, M. T. y Figueroa, H. (2004). Corrientes del catolicismo frente a la guerra y la paz en el siglo xx. En A. M. Bidegain (Dir.), *Historia del cristianismo en Colombia, corrientes y diversidad* (pp. 373-419). Bogotá: Taurus.
- CICR (2009). *Informe Colombia 2008*. Recuperado de [www.acnur.org](http://www.acnur.org) (4 de marzo de 2010).
- Clark, A. (1946). *Tentative History of the Colombia Mission of the Presbyterian Church in the USA, with some account of the other missions working in Colombia*. UPL. Inédito.
- Clawson, D. (1984). Religious Allegiance and Development in Rural Latin America. *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, 26, 499-524.
- Codhes. (2009). *Boletín informativo de la Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento*, 75. Recuperado de [www.internal-displacement.org](http://www.internal-displacement.org) (22 de octubre de 2009).
- Colmenares, G. (1997). *Partidos políticos y clases sociales*. Bogotá: Universidad del Valle, Banco de la República, Colciencias y Tercer Mundo.
- Confederación Evangélica de Colombia (1979). *El pueblo evangélico de Colombia*. Bogotá: Nuevo Mundo.
- Conferencia Episcopal de Colombia (2005). *El ser y quehacer del movimiento ecuménico hoy en Colombia*. Bogotá: Bonaventuriana.
- Compagnon, O. (2000). L'Amérique latine. En J. M. Mayeur et al. *Histoire du christianisme: des origines à nos jours* (vol. 13, pp. 509-577). París: Desclée.
- \_\_\_\_\_. (2008). La crise du catholicisme latino-américain. *L'Ordinaire Latino-Américain*, 210, 9-25.
- Corten, A. (1995). *Le pentecôtisme au Brésil. Emotion du pauvre et romantisme théologique*. París: Karthala.

- \_\_\_\_ (1997). Pentecôtisme et politique en Amérique latine. *Problèmes d'Amérique latine*, 24, 17-31.
- Corten, A. y Mary, A. (Eds.) (2000). *Imaginaires politiques et pentecôtisme. Afrique / Amérique Latine*. París: Karthala.
- Cortés, J. D. (1988). *Curas y políticos. Mentalidad religiosa e intransigencia en la diócesis de Tunja*. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- \_\_\_\_ (1996). Balance bibliográfico sobre la historia de la Iglesia católica en Colombia, 1945-1995. *Historia crítica*, 12, 17-28.
- \_\_\_\_ (2008). Raíces históricas de la libertad religiosa en Colombia. Una deuda con el ideario liberal. En: ALER. *Memorias XII Congreso de Religión y Etnicidad: cambio cultural, conflictos y transformaciones religiosas*. Bogotá: ALER y Universidad del Rosario (publicación en cd-rom).
- Coser, L. (1978). *Las instituciones voraces*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cox, H. (1995). *Fire from Heaven. The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-First Century*. Cambridge: Current Publisher y Perseus Publishing.
- Crivelli, C. (1931). *Los protestantes y la América Latina*. Isola del Liri, Italia: Sociedad Tipografía A. Macioce & Pisan.
- Cuervo, I. N. (2007). *Participación política femenina en el Movimiento Unión Cristiana y el Partido Nacional Cristiano Colombia 1991-2005*. Monografía en sociología, Universidad Nacional de Colombia.
- \_\_\_\_ (2010). Trayectorias y agendas de mujeres pentecostales en la política. Los casos del Movimiento Unión Cristiana y del Partido Nacional Cristiano Colombia (1991-2005). En: C. Tejeiro (Ed.), *El pentecostalismo en Colombia. Prácticas religiosas, liderazgo y participación política* (pp. 229-259). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

- Dailey, S. (1971). *United States Reactions to the Persecutions of Protestants in Colombia during the 1950s*. Tesis, Saint Louis University.
- Damboriena, P. (1962, 1963). *El protestantismo en América Latina*. Bogotá: Feres, 2 vols.
- Davie, G. (1996). *La religion des Britanniques. De 1945 à nous jours*. Ginebra: Labor et Fides.
- Decreto 354 de 1998, Ministerio del Interior (1998). 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* 43.245, 25 de febrero de 1998.
- Demera, J. D. (2007). Ciudad, migración y religión. Etnografía de los recursos identitarios y de la religiosidad del desplazado en Altos de Cazucá. *Theologica Xaveriana*, 57(162), 303-320.
- \_\_\_\_\_ (2008). Trayectorias del protestantismo y redefiniciones étnicas entre los indígenas guambianos –Colombia–. *Revista de Ciencias Sociales Universidad Arturo Prat*, 20, 107-128.
- \_\_\_\_\_ (2009). Nuevas ofertas, nuevas búsquedas. Los caminos de la etnicidad y las transformaciones de la religiosidad guambiana. *Estudios Sociales*, 4, 37-66.
- Demera, J. D. y Rodríguez, P. (2006). ‘Dios es Amor’ en guambiano o la forma de crear una nueva religión: la circulación de las prácticas rituales y las pertenencias étnicas. *Antípoda*, 2, 253-274.
- De la Torre, R. (2000). Una iglesia mexicana con proyección internacional: La Luz del Mundo. En E. Masferrer (Comp.). *Sectas o iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos* (pp. 261-281). Bogotá: Plaza y Valdez.
- De Roux, F. (1987). El precio de la paz en el vacío ético y social. *Revista Universidad de Antioquia*, 210, 4-21.

- De Roux, R. (1981). La Iglesia colombiana en el periodo 1930-1962. En *Historia general de la Iglesia en América Latina* (vol. VII, pp. 517 y ss.). Salamanca: Cehila y Ediciones Salamanca.
- \_\_\_\_ (1983). *Una iglesia en estado de alerta: funciones sociales y funcionamiento del catolicismo colombiano: 1930-1980*. Bogotá: Servicio Colombiano de Comunicación Social.
- \_\_\_\_ (1995). La iglesia en Colombia y en Venezuela. En E. Dussel (Ed.), *Resistencia y esperanza. Historia del pueblo cristiano en América Latina y el Caribe* (pp. 399-412). San José de Costa Rica: Cehila y DEI.
- \_\_\_\_ (2001). Les étapes de la laïcisation en Colombie. En J.-P. Bastian (Dir.), *La modernité religieuse en perspective comparée* (pp. 95-106). Paris: Karthala.
- Díaz Díaz, F. (1989). Estado, Iglesia y desamortización. En Á. Tirado Mejía (Dir.), *Nueva historia de Colombia* (vol. 2, pp. 197-222). Bogotá: Planeta.
- Diez-Hurtado, A. (1994). *Fiestas y cofradías. Asociaciones religiosas e integración en la historia de la comunidad de Sechura (siglos XVI-XX)*. Piura: Cipca.
- Dirección General de Estadística (1924). *Censo de población 1918*. Bogotá: Imprenta Nacional.
- Dix, R. H. (1967). *Colombia. The Political Dimensions of Change*. New Haven: Yale University Press.
- Dobbelaere, K. (1981). Secularization: A Multi-Dimensional Concept. *Current Sociology*, 29(2), 3-153.
- Documento del Vaticano sobre las sectas y los nuevos movimientos religiosos (1986). *Cristianismo y Sociedad*, 88, 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 (1987). *Cristianismo y Sociedad*, 93, 107-113.
- Droogers, A. (1987). A religiosidade mínima brasileira. *Religião e Sociedade*, 14(2), 62-87.
- Dureau, F. y Flórez, C. E. (2002). Dinámicas demográficas en Colombia: de lo nacional a lo local. En J.-M. Blanquer y C. Gros (Comps.), *Las dos colombias* (pp. 181-215). Bogotá: Norma.
- Durkheim, É. (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa: el sistema totémico en Australia*. Madrid: Akal.
- Dussel, E. (Ed.) (1995). *Resistencia y esperanza. Historia del pueblo cristiano en América Latina y el Caribe*. San José de Costa Rica: Cehila y DEL.
- Duzán, M. J. (2011, junio 4). «La ley va a necesitar de una gran decisión del presidente»: entrevista a Francisco de Roux, provincial de la Compañía de Jesús en Colombia. Recuperado de [www.semana.com](http://www.semana.com).
- Echavarría, O. (2005). 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 A. M. Bidegain y J. D. Demera (Comps.), *Globalización y diversidad religiosa* (pp. 217-246). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Escobar, S. (1987). *La fe evangélica y las teologías de la liberación*. El Paso: Centro Bautista de Publicaciones.
- Estupiñán, E. (1997). *La clase de religión*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Evaul, P. (1963). *Alexander M. Allan: Presbyterian Missionary to Colombia 1910-1946*. Tesis de maestría, Louisville Presbyterian Theological Seminary.

- Fajardo, J. y Ramírez, Y. (2008). *La práctica de yoga en Bogotá: el caso de la Gran Fraternidad Universal*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Inédito.
- Fath, S. (2006a). *Les protestants*. París: Le Cavalier Bleu.
- \_\_\_\_ (2006b). Baptisme. En P. Gisel (Dir.), *Encyclopédie du protestantisme* (pp. 92-93). París: Quadrige, PUF, Labor y Fides.
- \_\_\_\_ (2008). *Dieu XXL. La révolution des megachurches*. París: Autrement.
- Faust, F. (2001). Cauca indígena. En G. Barona Becerra y C. Gnecco Valencia (Eds.), *Territorios posibles. Historia, geografía y cultura del Cauca*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Fenn, R. (1970). The Process of Secularization: A Post-Parsonian View. *Journal of the Scientific Study of Religion*, 9(2), 117-136.
- \_\_\_\_ (1978). *Toward a Theory of Secularization*. Storrs, CO: Society for the Scientific Study of Religion.
- Ferro, G. (2004). *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.
- Figuroa, H. (2005). Cambio de enemigo: de liberales a comunistas. Religión y política en Colombia, años cuarenta. En A. M. Bidegain y J. D. Demera (Comps.). *Globalización y diversidad religiosa* (pp. 167-195). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Figuroa, H. y Tuta, C. (2005). El Estado corporativo colombiano: una propuesta de derechas. 1930-1953. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 32, 99-148.
- Finke, R. y Stark, R. (1988). Religious Economies and Sacred Canopies: Religious Mobilization in American Cities. *American Sociological Review*, 53(1), 41-49.

- Fortuny, P. y Mola, L. (1998). Lo religioso, núcleo de la identidad de los conversos. En E. Masferrer (Comp.), *Sectas o iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos* (pp. 123-154). México: Plaza y Valdez.
- Freston, P. (1993). *Protestantes e política no Brasil: da constituinte ao Impeachment*, tesis de doctorado en ciencias sociales, Campinas S. P. Unicamp.
- \_\_\_\_ (1994). Popular Protestants in Brazilian Politics: A Novel Turn in Sect-State Relations. *Social Compass*, 41(4), 537-570.
- \_\_\_\_ (2001). The Transnationalisation of Brazilian Pentecostalism: The Universal Church of the Kingdom of God. En A. Corten y R. Marshall-Fratani (Eds.), *Between Babel and Pentecost: Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America* (pp. 196-215). Bloomington: Indiana University Press.
- \_\_\_\_ (Ed.) (2008). *Evangelical Christianity and Democracy in Latin America*. Nueva York: FIU Library Oxford University Press.
- Gafaro, M. y Stuky, P. (2006). *Construyendo la paz: aprendizaje desde la base. El conflicto colombiano y las iglesias santuarios de paz*. Bogotá: Justapaz y Lutheran World Relief.
- Galinier, J. y Molinié, A. (2006). *Les néo-indiens. Une religion du III<sup>e</sup> millénaire*. París: Odile Jacob.
- García Canclini, N. (1989). *Culturas híbridas*. México: Grijalbo.
- García Gavidia, N. y Valbuena Chirinos, C. A. (2008). La cultura wayúu entre el salvacionismo y la epifanía pentecostal. En: ALER, *Memorias XII Congreso de Religión y Etnicidad: cambio cultural, conflictos y transformaciones religiosas*. Bogotá: ALER y Universidad del Rosario (publicación en cd-rom).
- Garma Navarro, C. (1984). Liderazgo protestante en una lucha campesina en México. *América Indígena*, 44, 127-141.

- Gauchet, M. (1999). *The Disenchantment of the World*. New Jersey: Princeton University Press.
- Gerlach, L. y Hine, V. (1968). Five Factors Crucial of the Growth and Spread of a Modern Religious Movement. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 7, 23-41.
- Gisel, P. (Dir.) (2006). *Encyclopédie du protestantisme*. París: Quadrige, PUF, Labor y Fides.
- Geertz, C. (2001). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Goff, J. (1966). *The Persecution of Protestant Christians in Colombia 1948 to 1958: With an Investigation of its Background and Causes*. Michigan: University Microfilms International Inc. Am. Arbor.
- Gómez, E. (1985). *Los dos reinos*. Bogotá: Centro Misionero Bethesda.
- González, F. (1981). 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, pp. 351-399). Salamanca: Cehila y Ediciones Salamanca.
- \_\_\_\_ (1991). La Iglesia jerárquica: el actor ausente. En: F. Leal y L. Zamosc (Eds.). *Al filo del caos. Crisis política en la Colombia de los años 80*. Bogotá: Iepri y Tercer Mundo.
- \_\_\_\_ (1995). La Iglesia católica en la coyuntura de los noventa: ¿defensa o búsqueda de la paz? En: F. Leal (Comp.). *En busca de la estabilidad perdida*. Bogotá: Tercer Mundo, Iepri y Colciencias.
- \_\_\_\_ (1997). *Poderes enfrentados. Iglesia y Estado en Colombia*. Bogotá: Cinep.
- Goulet, J. G. (1981). *El Universo social y religioso guajiro*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.
- Gramsci, A. (1972). *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*. Buenos Aires: Nueva Visión.



- Greeley, A., Rossi, P. y Foresman, S. (1972). *The Denominational Society: A Sociological Approach to Religion in America*. Londres: Glenview.
- Greenhouse, C. (2005). La séparation de l'Eglise et l'Etat aux Etats-Unis: traduire o trahir?. En E. Zoller (Dir.), *La conception américaine de la laïcité* (pp. 201-210). París: Dalloz.
- Groot, J. M. (1870). *Historia eclesiástica y civil de Nueva Granada*. Bogotá: Imprenta y Estereotipado de Medardo Rivas, 3 vols.
- Gros, C. (2000). *Políticas de la etnicidad: identidad, Estado y modernidad*. Bogotá: ICANH.
- Gruzinski, S. (1988). *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVIème XVIIIème siècles*. París: Gallimard.
- Guerra Gómez, M. (1999). *Diccionario enciclopédico de las sectas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Guevara, C. E. (2009). La acción social en el Magdalena Medio santandereano y en el Urabá chocono-antioqueño. En P. Moreno (Dir.), *La acción social de las iglesias evangélicas en Colombia* (pp. 283-358). Bogotá: Cedecol.
- Guevara, I. (2006). *Paria solitario. De niño de la calle a apóstol de Jesús*. Bogotá: Buena Semilla.
- Guizzardi, G. (1989). Religion in the Television Era. *Social Compass*, 36(3), 337-353.
- Gutiérrez, E. (1991). El radicalismo (1860-1878). En *Gran enciclopedia de Colombia* (vol. 2, pp. 389-420). Bogotá: Círculo de Lectores.
- Gutiérrez Girardot, R. (1986). Universidad y Sociedad. *Argumentos*, 14-17, 64-65.

- Gutiérrez, T. (Comp.) (1986). *Protestantismo y cultura en América Latina. Aportes y proyecciones*. Quito: CLAI y Cehila.
- Guttmann, M. (2000). *Ser hombre de verdad en la ciudad de México*. México: Colegio de México.
- Guzmán, G. (2009, junio 26). En la recta final. Recuperado de [www.valorescristianos.net](http://www.valorescristianos.net).
- Guzmán, G., Fals Borda, O. y Umaña Luna, E. (1988). *La violencia en Colombia*. Bogotá: Círculo de Lectores, 2 vols.
- Hackett, D. (Ed.) (1995). *Religion and American Culture*. Nueva York: Routledge.
- Hadden, J. (1987). Toward Desacralizing Secularization Theory. *Social Forces*, 65(3), 587-611.
- \_\_\_\_ (1990). Precursors to the globalization of American Televangelism. *Social Compass*, 37(1), 161-167.
- Hadden, J. y Anson, S. (1987). Televangelism in America. *Social Compass*, 34(1), 61- 75.
- Haddox, B. (1965). *Sociedad y religión en Colombia*. Bogotá: Tercer Mundo y Departamento de Sociología, Universidad Nacional de Colombia.
- Hamblin, D. (2003). *A Social History of Protestantism in Colombia: 1930-2000*. Provo, Utah: Brigham Young University.
- Hanegraaff, W. (2000). New Age Religion and Secularization. *Religions in the Disenchanted World*, 47(3), 288-312.
- Hartlyn, J. (1993). *La política del régimen de coalición. La experiencia del Frente Nacional en Colombia*. Bogotá: Tercer Mundo, Ediciones Uniandes y CEL.
- Helg, A. (1984). *Civiliser le peuple et former les élites*. París: Éditions L'Hamarttan.

- Helmsdorf, D. (1996). Participación política evangélica en Colombia (1990-1994). *Historia Crítica*, 12, 79-84.
- Henderson, J. (1985). *Las ideas de Laureano Gómez*. Bogotá: Tercer Mundo.
- Herberg, W. (1955). *Protestant-Catholic-Jew: An Essay in American Religious Sociology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hernández, D. y Forero, E. (2005). *Una historia que no termina, comienzo y primeros años de la Iglesia Pentecostal Unida de Colombia*. Medellín: Buena Semilla.
- Herrero, J. (1988). *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*. Madrid: Alianza.
- Hervieu-Léger, D. (1987). Faut-il définir la religion?. *Archives de sciences sociales des religions*, 63(1), 11-30.
- \_\_\_\_\_ (1989). Tradition, Innovation and Modernity: Research Notes. *Social Compass*, 36(1), 71-81.
- \_\_\_\_\_ (1993). *La religion pour mémoire*. París: CERF.
- \_\_\_\_\_ (1999). *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*. París: Flammarion.
- \_\_\_\_\_ (2001). *La religion en miettes ou la question des sectes*. París: Calmann-Lévy.
- Hervieu-Léger, D. y Champion, F. (1986). *Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*. París: CERF.
- Higuera Bonfil, A. (2011). Discurso hegemónico y normatividades: el matrimonio y la familia entre los testigos de Jehová. En O. Odgers Ortiz (Coor.), *Pluralización religiosa de América Latina* (pp. 303-325). México: El Colegio de la Frontera del Norte y Ciesas.
- Holland, C. (2007). *Hacia un sistema de clasificación de grupos religiosos en América Latina, con un enfoque especial sobre el movimiento protestante*. San

- Pedro, Costa Rica: Prolades. Recuperado de [www.prolades.com](http://www.prolades.com) (3 de enero de 2010).
- Hollenweger, W. (1999). The Black Roots of Pentecostalism. En A. Anderson y W. Hollenweger (Eds.), *Pentecostals after a century: Global Perspectives on a Movement in Transition* (pp. 36-43). Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Hong, I. S. (2001). *¿Una iglesia posmoderna? En busca de un modelo de iglesia y misión en la era posmoderna*. Buenos Aires: Kairos.
- Horgan, T. (1977). *El arzobispo José Manuel Mosquera. Reformista y pragmático*. Bogotá: Kelly.
- Houtart, F. (1998). *Sociología de la religión*. México: Plaza y Valdez.
- \_\_\_\_ (2001). *Mercado y religión*. San José: DEI.
- Huaco Palomino, M. A. (2009). Le Pérou: de L'État laïque ou pluriconfessionnel?. *Archives de sciences sociales des religions*, 146, 99-118.
- Huntington, S. (1997). *El choque de las civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona: Paidós.
- Hvalkof, S. y Aaby, P. (1981). *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.
- Iannaccone, L. (1991). The Consequences of Religious Markets Structure. Adam Smith and the Economics of Religion. *Rationality and Society*, 3(2), 156-177.
- \_\_\_\_ (1992). Religious Markets and the Economics of Religion. *Social Compass*, 39(1), 123-131.

\_\_\_\_ (1994). Why Strict Churches are Strong. *American Journal of Sociology*, 99(5), 1180-1211.

Iwamura, J. y Spikard, P. (2003). *Revealing the Sacred in Asian and Pacific American*. Nueva York: Routledge.

Jaramillo, J. E. (1997). *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*. Bogotá: Planeta.

Jaramillo, R. (1998a). *Colombia, la modernidad postergada*. Bogotá: Argumentos.

\_\_\_\_ (1998b). *Cátedra de Colombia. Moralidad y modernidad en Colombia*. Bogotá: ESAP.

Journet, N. (1995). *La paix des jardins. Structures sociales des indiens Curripaco du haut Rio Negro, Colombie*. París: Institut d'ethnologie.

Keppel, G. (1995). *La revancha de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*. Madrid: Anaya & Mario Muchnik.

\_\_\_\_ (Dir.) (1995). *Las políticas de Dios*. Madrid: Anaya y Mario Muchnik.

Kinsley, D. y Casis, A. (1957). Urbanization in Latin America. En P. Hatt y A. Reiss (Eds.), *Cities and Societies: The Revised Reader in Urban Sociology* (pp. 141-156). Nueva York: The Free Press.

Klaiber, J. (1992). *El cambio religioso en América Latina*. Lima: RTL.

Kotler, P. (1975). *Marketing for Nonprofit Organizations*. Englewood Cliffs: Prentice Hall.

*La cuestion de las religiones acatólicas en Colombia* (1956). Publicaciones del Ministerio de Gobierno. Bogotá: Empresa Nacional de Publicaciones.

Lalive D'Epinay, C. (1968). *El refugio de las masas, un estudio del movimiento pentecostal en Chile*. Santiago de Chile: Editorial del Pacífico.

\_\_\_\_ (1975). *Religion dynamique sociale et dépendance, les mouvements protestants en Argentine et au Chili*. París: Mouton.

León Pineda, J. (2009, febrero 8). Gospel en rock. Recuperado de [www.eltiempo.com](http://www.eltiempo.com).

Levine, D. (2008). Evangelicals and Democracy. The Experience of Latin America in Context. En P. Freston, *Evangelical Christianity and Democracy in Latin America* (pp. 207-224). Nueva York: FIU Library Oxford University Press.

Levine, D. (1981). Rationality and Freedom, Inveterate Multivocals. En *The Flight From Ambiguity: Essays in Social and Cultural Theory* (pp. 142-178). Chicago: University of Chicago Press.

Le Bot, Y. (1994). *Violence de la modernité en Amérique latine: indianité, société et pouvoir*. París: Karthala.

Lewis, I. (1977). *Êxtase religioso: um estudo antropológico da possessão por espírito e do xamanismo*. São Paulo: Perspectiva.

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, No. 41369, 26 de mayo de 1994. Recuperado de <http://camara.ccb.org.co> (4 de abril de 2011).

Libreros, A. (1969). *Conflicts Politiques et lutttes religieuses en Colombie dans la décennie 1948-1958*. Tesis, Université de Paris.

Lindholm, C. (1990). *Carisma: análisis del fenómeno carismático y su relación con la conducta humana y los cambios sociales*. Barcelona: Gedisa.

Loaiza Cano, G. (2006). *Sociabilité et définition de l'État-nation en Colombie, 1845-1886, de la révolution libérale à la république catholique*. Tesis de doctorado en sociología, Université Paris III, Sorbonne Nouvelle, Iheal.

Loaiza, J. (1935). *La cuestión religiosa*. Manizales: Arturo Zapata.

- López Amaya, J. D. (2011). *Revival en la República liberal. Historia de las creencias y prácticas de las misiones protestantes-pentecostales en el contexto nacional 1930-1946*. Tesis de maestría en historia, Universidad Nacional de Colombia.
- López de la Roche, F. (1988). Modernidad y cultura de la intolerancia. Análisis, conflicto social y violencia en Colombia. *Documentos ocasionales Cinep*, 50.
- Lozano, B. R. (2009). Una aproximación a la acción social de las iglesias protestantes en la ciudad de Cali y el Norte del Cauca. En P. Moreno (Dir.), *La acción social de las iglesias evangélicas en Colombia* (pp. 161-215). Bogotá: Cedecol.
- Lozano, F. (2005). *Exclusiones, conflictos y búsquedas en el Magdalena Medio*. Bogotá. Inédito.
- \_\_\_\_ (2009). Caracterización del proceso investigativo. En: P. Moreno, Pablo (Dir.), *La acción social de las iglesias evangélicas en Colombia* (pp. 41-50). Bogotá: Cedecol.
- Lozano, L. (1949). *Intervención del clero en la actividad política del Estado*. Tesis, Universidad Nacional de Colombia.
- Lucas, P. y Robbins, T. (Eds.) (2004). *New Religious Movements in the Twenty First Century*. Nueva York: Routledge.
- Lucena Salmoral, M. (1970-1971). Notas sobre la magia de los Guahibo. *Revista Colombiana de Antropología*, 15, 129-169.
- Lukcman, T. (1967). *The Invisible Religion, The Problem of Religion in Modern Society*. Nueva York: MacMillan.
- \_\_\_\_ (1977). Theories of Religion and Social Change. *The Annual Review of the Social Sciences of Religion*, 1, 1-28.

- Magendzo, A. (Coor.) (2008). *Hacia una educación religiosa pluralista. Estudio diagnóstico de la educación religiosa en Chile y Colombia*. Santiago de Chile: ICER, Universidad Academia de Humanismo Cristiano y Gráfica LOM.
- Mallimaci, F., Cucchetti, H. y Donatello, L. (2011). Catholicisme et nationalisme: le politico-religieux et la 'matrice commune' en Argentine. *Problèmes d'Amérique latine*, 80, 29-47.
- Malinowski, B. (1985). *Magia, ciencia y religión*. Bogotá: Planeta.
- Mariz, C. (1994). *Coping With Poverty. Pentecostals and Christian Base Communities in Brazil*. Philadelphia: Temple University Press.
- Marroquín, L. (1898). *Las cosas en su punto: ojeada sobre la situación de la Iglesia en Colombia*. Bogotá: Imprenta Nacional.
- Martin, D. (1969). *The Religious and the Secular: Studies in Secularization*. London: Routledge y Kegan Paul.
- \_\_\_\_ (1971). The Problem of Secularization: Where All the Religiosity Gone?. *Encounter*, 36(4), 72-79.
- \_\_\_\_ (1978). *A General Theory of secularization*. Oxford: Harper & Row.
- \_\_\_\_ (1990). *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*. Cambridge: Blackwell.
- \_\_\_\_ (1992). Evangelicals and Economic Culture in Latin America: An Interim Comment on Research in Progress. *Social Compass*, 39(1), 9-14.
- \_\_\_\_ (1999). The Evangelical Protestant Upsurge and its Political Implications. En P. Berger (Ed.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics* (pp. 37-49). Washington: Ethics and Public Policy Center y Eerdmans Publishing.
- \_\_\_\_ (2002). *Pentecostalism: The World Their Parish*. Cornwall: Blackwell Publishing.



- Martínez Nieto, L. (2007). De los límites a las restricciones ilegales del derecho a la libertad religiosa en Colombia: ¿una política de estado no declarada?. En: A. González (Comp.), *Diversidad y dinámicas del cristianismo en América Latina* (pp. 167-185). Bogotá: Bonaventuriana.
- Martz, J. (1969). *Colombia. Un estudio de política contemporánea*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Marzal, M. (2002). *Tierra encantada: tratado de sociología religiosa*. Madrid: Trotta.
- Masferrer, E. (Comp.) (2000). *Sectas o iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos*. Bogotá: Plaza y Valdez.
- Matthes, J. (1971). *Introducción a la sociología de la religión*. Madrid: Alianza, 2 vols.
- Mauss, M. (1993). *Sociologie et anthropologie*. París: Quadrige y PUF.
- Mayer, J.-F. (2006). Témoins de Jéhovah. En P. Gisel (Dir.). *Encyclopédie du protestantisme* (p. 1395). París: Quadrige, PUF, Labor y Fides.
- Mayeur, J. M. (1986). *Catholicisme social et démocratie chrétienne*. París: CERF.
- Mayor Mora, A. (1984). *Ética, trabajo y productividad en Antioquia*. Bogotá: Tercer Mundo.
- McLuhan, M. y Powers, B. (1989). *The Global Village: Transformations in World Life and Media in the 21<sup>st</sup> Century*. Nueva York: Oxford University Press.
- Medina, J. T. (1889). *Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en Cartagena de Indias*. Santiago de Chile: Impresora Elzeviriana.
- Mehl, R. (1974). *Tratado de sociología del protestantismo*. Madrid: Stvdivm.

- Meisel Roca, A. (2012, enero 20). La Guajira indígena. Recuperado de [www.elespectador.com](http://www.elespectador.com).
- Mejía, C., Álvarez, J. R. et al. (2002). *Pentecostales: aproximación a su identidad en el área metropolitana de Medellín, 2001*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana. Inédito.
- Melo, J. O. (1989). La Constitución de 1886. En Á. Tirado Mejía (Dir.), *Nueva historia de Colombia* (vol. 1). Bogotá: Planeta.
- \_\_\_\_ (1992). *Predecir el pasado: ensayos de historia de Colombia*. Bogotá: Fundación Simón y Lola Guberek.
- \_\_\_\_ (1987). Las vicisitudes del modelo liberal (1859-1899). En: J. A. Ocampo (Comp.), *Historia económica de Colombia* (pp. 119-172). Bogotá: Fedesarrollo y Siglo XXI.
- Mendras, H. (1953). *Études de sociologie rurale*. París: A. Colin.
- Meneses Lucumí, L. E. (2005). El Amazonas: la tierra prometida de los israelitas. En A. M. Bidegain y J. D. Demera (Comps.), *Globalización y diversidad religiosa* (pp. 375-398). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- \_\_\_\_ (2008). 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 y Universidad del Rosario (publicación en cd-rom).
- Merton, R. (1992). *Teoría y estructura sociales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Míguez Bonino, J. (1995). *Rostros del protestantismo latinoamericano*. Buenos Aires: Nueva Creación.

- Miller, D. (Ed.) (1994). *Coming of Age: Protestantism in Contemporary Latin American*. Lahan: University Press of America.
- Miller, D. (1999). *Reinventing American Protestantism: Christianity in the New Millennium*. Berkeley: University of California Press.
- Miller, E. (1979). *Los tobos argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad*. México: Siglo XXI.
- Milot, M. (2009). Introduction: Les Amériques et la laïcité. Adquis historiques et enjeux actuels. *Archives de sciences sociales des religions*, 146, 9-16.
- Mojica, J. A. (2010, enero 17). Dios está a un solo 'clic' gracias a los avances tecnológicos. Recuperado de [www.eltiempo.com](http://www.eltiempo.com).
- \_\_\_\_\_ (2008, octubre 11). Ahora Colombia es el país del Sagrado Corazón de Jesús y del Inmaculado Corazón de María. Recuperado de [www.eltiempo.com](http://www.eltiempo.com).
- Moles, K. (2007). *A Comparative Analysis of Translocative Independent Christian Colombian-Majority Churches in South Florida*. Tesis de maestría en Religious Studies, Florida International University.
- Molina, G. (1973). *Las ideas liberales en Colombia: 1849-1914*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Montero, M. (2003). *Teoría y práctica de la psicología comunitaria. La tensión entre comunidad y sociedad*. Buenos Aires: Paidós.
- Moreno, C. (2011). *L'Église catholique face à la pluralisation religieuse en Colombie. xx-xxie siècle*. Monografía de máster 2: Historia. Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine (Iheal).
- Moreno, E. (1908). *Cartas pastorales, circulares y otros escritos del Ilmo. y Rmo. D. Fr. Ezequiel Moreno y Díaz*. Madrid: Imprenta de la hija de Gómez Fuentenebro.

- Moreno, P. (1992). Reflexiones sobre la historia del protestantismo en Colombia. En: I. Arana, G. Melo et al. *Marginalidad religiosa* (pp. 111-119). Bogotá: Koinonía.
- \_\_\_\_ (2004). Protestantismo histórico en Colombia. En A. M. Bidegain (Dir.). *Historia del cristianismo en Colombia, corrientes y diversidad* (pp. 421-449). Bogotá: Taurus.
- \_\_\_\_ (Comp.) (2007a). *Protestantismo y vida cotidiana en América Latina. Un estudio desde la cotidianidad de los sujetos*. Cali: Cehila.
- \_\_\_\_ (2007b). Evangélicos y política en Colombia en la década del 90. En A. Gonzalez (Comp.), *Diversidad y dinámicas del cristianismo en América Latina* (pp. 186-198). Bogotá: Bonaventuriana.
- \_\_\_\_ (2009a). Del cementerio al Palacio, creación de un imaginario religioso 1908-1991. En I. Corpas, H. Figueroa y A. González (Eds.), *Diversidad y dinámicas del cristianismo en América Latina. Memorias del II congreso internacional* (vol. 1, pp. 144-158). Bogotá: Bonaventuriana.
- \_\_\_\_ (Dir.) (2009b). *La acción social de las iglesias evangélicas en Colombia*. Bogotá: Cedecol.
- \_\_\_\_ (2009c). Panorama general sobre la acción social de las iglesias evangélicas en Colombia 1990-2005. En: P. Moreno (Dir.), *La acción social de las iglesias evangélicas en Colombia* (pp. 13-38). Bogotá: Cedecol.
- Mosher, R. (1998). *El pentecostalismo en América Latina*. Bogotá: Celam.
- Mourier, E. (2009). *L'évolution du rapport entre politique et religieux au Chili de l'indépendance à nos jours*. Monografía de máster 2: Études Latino-américaines. Institut des Hautes Etudes de l'Amérique Latine (Iheal).
- Müller, S. (1952). *Beyond civilization*. Chico, CA: Brown Gold Publications.

- Murillo, É. (2005). *Política y religión: el caso del Movimiento Compromiso Cívico Cristiano por la Comunidad C4*. Monografía en sociología, Universidad Nacional de Colombia.
- Mussat, H. B. (2009). *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.
- Niebuhr, H. R. (1954). *The Social Sources and Denominationalism*. Hamden, Conn: Shoe String Press.
- O'Connor, E. D. (1974). *The Pentecostal Movement in the Catholic Church*. Notre Dame, IN: Ave Maria Press.
- Odgers Ortiz, O. (Coor.) (2011). *Pluralización religiosa de América Latina*. México: El Colegio de la Frontera del Norte y Ciesas.
- Oquist, P. (1978). *Violencia, política y conflicto en Colombia*. Bogotá: Instituto de Estudios Colombianos.
- Ordóñez, F. (1956). *Historia del cristianismo evangélico en Colombia*. Medellín: Tipografía Unión.
- Orozco, C. (2008, agosto 22). La Corte Penal Internacional no mira rangos ni fueros. Recuperado de [www.elespectador.com](http://www.elespectador.com).
- Ortega, B. (2010). *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.
- Ortiz Mesa, L. J. et al. (2005). *Ganarse el cielo defendiendo la religión: guerras civiles en Colombia, 1840-1902*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia.
- Osorio, F. E. (2005). *Urabá: exclusión, resistencia étnica e imaginarios religiosos*. Bogotá. Inédito.

- Ospina, E. (1955). *Las sectas protestantes en Colombia. Breve reseña histórica con un estudio especial de la llamada persecución religiosa*. Bogotá: Imprenta Nacional.
- Ospina, M. A. y Mesa, C. (2006). *Poder y carisma: dos aproximaciones al panorama religioso urbano*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Otto, R. (2005). *Lo santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza.
- Pacheco, J. M. (1950). La persecución a los protestantes y la libertad de cultos. *Revista Javeriana*, 34(169), 193-198.
- Palacios, M. (1995). *Entre la legitimidad y la violencia: Colombia 1875-1994*. Bogotá: Norma.
- Palacios, M. y Safford, F. (2007). *Colombia país fragmentado, sociedad dividida*. Bogotá: Norma.
- Palau, L. (1983, mayo 20). Evangelist to Three Worlds. *Christianity Today*.
- \_\_\_\_ (1984). The Gospel's Social Impact. En *Briefing*. Portland, OR: Cruzada Luis Palau.
- Parker, C. (1986). *Religión y clases subalternas urbanas en una sociedad dependiente*. Lovaina: CSRS y Université Catholique de Louvain.
- \_\_\_\_ (1992). Christianity and the Cultural Identity of Latin America on the Threshold of the 21<sup>st</sup> Century. *Social Compass*, 39(4), 571-583.
- \_\_\_\_ (1996). *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_ (2002). Introduction. *Social Compass*, 49(1), 7-11.
- Parsons, T. (1957). Réflexions sur les Organisations Religieuses aux États-Unis. *Archives de sociologie des religions*, 3, 21-36.

- \_\_\_\_ (1963). Christianity and Modern Industrial Society. En E. Tiryakian (Edit.), *Sociological Theory, Values, and Sociocultural Change: Essays in Honor of Pitirim Sorokin* (pp. 33-70). Nueva York: Harper & Row.
- \_\_\_\_ (1966). Religion in a Modern Pluralistic Society. *Review of Religious Research*, 7(3), 125-146.
- \_\_\_\_ (1971). Belief, Unbelief and Disbelief. En R. Caporale y A. Grumelli (Eds.), *The Culture of Unbelief* (pp. 207-245). University of California Press.
- \_\_\_\_ (1974). Religion in Postindustrial America: The Problem of Secularization. *Social Research*, 41(2), 193-225.
- Patiño, E. (2003, septiembre 28). Alabaré a mi Señor, Oh yeah! Recuperado de [www.eltiempo.com](http://www.eltiempo.com).
- Pécaut, D. (1987). *Orden y violencia: Colombia 1930-1935*. Bogotá: Cerec y Siglo XXI, 2 vols.
- \_\_\_\_ (2001). *A propósito de los desplazados en Colombia. Guerra contra la sociedad*. Bogotá: Planeta.
- \_\_\_\_ (2002). Presente, pasado y futuro de la violencia. En J.-M. Blanquer y C. Gros, *Las dos Colombias*. Bogotá: Norma.
- Pedraza, C. (2011, marzo 6). Moisés Angulo, la nueva apuesta 'religiosa' de RCN. Recuperado de [www.eltiempo.com](http://www.eltiempo.com).
- Pelletier, D. (2005). *La crise catholique. Religion, société, politique en France (1965-1978)*. París: Payot & Rivages.
- Pereira Souza, A. M. (1989). La pluralidad religiosa en Colombia. Iglesias y sectas. En A. Tirado Mejía, *Nueva historia de Colombia* (vol. 9, pp. 197-217). Bogotá: Planeta.

- \_\_\_\_ (1994). *Investigación sobre sociedades religiosas no católicas en Santafé de Bogotá*. Bogotá: Cinep. Inédito.
- \_\_\_\_ (1996). El pentecostalismo: nuevas formas de organización religiosa en los sectores populares. Origen, evolución y funciones en la sociedad colombiana, 1960-1995. *Historia Crítica*, 12, 43-65.
- Pérez de Rodríguez, P. (2005). *De lo vil del mundo*. Bogotá: Buena Semilla.
- Pérez, H. (2007). El nacionalismo católico colombiano: un estilo de pensamiento (1870-1946). En J. E. González (Ed.), *Nación y nacionalismo en América Latina* (pp. 125-152). Bogotá: CES y Clacso.
- Pérez, M. (2005a). *Bogotá: imaginarios religiosos en la periferia*. Bogotá. Inédito.
- \_\_\_\_ (2005b). *Conflictos, actores y procesos*. Bogotá. Inédito.
- Piedra, A. (2001-2002). *Evangelización protestante en América Latina*. Quito: CLAI-UBL, 2 vols.
- Piraquive, M. L. (2007). *Vivencias*. Bogotá: Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional.
- Plata, W. E. (2004a). Del catolicismo ilustrado al catolicismo tradicionalista. En A. M. Bidegain (Dir.), *Historia del cristianismo en Colombia, corrientes y diversidad* (pp. 181-221). Bogotá: Taurus.
- \_\_\_\_ (2004b). De las reformas liberales al triunfo del catolicismo intransigente e implantación del paradigma romanizador. En A. M. Bidegain (Dir.), *Historia del cristianismo en Colombia, corrientes y diversidad* (pp. 223-285). Bogotá: Taurus.
- \_\_\_\_ (2005). La romanización de la Iglesia en el siglo XIX, proyecto globalizador del tradicionalismo católico. En A. M. Bidegain y J. D. Demera (Comps.), *Globalización y diversidad religiosa* (p. 107). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.



- Polanyi, K. (1983). *La grande transformation: aux origines politiques et économiques de notre temps*. París: Gallimard.
- Porras, A. (1978). *Reseña histórica. Sociedad Bíblica Colombiana: la Biblia en Colombia*. Inédito.
- Portes, A. (1995). *The Economic Sociology of Immigration*. Nueva York: Rusell Sage.
- Poulat, É. (1977). *Église contre bourgeoisie*. Bruselas: Casterman.
- \_\_\_\_\_ (1983). *Le catholicisme sous observation (entretiens avec Guy Lafon)*. París: Éditions du Centurion.
- \_\_\_\_\_ (1997). *La solution laïque et ses problèmes*. París: Berg International.
- Pottmeyer, H. (1985). Vers une nouvelle phase de réception de Vatican II. Vingt ans d'herméneutique du Concile. En G. Alberigo y J.-P. Jossua (Eds.), *La réception de Vatican II* (pp. 43-64). París: CERF.
- Quevedo, N. (2011, septiembre 3). Los dilemas judiciales del senador Roy Barreras. Recuperado de [www.elespectador.com](http://www.elespectador.com).
- Quevedo, N. y García, H. (2009, octubre 24). Los pastores del presidente. ¿Búsqueda de votos o un acto de justicia con una congregación religiosa? Recuperado de [www.elespectador.com](http://www.elespectador.com).
- Quintero, M. y Borja, M. (1987). *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.
- Quintero, O. L. (2007). ¿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 A. González (Comp.), *Diversidad y dinámicas del cristianismo en América Latina* (pp. 225-244). Bogotá: Bonaventuriana.

- Ramírez, L. C. (2009). *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.
- Ramírez, M. F. (1995). *Los cristianos evangélicos frente al país. Diálogo abierto con Jaime Ortiz Hurtado*. Bogotá: EdiSión.
- Ramírez, Y. (2007). *Aproximaciones a la nueva era*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Inédito.
- \_\_\_\_ (2008). *Subjetividad y procesos sociales en la nueva era*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Inédito.
- Rappaport, J. (1984). Las misiones protestantes y la resistencia indígena en el sur de Colombia. *América Indígena*, XLIV(1), 111-126.
- Reboul, O. (1980). *O Slogan*. São Paulo: Cultrix.
- Registraduría Nacional del Estado Civil, República de Colombia (1991). *Elecciones Congreso de la República*.
- \_\_\_\_ (1992). *Elecciones alcaldes, concejales, diputados, ediles*.
- \_\_\_\_ (1994). *Elecciones Congreso de la República*.
- \_\_\_\_ (1997, 1998, 2000, 2002, 2003 y 2007). *Elecciones* (disponible en cd-rom).
- Restan Padilla, U. (1995). *50 años de la historia y misión AIEC*. Sincelejo: Gráficas Lealtad.
- Restrepo, J. (1995). *La revolución de las sotanas: Golconda 25 años después*. Bogotá: Planeta.
- Restrepo Uribe, E. (1943). *El protestantismo en Colombia*. Medellín: Ed. Joseph J. Ramírez.

Restrepo Uribe, E. y Álvarez, J. (1943). Diez años de protestantismo en Colombia 1930-1943. *Revista Javeriana*, 20(100), 228-244.

Restrepo, F. (1951). *Colombia en la encrucijada*. Bogotá: Ministerio de Educación.

Reyes, G. (2002, noviembre 11). La red del Opus Dei en América Latina. *El Nuevo Herald*. Recuperado de [www.opuslibros.org](http://www.opuslibros.org).

Reyes, G. M. (2010a). El don de profecía en la Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional. En C. Tejeiro (Ed.), *El pentecostalismo en Colombia. Prácticas religiosas, liderazgo y participación política* (pp. 183-212). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

\_\_\_\_ (2010b). El papel del carisma en la movilización religiosa hacia la participación política. En: C. Tejeiro (Ed.), *El pentecostalismo en Colombia. Prácticas religiosas, liderazgo y participación política* (pp. 261-288). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

\_\_\_\_ (2010c). Dinámicas de crecimiento y comportamiento electoral del Movimiento Independiente de Renovación Absoluta (MIRA). En C. Tejeiro (Ed.), *El pentecostalismo en Colombia. Prácticas religiosas, liderazgo y participación política* (pp. 289-319). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Reyes, G. M. y Tejeiro, C. (2010). Participación política del movimiento y las iglesias pentecostales. Un tema reciente de investigación. En C. Tejeiro (Ed.), *El pentecostalismo en Colombia. Prácticas religiosas, liderazgo y participación política* (pp. 215-228). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Rey Martínez, O. L. (2008). *El empoderamiento de mujeres en los procesos cristiano-protestantes: historias de vida*. Tesis de maestría, Universidad Pedagógica Nacional.

Richard, P. (2003). *Conferencia: 40 años de teología de la liberación en América Latina y el Caribe (1962-2002)*. Inédito.

- Rico Torres, A. (2009, octubre 31). Nadie podrá detener a la CPI (entrevista a Jimmy Chamorro). Recuperado de [www.elespectador.com](http://www.elespectador.com).
- Ríos, C. A. (2002). *Identidad y religión en la colonización en el Urabá antioqueño*. Bogotá: Ascun.
- Roa, J. (2006). *El desafío del desarrollo en zonas de conflicto*. Bogotá: Justapaz y Lutheran World Relief.
- Roberts, B. (1980). *Ciudades de campesinos. La economía política de la urbanización en el tercer mundo*. México: Siglo XXI.
- Rocchi, V. (2003). Des nouvelles formes du religieux? Entre quête de bien-être et logique protestataire: le cas des groupes post-nouvel age en France. *Social Compass*, 50(2), 175-189.
- Rodríguez, J. (1996). *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.
- \_\_\_\_ (2004). Primeros intentos de establecimiento del protestantismo en Colombia. En: A. M. Bidegain (Dir.), *Historia del cristianismo en Colombia, corrientes y diversidad*. Bogotá: Taurus.
- Robertson, R. (Comp.) (1980). *Sociología de la religión*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rodríguez Dalvard, D. y Ortiz, M. P. (2011, mayo 22). Una de cada cuatro iglesias en Colombia no es católica. Recuperado de [www.eltiempo.com](http://www.eltiempo.com).
- Rojas, M., Torres, A. et al. (1979). *Los evangélicos en Colombia. Un análisis crítico*. Medellín: Confederación Evangélica de Colombia.
- Rojas, J. (1989). Técnicas de mercado aplicadas a la iglesia. *Superación Pastoral*, 1-2.

- Rondón, C. (2007). Pentecostalismo y minorías religiosas. Aportes a la sociología de la religión. *Revista Colombiana de Sociología*, 28, 95-113.
- Rosero Morales, J. R. (2009). *Culturas religiosas e identidades en el Cauca*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Ruuth, A. (1994). *Igreja Universal do Reino de Deus: Gudsrikets Universella Kyrka – en brasiliansk kirkobildning*. Estocolmo: Almqvist & Wiksell International.
- Samson, M. (2008). From War to Reconciliation: Guatemalan Evangelicals and the Transition to Democracy, 1982-2001. En P. Freston (Ed.), *Evangelical Christianity and Democracy in Latin America* (pp. 63-96). Nueva York: FIU Library Oxford University Press.
- Sánchez, I. (2005). *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.
- Schäfer, H. (1992). *Protestantismo y crisis social en América Central*. Costa Rica: DEI.
- Scheff, T. (1986). *La catarsis en la curación, en el rito y el drama*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Schwarz, P. (1986). *Management dans les organisations sans but lucratif. Administration et entreprises publiques, associations, sociétés, partir politiques, églises, œuvres sociales*. Berna: Banque Populaire Suisse.
- Segalen, M. (2005). *Ritos y rituales contemporáneos*. Madrid: Alianza.
- Séguy, J. (1986). Rationalisation, modernité et avenir de la religion chez Max Weber. *Archives de sciences sociales des religions*, 61(1), 127-138.
- Shaw, C. (1984). *La Iglesia y el Estado en Colombia en el siglo XIX vistos por diplomáticos norteamericanos*. Bogotá: Incunables.

- Silva, D. (1991). *El hombre que escapó del infierno*. Bogotá: Buena Semilla.
- Silveira Campos, L. (2000). *Teatro, templo y mercado*. Quito: Abya-Yala.
- Sinclair, J. (1981). El protestantismo en Colombia y Venezuela 1492-1810. *Historia general de la Iglesia en América Latina* (vol. VII, pp. 243-245). Salamanca: Cehila y Ediciones Salamanca.
- Splendiani, A. M. (1996). Los protestantes y la Inquisición. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 23, 5-32.
- Stark, R. y Bainbridge, W. (1985). *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*. Berkeley: University of California Press.
- Stark, R. y Bainbridge, W. (1989). *A Theory of Religion*. Nueva York: Peter Lang.
- Stark, R. y Iannaccone, L. (1994). A Supply-Side Reinterpretation of the Secularization of Europe. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 33(3), 230-252.
- Stoll, D. (1985). *Pescadores de hombres o fundadores de imperio*. Quito: Abya-Yala.
- \_\_\_\_ (1993). *¿América Latina se vuelve protestante? Las políticas del crecimiento evangélico*. Quito: Abya-Yala.
- Stolz, J. (2006). Salvation Goods and Religious Markets: Integrating Rational Choice and Weberian Perspectives. *Social Compass*, 53(1), 13-32.
- \_\_\_\_ (2007a). La théorie du choix rationnel et la sociologie des religions. En J.-P. Bastian (Ed.), *Pluralisation religieuse et logique de marché* (pp. 61-78). Berna: Peter Lang.
- \_\_\_\_ (2007b). Eglises en compétition. A concurrence entre l'offre religieuse et l'offre séculière dans les sociétés modernes. En: J.-P. Bastian (Ed.), *Pluralisation religieuse et logique de marché* (pp. 129-155). Berna: Peter Lang.

- Suárez Rueda, M. (2008, septiembre 27). El Opus Dei en Colombia. Recuperado de [www.elespectador.com](http://www.elespectador.com).
- Synan, H. V. (2003). Evangelicalism. En S. Burgues y E. van der Mass (Eds.), *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements* (pp. 613-616). Michigan: Zonderban.
- Tahar Chaouch, M. (2005). *La théologie de la libération en Amérique Latine: champ et paradigme d'une expression historique*. Tesis de doctorado en Études des sociétés latino-américaines, Université Paris III, Sorbonne Nouvelle, Iheal.
- Thornton, W. (1981). *Protestantism: Profile and Process. A Case Study in Religious Change From Colombia, South America*. Tesis de doctorado, Southern Methodist University.
- Tirado Mejía, Á. (1981). *Aspectos políticos del primer gobierno de Alfonso López Pumarejo: 1934-1938*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.
- \_\_\_\_ (1997). Colombia, siglo y medio de bipartidismo. En: J. O. Melo (Coor.), *Colombia hoy. Perspectivas hacia el siglo XXI*. Bogotá: Tercer Mundo.
- Tirado Mejía, Á. y Velásquez, M. (1982). *La reforma constitucional de 1936*. Bogotá: Fundación Friedrich Naumann y Oveja Negra.
- Touraine, A. (1988). *La parole et le sang. Politique et société en Amérique Latine*. París: Éditions Odile Jacob.
- \_\_\_\_ (1993). *Le retour de l'acteur*. París: Fayard.
- Tschannen, O. (1991). The Secularization Paradigm: A Systematization. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 30(4), 395-415.
- \_\_\_\_ (1992). *Les théories de la sécularisation*. Ginebra: Droz.
- Troeltsch, E. (1951). *El protestantismo y el mundo moderno*. México: Fondo de Cultura Económica.

- \_\_\_\_ (1960). *The Social Teaching of the Christian Churches*. Nueva York: Harper and Row.
- Ulloa, J. A. (2007). *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.
- Urán, C. H. (1972). *Participación histórica de la Iglesia en el proceso histórico colombiano*. Lima: MIEC-JECI.
- Uribe Celis, C. (1992). *La mentalidad del colombiano*. Bogotá: Alborada.
- Uribe Uribe, R. (1912). *De cómo el liberalismo político colombiano no es pecado*. Bogotá: Casa Editorial el Liberal.
- \_\_\_\_ (1979). *Obras selectas*. Bogotá: Imprenta Nacional.
- Uricoechea, F. (1996). Durkheim y Weber y las nuevas formas de religiosidad. *Revista Colombiana de Sociología*, (1), 5-24.
- Uribe, G. (2003a). Diálogo con Monseñor Múnera. Vicario apostólico de San Vicente del Caguán y Puerto Leguízamo. San Vicente del Caguán (Caquetá). Inédito.
- \_\_\_\_ (2003b). La experiencia de trabajo con la vicaría. Entrevista a Clara Loaiza, religiosa de la Fraternidad Misionera Bethleemita. Morelia (Caquetá). Inédito.
- \_\_\_\_ (2003c). Ex devoto de la Virgen María. Entrevista a Rubén Murcia, víctima de desplazamiento forzado. Florencia (Caqueta). Inédito.
- \_\_\_\_ (2005). *Religión y conflicto en el Caquetá*. Inédito.
- Uribe, G. y Pérez, M. (2003). *La asociación trinitaria colombiana del Caquetá*. Florencia (Caquetá). Inédito.



Urrutia, U. (1945). Los protestantes ante la Constitución. *Revista Javeriana*, 23(111), 15-21.

Valencia, L. (2010, marzo 7). Una marea ética llega a la campaña presidencial. Recuperado de [www.eltiempo.com](http://www.eltiempo.com).

Vargas, A. (1992). *Magdalena Medio santandereano. Colonización y conflicto armado*. Bogotá: Cinep.

Vásquez, B. (2001). Diversidad lingüística. En G. Barona Becerra y C. Gnecco Valencia (Eds.), *Territorios posibles. Historia, geografía y cultura del Cauca*. Popayán: Universidad del Cauca.

Vásquez, S. y Correa, H. D. (2000). Los Wayúu, entre Juya ('el que llueve'), Mma ('la tierra') y el desarrollo urbano regional. En *Geografía humana de Colombia, nordeste indígena* (vol. II, pp. 217-289). Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.

Vázquez Palacios, F. (2008). Democratic Activity and Religious Practices of Evangelicals in Mexico. En P. Freston (Ed.), *Evangelical Christianity and Democracy in Latin America* (pp. 37-62). Nueva York: FIU Library Oxford University Press.

Velásquez, M. (1989). Condición jurídica y social de la mujer. En A. Tirado Mejía (Dir.), *Nueva historia de Colombia. La mujer, vida diaria* (vol. IV, pp. 9-60). Bogotá: Planeta.

Vélez, C. (2006, febrero 27). Pastor de ovejas descarriadas. Recuperado de [www.semana.com](http://www.semana.com).

Vélez, R. (1980). *Treinta años de la Confederación Evangélica de Colombia*. Conferencia presentada a la asamblea en mayo de 1980. Medellín: Cedec. Inédito.

Wallace, A. (1966). *Religion: An Anthropological View*. Nueva York: Random House Hardcover.

- Wallis, R. (1986). The Caplow-De Tocqueville Account of Contrast in European and American Religion: Confounding Considerations. *Sociological Analysis*, 47(1), 50-52.
- Warren, R. (1998). *Una iglesia con propósito*. Miami: Vida.
- Weber, M. (1964). *Economía y sociedad*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 2 vols.
- \_\_\_\_ (1983). *Ensayos sobre sociología de la religión*. Madrid: Taurus, 3 vols.
- \_\_\_\_ (1985). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Orbis.
- \_\_\_\_ (1995). *El político y el científico*. Barcelona: Altaza.
- \_\_\_\_ (2001). *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Westmeier, K.-W. (1986a). The Enthusiastic Protestants of Bogotá, Colombia: Reflections on the Growth of a Movement. *International Review of Mission*, 85(297), 13-24.
- \_\_\_\_ (1986b). *Reconciling Heaven and Earth: The Transcendental Enthusiasm and Growth of an Urban Protestant Community*. Nueva York: Peter Lang.
- Wilde, A. (1980). The Contemporary Church: The Political and the Pastoral. En R. Helman, M. Solaun et al. *Politics of Compromise, Coalition Government in Colombia* (pp. 207-235). New Jersey: New Brunsnick.
- \_\_\_\_ (1984). Redemocratization, the Church, and Democracy in Colombia. *Working Papers*, 21. Kellogg Institute.
- Willaime, J.-P. (1999). Le pentecôtisme: contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel. *Archives de sciences sociales des religions*, 105, 5-28.
- \_\_\_\_ (2005). *Sociologie du protestantisme*. Paris: Presses Universitaires de France.

- \_\_\_\_ (2006a). Anglicanisme. En P. Gisel (Dir.), *Encyclopédie du protestantisme* (pp. 27-28). París: Quadrige, PUF, Labor y Fides.
- \_\_\_\_ (2006b). Fondamentalisme. En P. Gisel (Dir.), *Encyclopédie du protestantisme* (pp. 523-524). París: Quadrige, PUF, Labor y Fides.
- \_\_\_\_ (2006c). Méthodisme. En P. Gisel (Dir.), *Encyclopédie du protestantisme* (pp. 899-900). París: Quadrige, PUF, Labor y Fides.
- \_\_\_\_ (2009). Pour une sociologie transnationale de la laïcité dans l'ultramodernité contemporaine. *Archives de sciences sociales des religions*, 146, 201-218.
- Willems, E. (1967). *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 W. D'Antonio y F. Pike, *Religión, revolución y reforma* (pp. 167-197). Barcelona: Herder.
- Wilson, B. (1966). *Religion in Secular Society: A Sociological Comment*. London: Watts & Co.
- \_\_\_\_ (1968). Religion in the Churches in Contemporary America. En W. McLoughlin y R. Bellah (Eds.), *Religion in America* (pp. 73-110). Boston: Houghton Mifflin.
- \_\_\_\_ (1970). *Sociología de las sectas religiosas*. Madrid: Guadarrama.
- \_\_\_\_ (1975). The Debate over «Secularization»: Religion, Society and Faith. *Encounter*, 45, 77-84.
- \_\_\_\_ (1976). *Contemporary Transformations of Religion*. Oxford: Clarendon Press.
- \_\_\_\_ (1982). *Religion in Sociological Perspective*. Nueva York: Oxford University Press.

- \_\_\_\_ (1985). Secularization: The Inherited Model. En P. Hammond (Ed.), *The Sacred in a Secular Age* (pp. 9-20). Berkeley: University of California Press.
- Wright, R. M. (1983). Lucha y supervivencia en el noroeste de la Amazonía. *América Indígena*, XLIII(3), 537-554.
- Zacipa Infante, Í. (2010). *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.
- Zambrano, V. (Ed.) (2002). *Confesionalidad y política*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Zapata, M. (1973). *La mitra azul. Miguel Ángel Builes, el hombre, el obispo, el caudillo*. Medellín: Beta.
- Zuber, V. (2001). *Un objet de science, le catholicisme, réflexions autour de l'œuvre d'Émile Poulat*. París: Bayard.



## **Anexos**



## Anexo 1: 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 las 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



<b>Año</b>	<b>Agencia</b>	<b>Procedencia</b>	<b>Regiones de actividad</b>
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 Chocó
1945	Iglesia Evangélica Menonita	Estados Unidos	Cundinamarca
1945	Iglesia de Dios de Cleveland	Estados Unidos	
1946	Iglesia Iberoamericana		

Fuentes: Bucana (1995: 106-107), Ospina (1955: 17), Conferencia Episcopal de Colombia (2005: 22-23).

## **Anexo 2: Denominaciones evangélicas o nuevos movimientos religiosos que se establecieron en el país entre 1946 y 1985**

<b>Misión o denominación</b>	<b>Año de arribo o fundación</b>	<b>Origen</b>
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 o 1975	Estados Unidos

Misión o denominación	Año de arribo o fundación	Origen
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

Fuentes: Conferencia Episcopal de Colombia (2005: 23-24), Bucana (1995).

### **Anexo 3: 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 (2005: 24).

## **Anexo 4: 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**

- Asociación de Iglesias Autónomas
- Asociación de Iglesias Evangélicas de la Costa Norte de Colombia
- Asociación Evangélica del Magdalena

### **Organizaciones paraeclesiásticas**

- 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

Fuente: Confederación Evangélica de Colombia (1979: 14-15).

## Anexo 5: Algunas organizaciones pentecostales de origen colombiano

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	Darío Silva Silva
Centro Bíblico Internacional	1987	Rafael Gómez D'Sola
Centro Cristiano de Amor y Fe	1991	Óscar 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

Organización	Año de fundación	Fundador(es)
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

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. [www.iglesiafiladelfiacentral.org](http://www.iglesiafiladelfiacentral.org); [www.cmb.org.co/colombia/index.html](http://www.cmb.org.co/colombia/index.html); <http://centrocristianoamoryfe.com/quienes-somos>; [www.comunifecali.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=50&Itemid=72](http://www.comunifecali.org/index.php?option=com_content&view=article&id=50&Itemid=72); [www.mielcamino.org/web/Conozcanos.php](http://www.mielcamino.org/web/Conozcanos.php); [www.mci12.com.co/index.php?option=com\\_content&task=view&id=62&Itemid=81](http://www.mci12.com.co/index.php?option=com_content&task=view&id=62&Itemid=81); [www.fundacionelpacto.org.co/index.php?option=com\\_content&view=article&id=5&Itemid=27&lang=es](http://www.fundacionelpacto.org.co/index.php?option=com_content&view=article&id=5&Itemid=27&lang=es) (13 de julio de 2010).

## Anexo 6: Algunas órdenes religiosas católicas presentes en Colombia

Orden religiosa	Página web
Agustinas Misioneras	<a href="http://agustinasmisioneras.net/">http://agustinasmisioneras.net/</a>
Agustinos de la Asunción	<a href="http://asuncionistas.atspace.org/index.html">http://asuncionistas.atspace.org/index.html</a>
Agustinos Recoletos	<a href="http://www.agustinosrecoletos.com.co">www.agustinosrecoletos.com.co</a>
Benedictinos/Orden de San Benito	<a href="http://www.osb.org/index.html">www.osb.org/index.html</a>
Capuchinos - Hermanos Menores	<a href="http://www.db.ofmcap.org">www.db.ofmcap.org</a>
Carmelitas Descalzas	<a href="http://www.carmelitasdescalzos.com">www.carmelitasdescalzos.com</a>
Carmelitas Misioneras	<a href="http://www.carmelitasmisioneras.org">www.carmelitasmisioneras.org</a>
Compañía Misionera del Sagrado Corazón de Jesús	<a href="http://www.companiamisionera.org.pe">www.companiamisionera.org.pe</a>
Dominicas de la Presentación de la Santísima Virgen	<a href="http://www.dominicaspresentacion.com">www.dominicaspresentacion.com</a>
Dominicos - Orden de los Predicadores	<a href="http://www.opcolombia.org">www.opcolombia.org</a>
Escolapios	<a href="http://escolapios.org.co">http://escolapios.org.co</a>
Eudistas / Misioneros de Jesús y María	<a href="http://www.eudistes.org/castella.htm">www.eudistes.org/castella.htm</a>

<b>Orden religiosa</b>	<b>Página web</b>
Franciscanas Misioneras de María	<a href="http://www.fmme.es/es">www.fmme.es/es</a>
Franciscanos	<a href="http://www.franciscanos.org.co">www.franciscanos.org.co</a>
Fraternidad Misionera Verbum Dei	<a href="http://www.fmverbumdei.com">www.fmverbumdei.com</a>
Hermanas de la Caridad de Santa Ana	<a href="http://www.chcsa.org">www.chcsa.org</a>
Hermanas Maristas/Hermanas Misioneras de la Sociedad de María	<a href="http://www.diocesisdemonteria.org/comunidades.shtml?s=e&amp;apc=i-----">www.diocesisdemonteria.org/comunidades.shtml?s=e&amp;apc=i-----</a>
Hermanas Misioneras de Santa Rosa de Lima	<a href="http://www.misionerassantarosadelima.org">www.misionerassantarosadelima.org</a>
Hermanas Misioneras de Santa Teresita	<a href="http://www.misionerasteresitas.org">www.misionerasteresitas.org</a>
Hermanos de La Salle/Hermanos de las Escuelas Cristianas/Lasallistas	<a href="http://www.lasalle.org.co">www.lasalle.org.co</a>
Hermanos Maristas	<a href="http://www.maristasnorandina.org">www.maristasnorandina.org</a>
Hijas de Jesús	<a href="http://www.hijasdejesus.org/es">www.hijasdejesus.org/es</a>
Hijas de la Misericordia	<a href="http://hijasdelamisericordia.org">hijasdelamisericordia.org</a>
Hijos de la Sagrada Familia	<a href="http://www.manyanet.org">www.manyanet.org</a>
Jesuitas/Compañía de Jesús	<a href="http://www.jesuitas.org.co">www.jesuitas.org.co</a>
Legionarios de Cristo	<a href="http://www.legionariesofchrist.org">www.legionariesofchrist.org</a>
Misioneras Claretianas	<a href="http://www.claretianasrmi.org">www.claretianasrmi.org</a>
Misioneras Cruzadas de la Iglesia	<a href="http://www.misionerascruzadasdelaiglesia.net">www.misionerascruzadasdelaiglesia.net</a>
Misioneras Hijas de la Sagrada Familia de Nazareth	<a href="http://www.nazaret.org">www.nazaret.org</a>
Misioneras Seculares Combonianas	<a href="http://www.comunicacionessinfronteras.com">www.comunicacionessinfronteras.com</a>
Misioneras Siervas del Divino Espíritu	<a href="http://www.oocities.com/hermanasmisionerasde">www.oocities.com/hermanasmisionerasde</a>
Misioneros Claretianos	<a href="http://www.claretianoscoloc.org">www.claretianoscoloc.org</a>
Misioneros de la Consolata	<a href="http://www.consolataandina.org">www.consolataandina.org</a>
Misioneros de la Preciosa Sangre	<a href="http://www.cppscolombia.org">www.cppscolombia.org</a>

<b>Orden religiosa</b>	<b>Página web</b>
Misioneros del Espíritu Santo	<a href="http://www.msps.org">www.msps.org</a>
Misioneros del Sagrado Corazón	<a href="http://www.colombiamsc.org">www.colombiamsc.org</a>
Misioneros del Verbo Divino	<a href="http://www.svdcolombia.org">www.svdcolombia.org</a>
Misioneros Identes	<a href="http://www.idente.org/index.php?option=com_content&amp;task=view&amp;id=354&amp;Itemid=216">www.idente.org/index.php?option=com_content&amp;task=view&amp;id=354&amp;Itemid=216</a>
Misioneros Javerianos de Yarumal	<a href="http://www.yarumal.org">www.yarumal.org</a>
Misioneros Oblatos de María Inmaculada	<a href="http://www.omicolombia.org">www.omicolombia.org</a>
Misioneros Pasionistas	<a href="http://www.passiochristi.org">www.passiochristi.org</a>
Montfortianos/Compañía de María	<a href="http://www.montfortianos.org">www.montfortianos.org</a>
Obra Don Guanela	<a href="http://www.guanelliani.org/index.jsp?lingua=ESP">www.guanelliani.org/index.jsp?lingua=ESP</a>
Opus Dei	<a href="http://www.opusdei.org.co">www.opusdei.org.co</a>
Paulinas/Hijas de San Pablo	<a href="http://www.paoline.org">www.paoline.org</a>
Redentoristas	<a href="http://www.redentoristasdecolombia.com">www.redentoristasdecolombia.com</a>
Salesianos	<a href="http://www.misionessalesianas.org">www.misionessalesianas.org</a>
Scalabrinianas/Hermanas Misioneras de San Carlos Borromeo	<a href="http://www.scalabriniane.pcn.net">www.scalabriniane.pcn.net</a>
Scalabrinianos/Misioneros de San Carlos	<a href="http://www.jsf.com.mx/colombia_migrante.php">www.jsf.com.mx/colombia_migrante.php</a>
Siervas del Plan de Dios	<a href="http://www.siervasdelplandedios.org/home">www.siervasdelplandedios.org/home</a>
Sociedad del Divino Salvador	<a href="http://www.salvatorianoscolombia.org">www.salvatorianoscolombia.org</a>
Sociedad San Pablo	<a href="http://www.sanpablo.com.co">www.sanpablo.com.co</a>
Viatorianos/Clérigos de San Viator	<a href="http://viatoriano.tripod.com/col.htm">http://viatoriano.tripod.com/col.htm</a>



## Anexo 7: Algunas universidades católicas en Colombia

Universidad	Sedes	Fecha de fundación	Página web
Universidad Santo Tomás (Dominicos)	Bogotá Bucaramanga Medellín Tunja Villavicencio	1580	<a href="http://www.usta.edu.co">www.usta.edu.co</a>
Pontificia Universidad Javeriana (Jesuitas)	Bogotá Cali	1623, suspendida en 1767 y restablecida en 1930	<a href="http://javeriana.edu.co">http://javeriana.edu.co</a>
Universidad del Rosario	Bogotá	1653	<a href="http://www.urosario.edu.co">www.urosario.edu.co</a>
Universidad de Buenaventura (Franciscanos)	Bogotá Medellín Cali Cartagena	1708, suspendida en 1861 y restablecida en 1961	<a href="http://www.usbbog.edu.co">www.usbbog.edu.co</a>
Instituto Técnico Central (Lasallistas)	Bogotá	1905	<a href="http://www.itc.edu.co">www.itc.edu.co</a>
Universidad Pontificia Bolivariana	Medellín Bucaramanga Montería Palmira Bogotá	1936	<a href="http://www.upb.edu.co">www.upb.edu.co</a>
Universidad Católica de Manizales (Congregación de las Hermanas de la Caridad Dominicanas de la Presentación de la Santísima Virgen)	Manizales	1954	<a href="http://www.ucm.edu.co">www.ucm.edu.co</a>
Universidad de la Salle (Lasallistas)	Bogotá Medellín	1965	<a href="http://unisalle.lasalle.edu.co">http://unisalle.lasalle.edu.co</a>

Universidad	Sedes	Fecha de fundación	Página web
Universidad Mariana (Franciscanas de María Inmaculada)	Pasto	1967	www.umariana.edu.co
Universidad Católica de Colombia	Bogotá	1970	www.ucatolica.edu.co
Universidad de la Sabana (Opus Dei)	Bogotá	1981	www.unisabana.edu.co
Corporación Universi- taria Lasallista	Caldas (Antioquia)	1982	www.lasallista.edu.co
Corporación Universi- taria Minuto de Dios (Eudistas)	Bogotá Bello (Antioquia) Soacha	1990	http://portal.uniminuto. edu
Fundación Univer- sitaria San Alfonso (Misioneros Redento- ristas)	Bogotá	1998	www.fusa.edu.co/portal
Fundación Universita- ria Católica del Norte (Diócesis de Santa Rosa de Osos)	Santa Rosa de Osos (Antioquia)		www.ucn.edu.co
Fundación Universita- ria Luis Amigó	Apartadó (Antioquia) Bogotá Manizales Montería		www.funlam.edu.co
Universidad Católica de Oriente	Medellín		www.uco.edu.co
Fundación Universita- ria Católica Lumen- Gentium (Unicatólica)	Cali		http://unicatolicacali. blogspot.com
Universidad Agustini- ana	Bogotá	2009	www.uniagustiniana.edu. co/portal

Fuentes: www.usta.edu.co; http://javeriana.edu.co; www.urosario.edu.co; www.usbbog.edu.co; www.itc.edu.co; www.upb.edu.co; www.upb.edu.co; www.ucm.edu.co; http://unisalle.lasalle.edu.co; www.ucatolica.edu.co; www.unisabana.edu.co; www.lasallista.edu.co; http://portal.uniminuto.edu; www.fusa.edu.co/portal; www.ucn.edu.co; www.funlam.edu.co; www.uco.edu.co; http://unicatolicacali.blogspot.com; www.educacioncatolica.org/unixtrjcolombia.htm (6 de enero de 2011).

## Anexo 8: 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 Guáitara, 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 choferes 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 suroriente 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 periodos electorales. Esta multitud de devotos colman las instalaciones de la basílica y la plaza adyacente 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».

Fuentes: Geografía de lo sagrado. Recuperado de [www.eltiempo.com](http://www.eltiempo.com) (5 de febrero de 2010). Ferro, G. (2004). *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.

## Anexo 9: 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 encuestó 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.	1.169	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

**Número de encuestas por municipio**

<b>Municipio</b>	<b>Frecuencia</b>	<b>Porcentaje</b>
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
<b>Total</b>	<b>3.853</b>	<b>100</b>

**Número de encuestas por grupo etario**

<b>Grupo etario</b>	<b>Frecuencia</b>	<b>Porcentaje</b>
NS/NR	7	0,2
Jóvenes (18-25 años)	1.397	36,3
Adultos jóvenes (26-40 años)	984	25,5
Adultos (41-60 años)	1.192	30,9
Tercera edad (mayores de 60)	273	7,1
<b>Total</b>	<b>3.853</b>	<b>100</b>

**Número de encuestas por estrato socioeconómico**

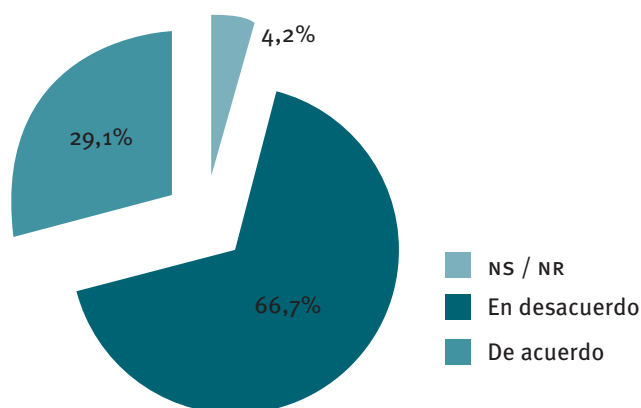
<b>Estrato socioeconómico de acuerdo con la ubicación y calidad de la vivienda</b>	<b>Frecuencia</b>	<b>Porcentaje</b>
NS/NR	48	1,2
Estrato 1	503	13,1
Estrato 2	1.370	35,6
Estrato 3	1.399	36,3
Estrato 4	402	10,4
Estrato 5	98	2,5
Estrato 6	33	,9
<b>Total</b>	<b>3.853</b>	<b>100</b>

Número de encuestas por nivel educativo

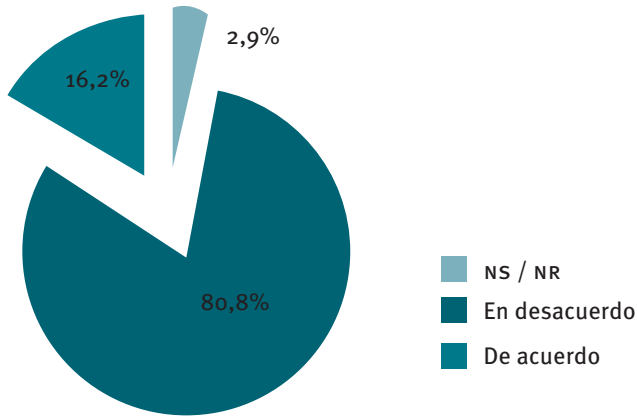
Nivel educativo	Frecuencia	Porcentaje
NS/NR	19	0,5
Básica primaria	459	11,9
Básica secundaria	194	5,0
Educación media	231	6,0
Bachiller graduado	1.135	29,5
Técnico	421	10,9
Tecnólogo	173	4,5
Pregrado	1.103	28,6
Posgrado	113	2,9
Educación doctoral	5	0,1
Total	3.853	100

## Anexo 10: Posición de los encuestados frente a la legalización del matrimonio entre homosexuales

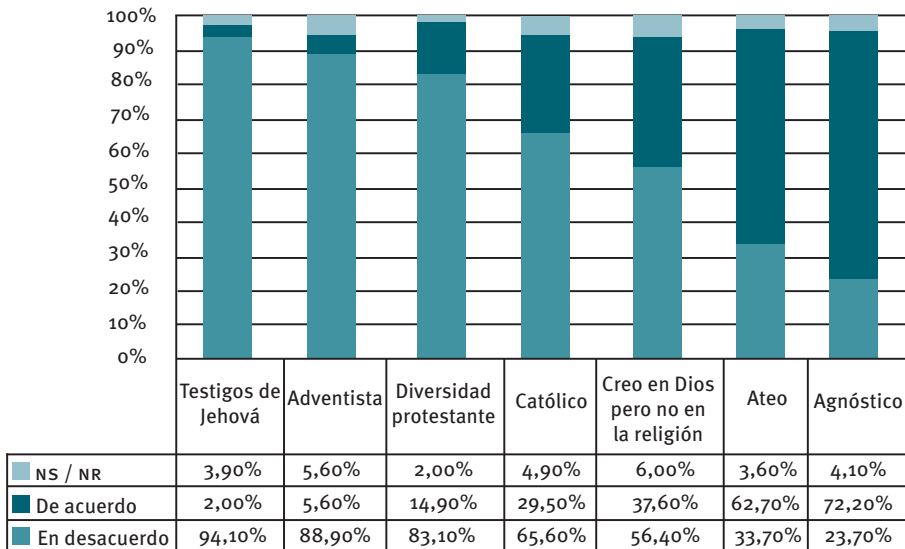
¿El matrimonio entre homosexuales debe legalizarse?



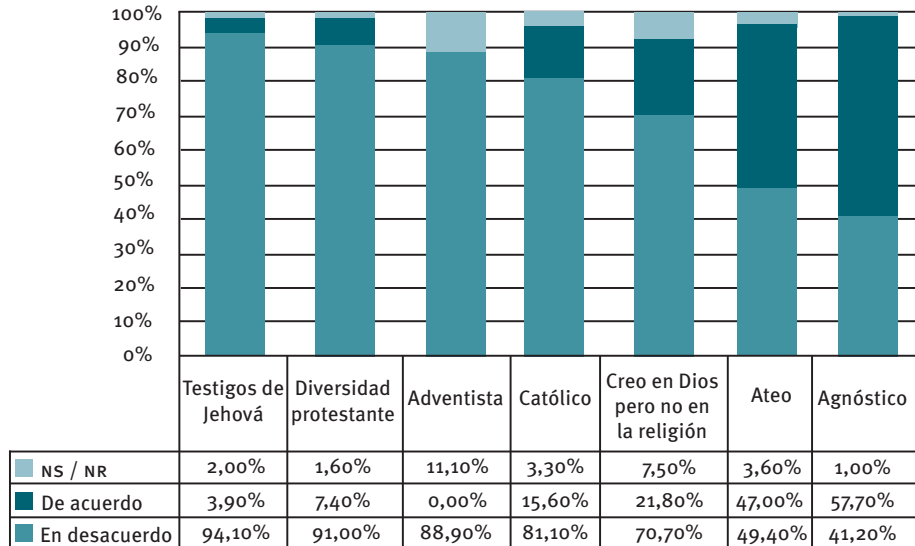
## ¿Debe legalizarse el derecho de las parejas homosexuales a adoptar hijos?



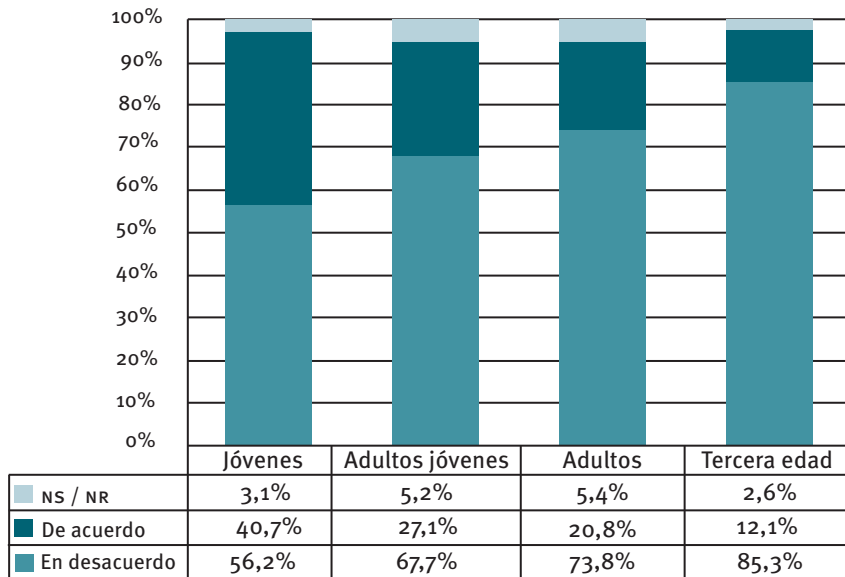
## ¿El matrimonio entre homosexuales debe legalizarse? Distribución por filiación religiosa



## ¿Debe legalizarse el derecho de las parejas homosexuales a adoptar hijos? Distribución por filiación religiosa

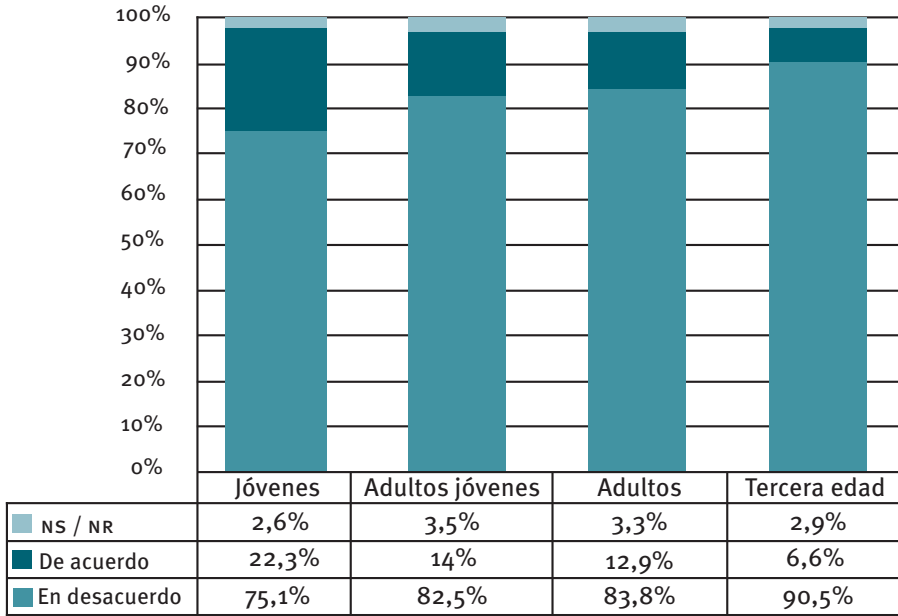


## ¿El matrimonio entre homosexuales debe legalizarse? Distribución por edad

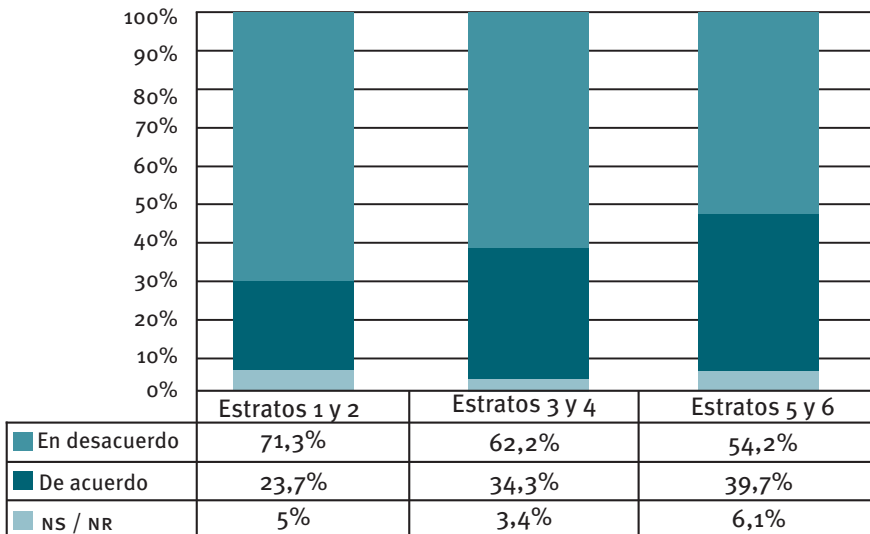




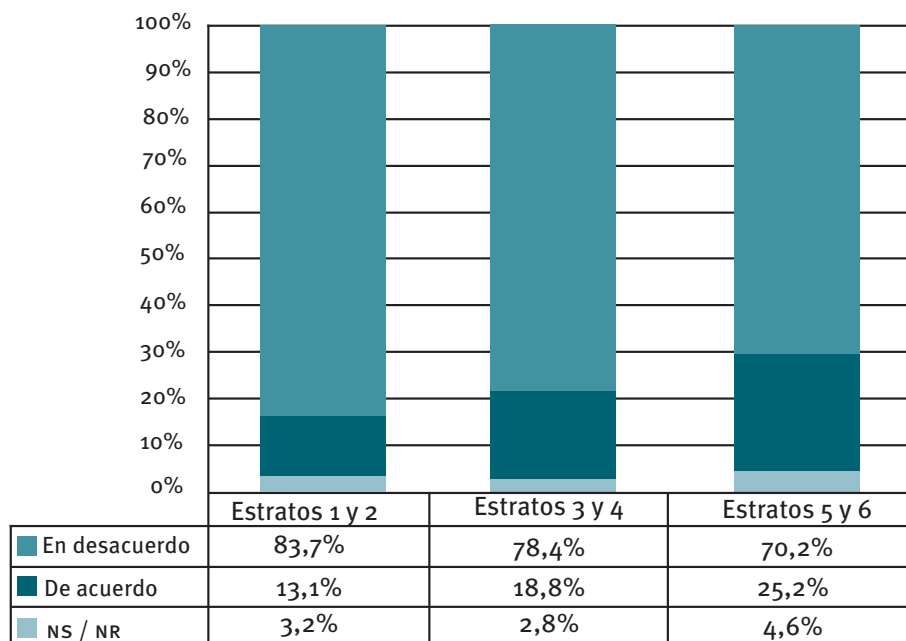
## ¿Debe legalizarse el derecho de las parejas homosexuales a adoptar hijos? Distribución por edad



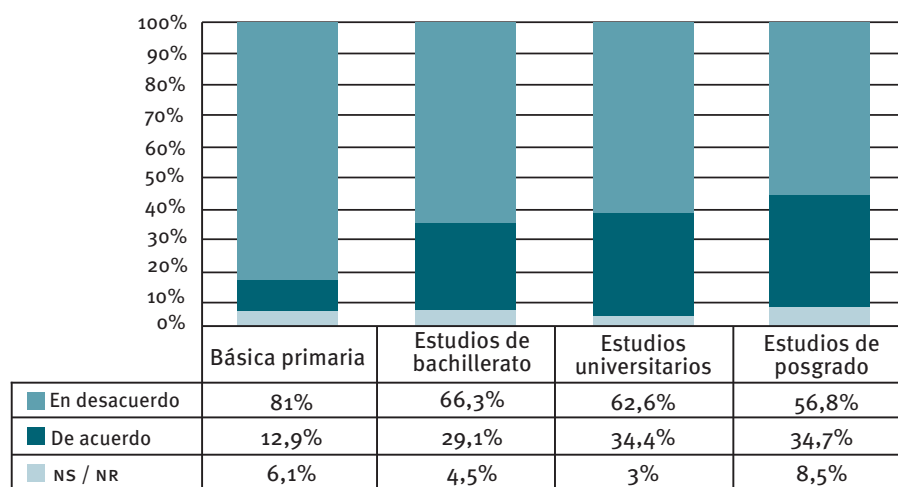
## ¿El matrimonio entre personas del mismo sexo debe legalizarse? Distribución por estrato



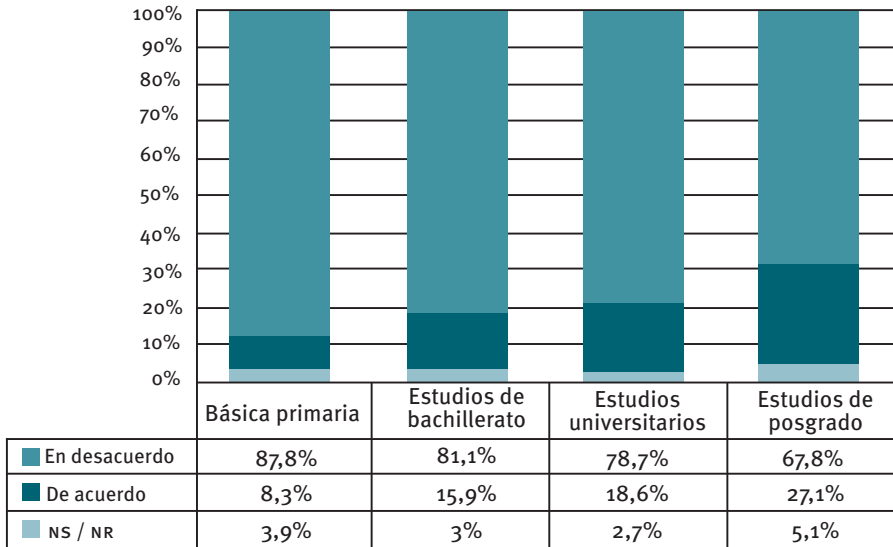
## ¿Debe legalizarse el derecho de las parejas homosexuales a adoptar hijos? Distribución por estrato



## ¿El matrimonio entre homosexuales debe legalizarse? Distribución por nivel educativo

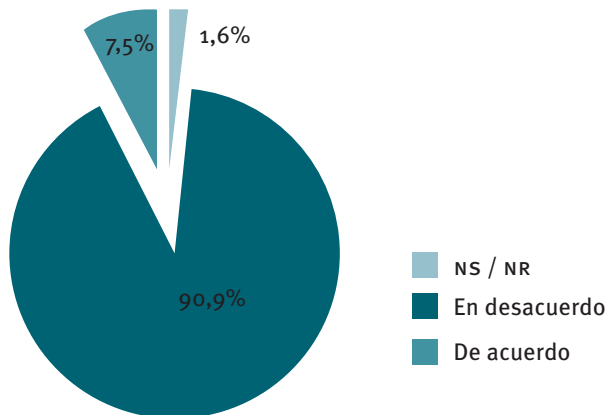


## ¿Debe legalizarse el derecho de las parejas homosexuales a adoptar hijos? Distribución por nivel educativo

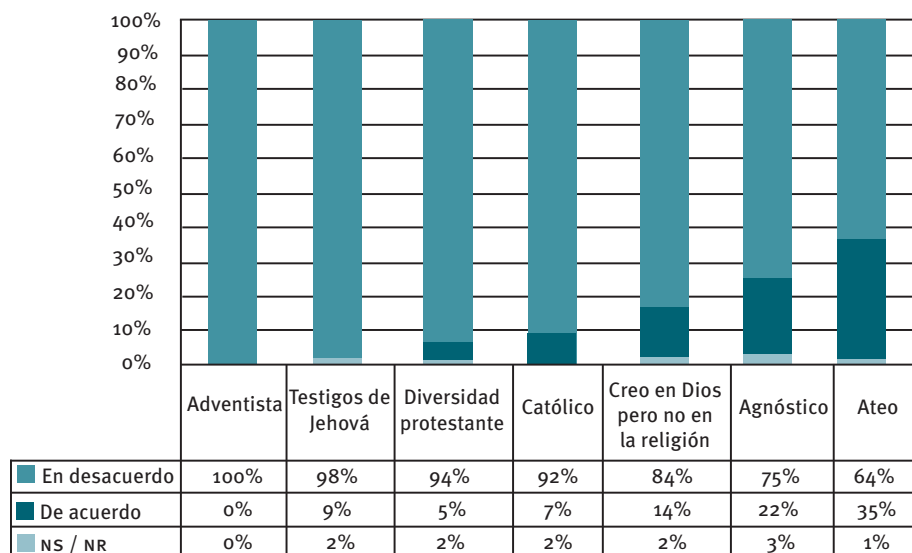


## Anexo 11: Posición de los encuestados frente a la completa legalización del aborto

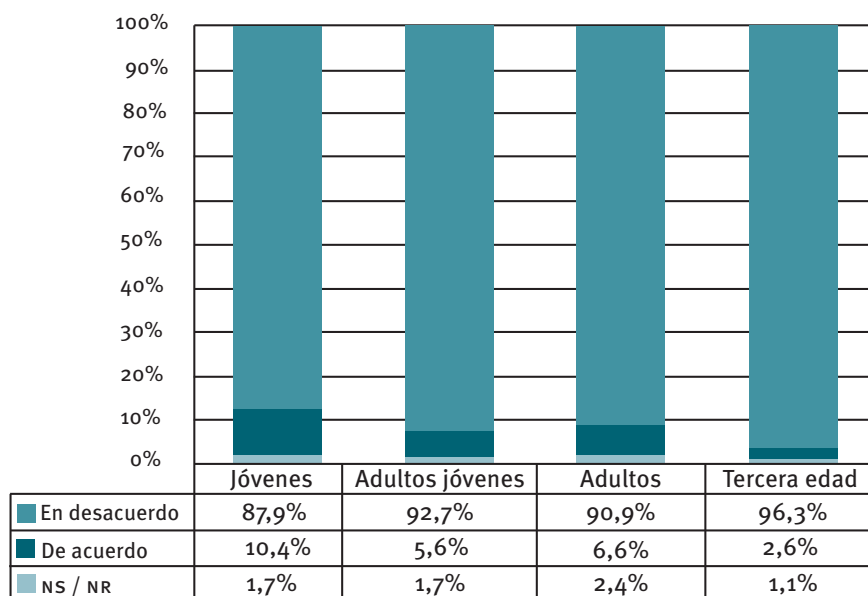
### ¿El aborto debe ser legal en todos los casos?



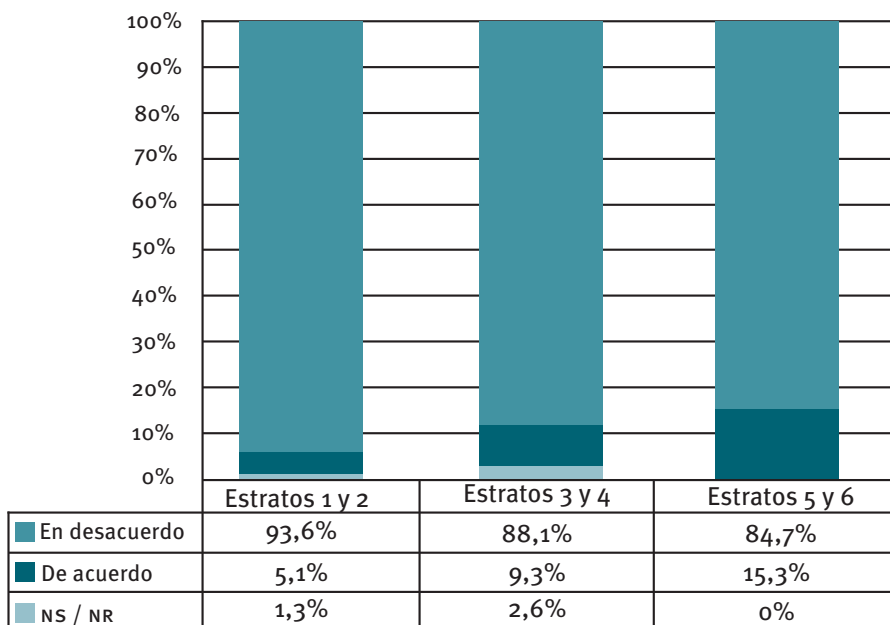
## ¿El aborto debe ser legal en todos los casos? Distribución por filiación religiosa



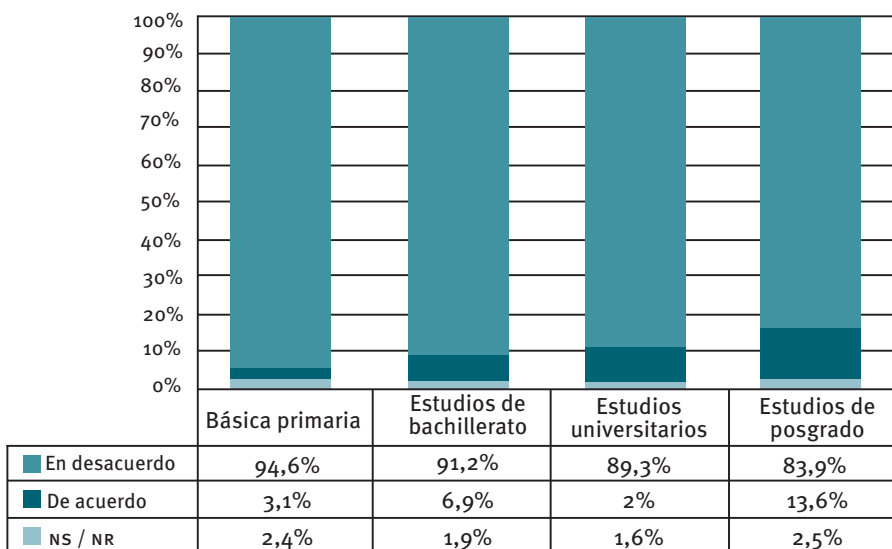
## ¿El aborto debe ser legal en todos los casos? Distribución por edad



## ¿El aborto debe ser legal en todos los casos? Distribución por estrato

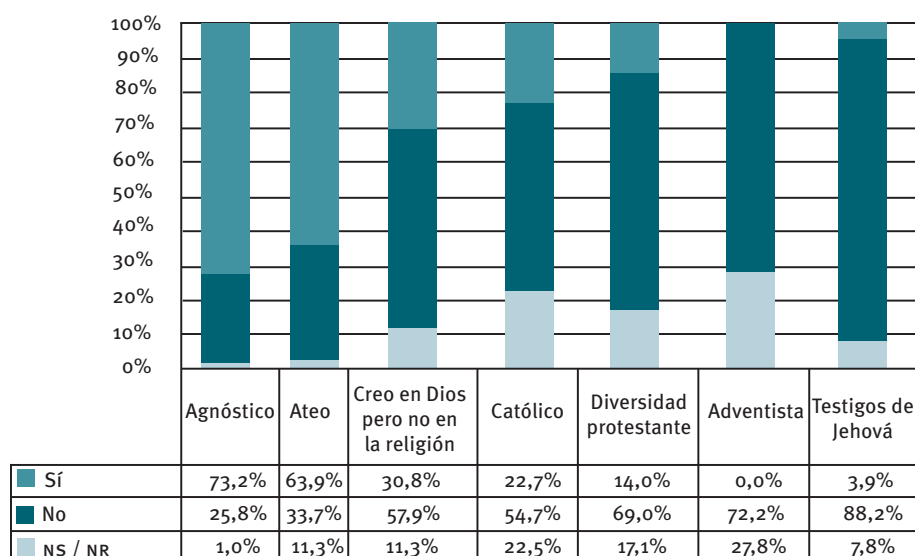


## ¿El aborto debe ser legal en todos los casos? Distribución por nivel educativo

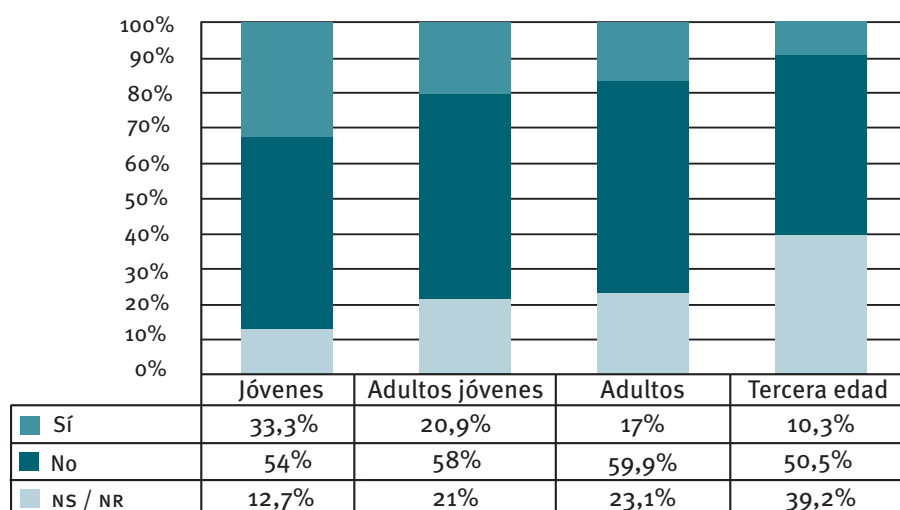


## Anexo 12: Posición de los encuestados frente a la teoría de la evolución de Darwin

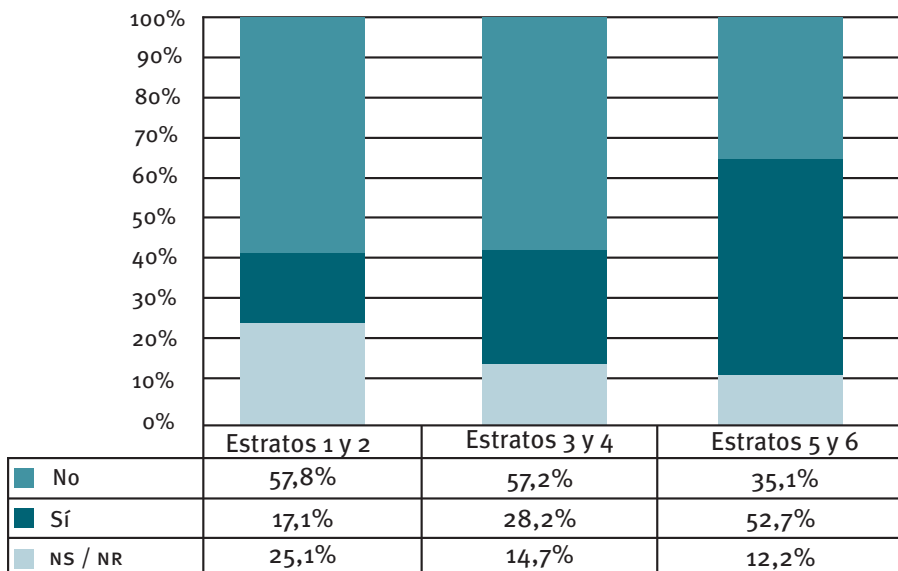
### ¿Cree usted en la teoría de la evolución? Distribución por filiación religiosa



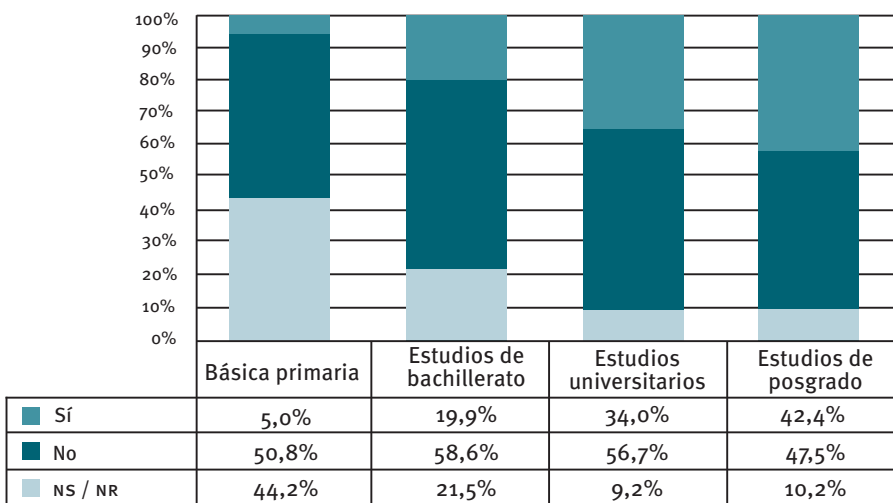
### ¿Cree usted en la teoría de la evolución? Distribución por edad



### ¿Cree usted en la teoría de la evolución? Distribución por estrato

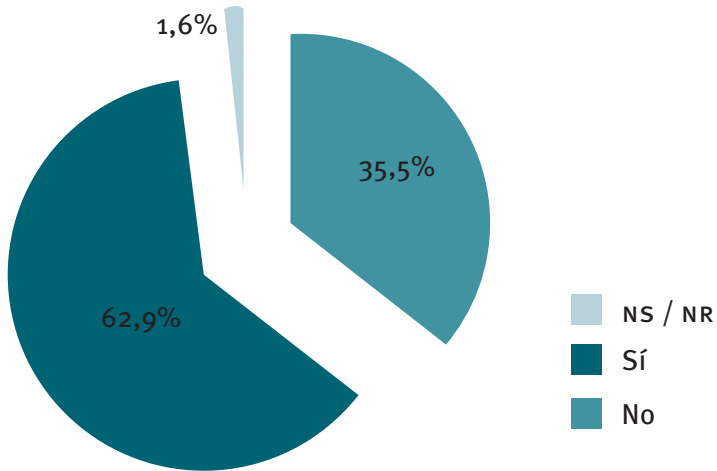


### ¿Cree usted en la teoría de la evolución? Distribución por nivel educativo

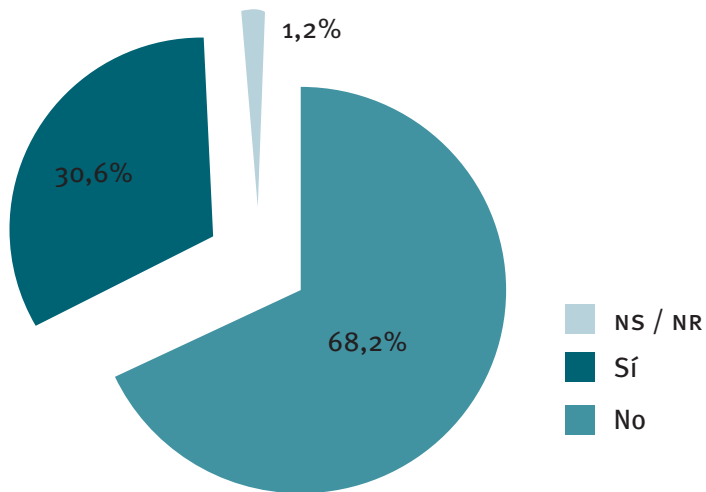


### Anexo 13: Tendencias de los encuestados respecto a la veneración de vírgenes y santos

¿Tiene usted devoción por la Virgen María?

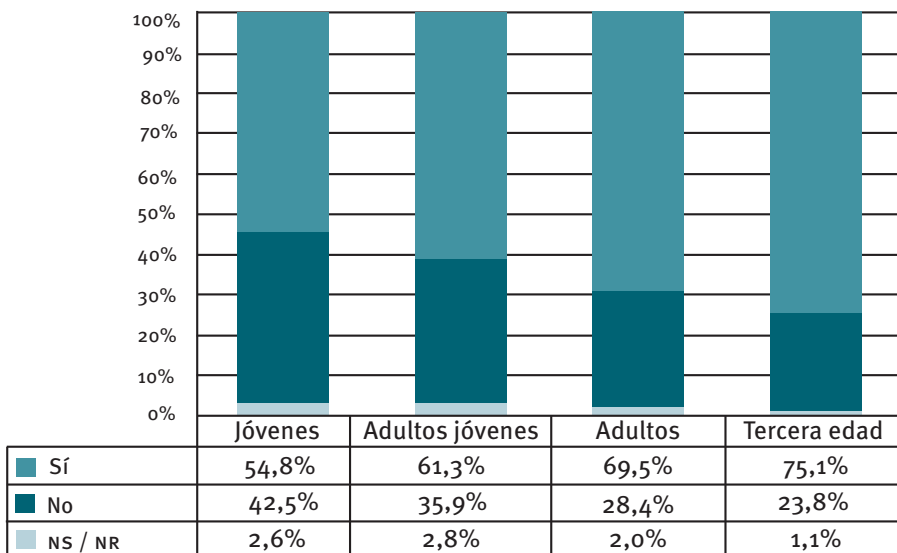


¿Tiene usted devoción por algún santo?

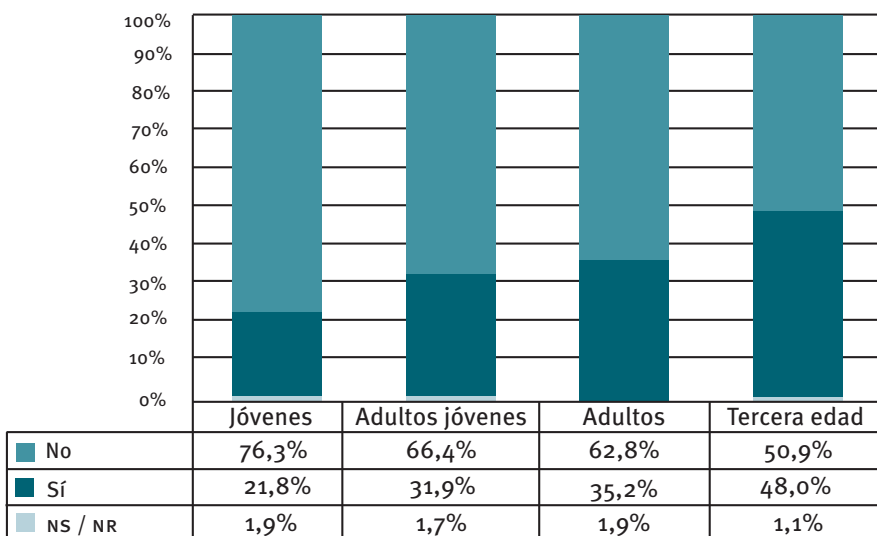




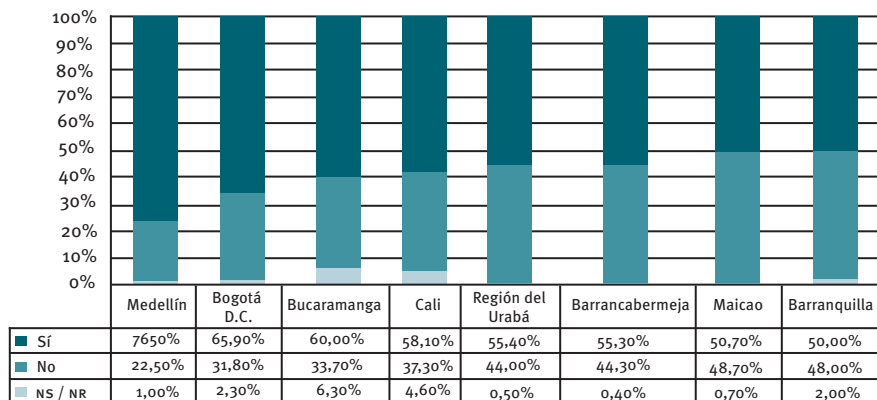
## ¿Tiene usted devoción por la Virgen María? Distribución por edad



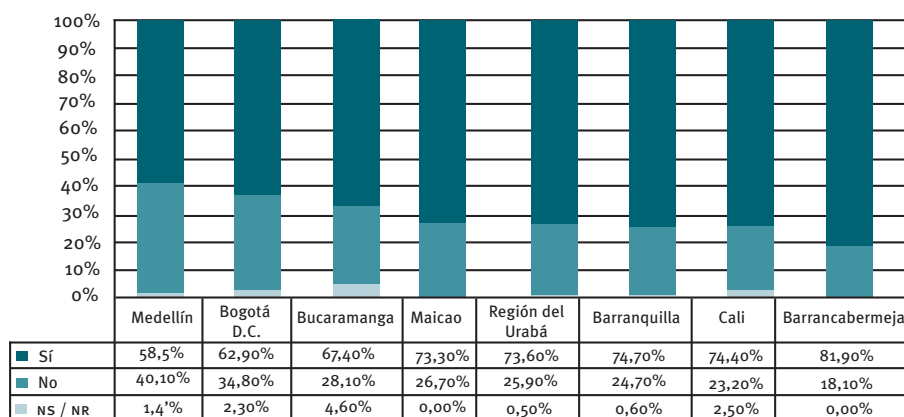
## ¿Tiene usted devoción por algún santo? Distribución por edad



## ¿Tiene usted devoción por la Virgen María? Distribución por ciudad o región



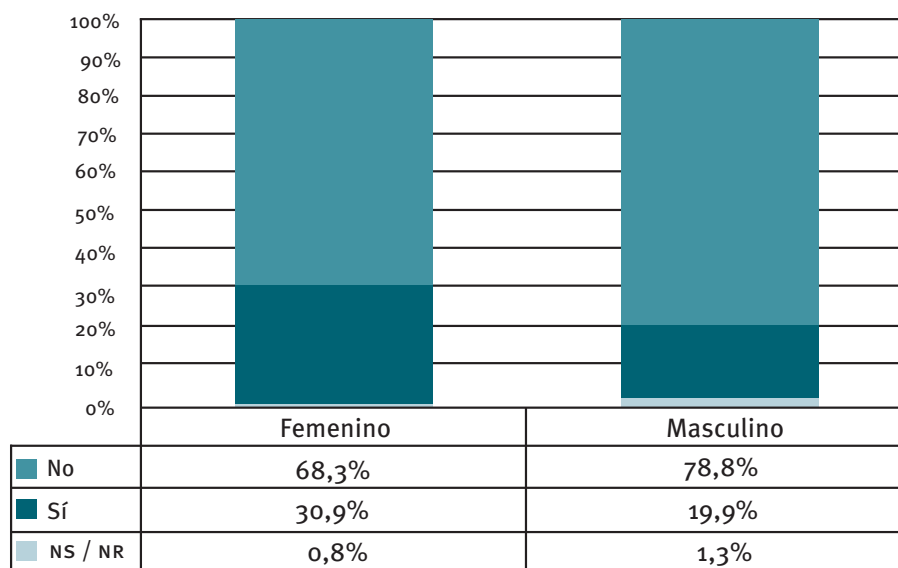
## ¿Tiene usted devoción por algún santo? Distribución por ciudad o región



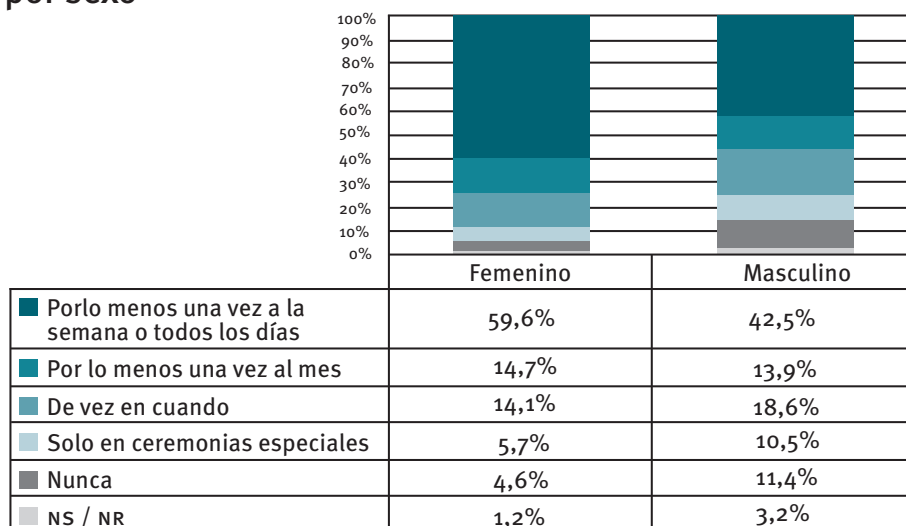
<b>¿Cuál es el santo o virgen de su devoción?</b>	<b>Frecuencia</b>
Señor de los Milagros	112
Divino Niño	107
Santa Marta	72
Virgen del Carmen	53
Sagrado Corazón de Jesús	45
San Miguel Arcángel	34
San José	24
Jesucristo	20
Ángel de la Guarda	16
Señor Caído de Monserrate	15
Virgen de Guadalupe	15
María 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 Ecce Homo	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 14: Tendencias de la pluralización religiosa discriminadas por sexo

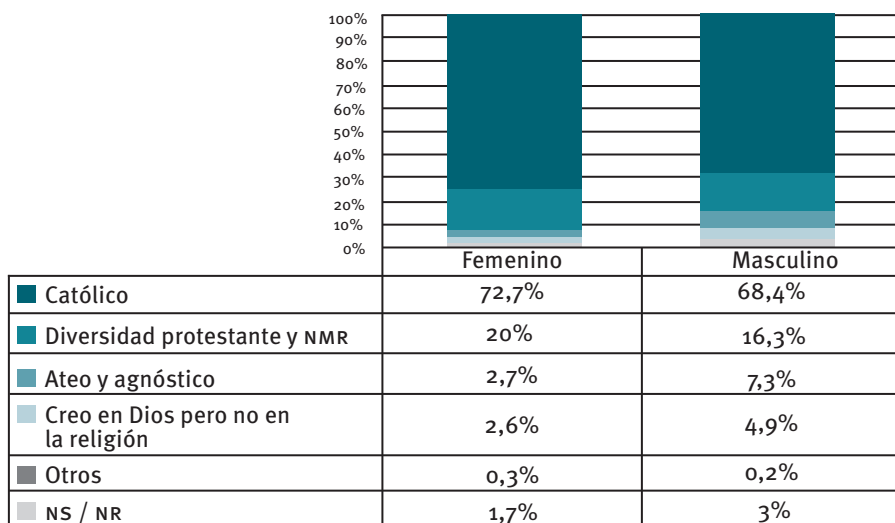
### Membresía en un grupo religioso. Distribución por sexo



### Frecuencia de asistencia a cultos religiosos. Distribución por sexo

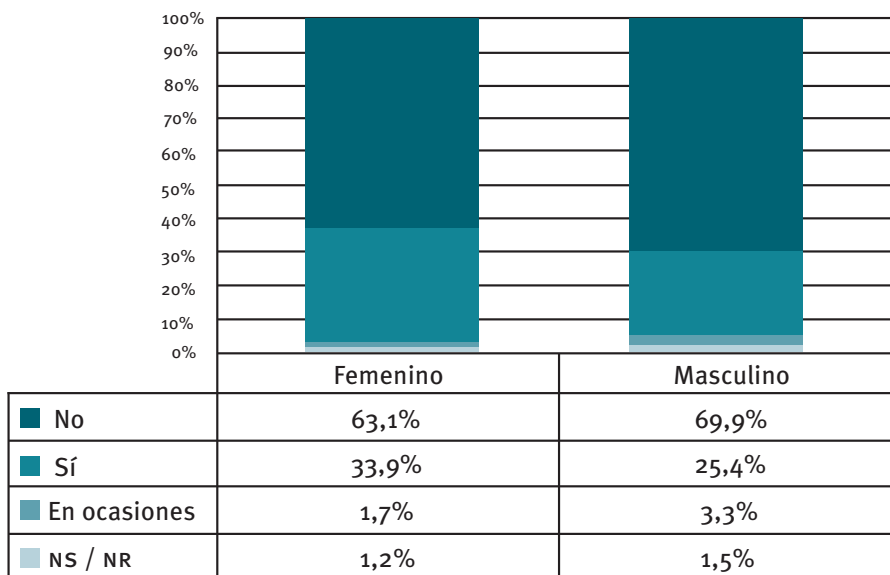


## Filiación religiosa. Distribución por sexo

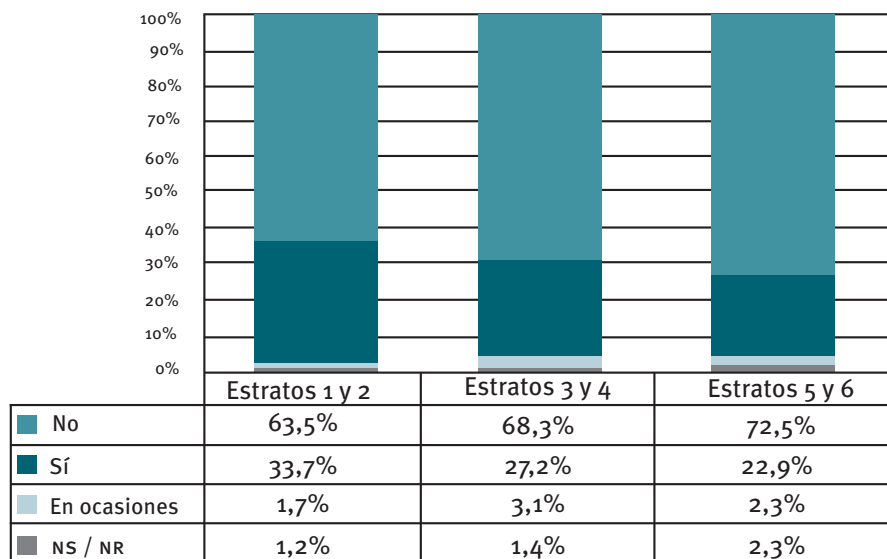


## Anexo 15: Uso de los medios masivos de comunicación con propósitos religiosos

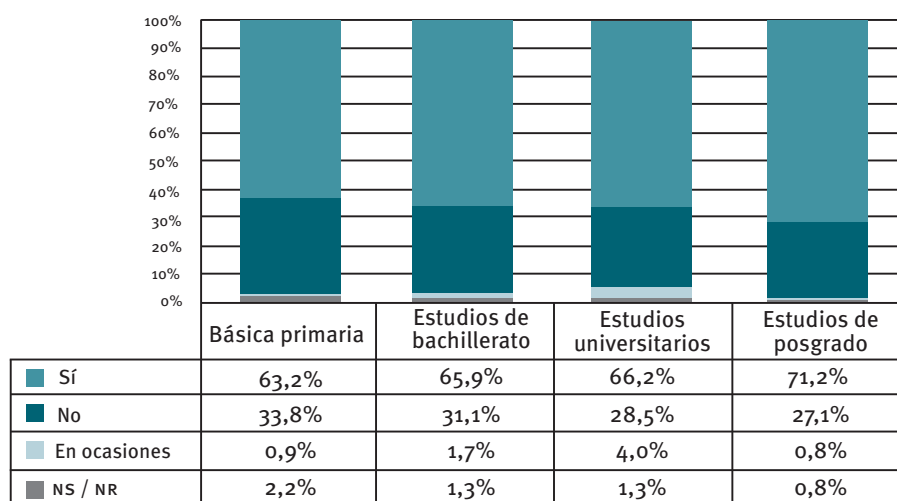
¿Participa en alguna práctica religiosa a través de los medios masivos de comunicación? Distribución por sexo



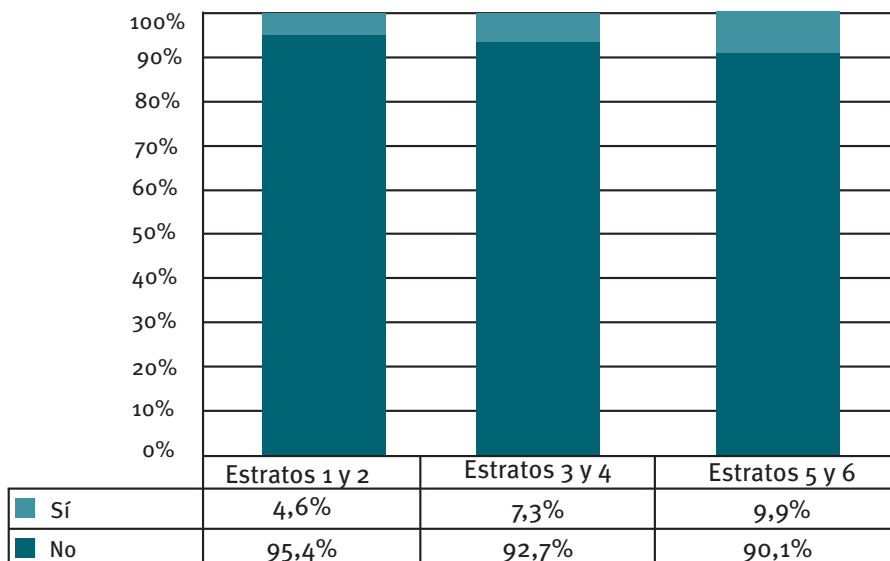
## ¿Participa en alguna práctica religiosa a través de los medios masivos de comunicación? Distribución por estrato



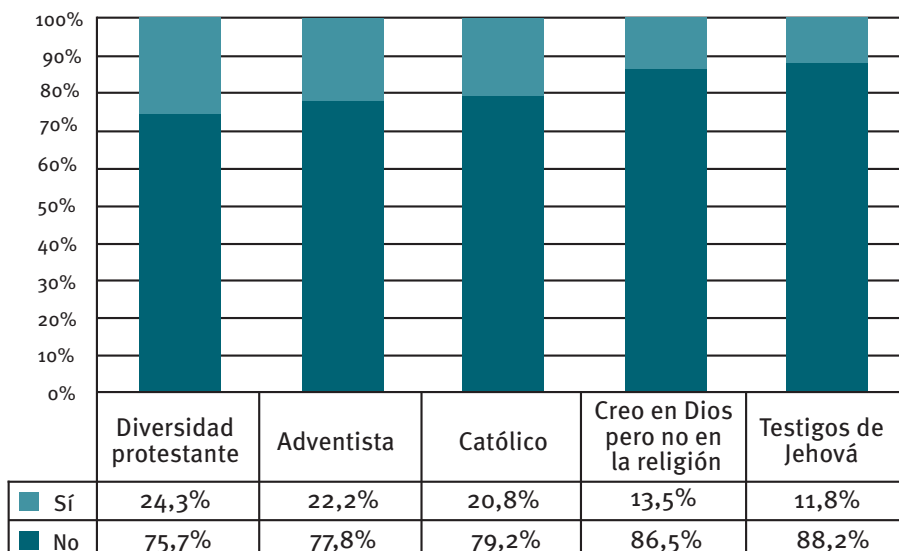
## ¿Participa en alguna práctica religiosa a través de los medios masivos de comunicación? Distribución por nivel educativo



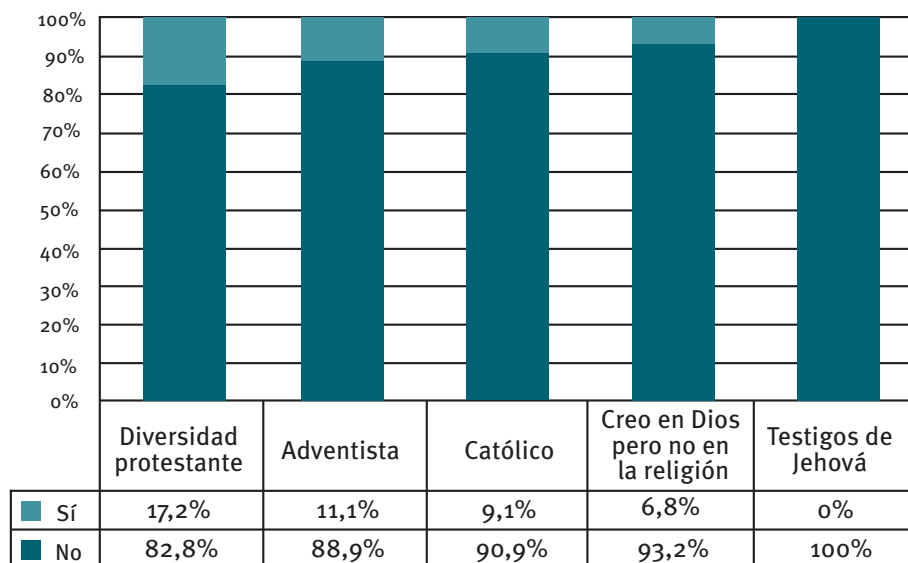
### ¿Recibe información o participa en alguna práctica religiosa a través de la internet? Distribución por estrato



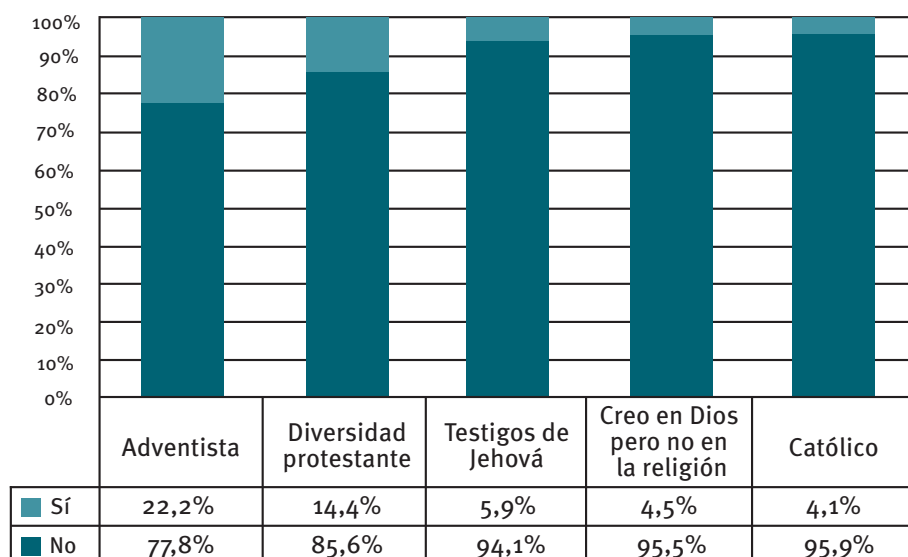
### ¿Participa en alguna práctica religiosa a través de la televisión? Distribución por filiación religiosa



## ¿Participa en alguna práctica religiosa a través de la radio? Distribución por filiación religiosa



## ¿Recibe información o participa en alguna práctica religiosa a través de la internet? Distribución por filiación religiosa







## Índice de tablas

Tabla 1. Agencias misioneras protestantes que entraron al país entre 1886 y 1930	53
Tabla 2. ¿De qué religión se considera?	101
Tabla 3. Tipificación de los actores que compiten en el campo religioso	133
Tabla 4. Protestantes históricos en Colombia	134
Tabla 5. Algunas denominaciones evangélicas en Colombia	135
Tabla 6. Adventistas, mormones y testigos de Jehová	138
Tabla 7. Algunas organizaciones pentecostales de origen norteamericano	150
Tabla 8. Algunas ONG de los NMR	176
Tabla 9. Algunas megaiglesias pentecostales lideradas por parejas pastorales	188
Tabla 10. Año de ingreso de algunas organizaciones evangélicas a Barrancabermeja	194
Tabla 11. Algunas megaiglesias en Colombia	228
Tabla 12. Empresas adjuntas a las megaiglesias	233
Tabla 13. Algunas estaciones de radio al servicio de organizaciones pentecostales	244
Tabla 14. Algunos programas pentecostales en la televisión colombiana	246

Tabla 15. Algunos de los autores pentecostales colombianos más exitosos	249
Tabla 16. Megaiglesias que se han transformado en empresas religiosas multisedes	254
Tabla 17. Empresas religiosas centralizadas multisedes	262
Tabla 18. Algunas organizaciones del Opus Dei en Colombia	280
Tabla 19. Algunas de las páginas web católicas más consultadas en Colombia	287
Tabla 20. Candidatos evangélicos que llegaron al Senado gracias al «carrusel de la parapolítica»	333
Tabla 21. Algunos de los candidatos pentecostales al Senado (2010)	337

## Índice de figuras

Figura 1. ¿Usted se considera: creyente, ateo o agnóstico?	93
Figura 2. ¿Qué tan importante es la religión en su vida?	93
Figura 3. Creyentes, ateos y agnósticos. Distribución por sexo	94
Figura 4. ¿Qué tan importante es la religión en su vida? Distribución por sexo	95
Figura 5. ¿Es usted miembro de una iglesia o grupo religioso?	95
Figura 6. Creyentes, ateos y agnósticos. Distribución por edad	96
Figura 7. ¿Qué tan importante es la religión en su vida? Distribución por edad	97
Figura 8. ¿Es usted miembro de una iglesia o grupo religioso? Distribución por edad	98
Figura 9. Frecuencia de asistencia a cultos religiosos. Distribución por edad	99
Figura 10. ¿Se ha cambiado usted de religión?	101
Figura 11. ¿Se ha cambiado usted de religión? Distribución por filiación religiosa	102
Figura 12. ¿Cuál fue su religión anterior? Distribución por filiación religiosa	103
Figura 13. ¿Ha considerado la posibilidad de cambiar de religión?	104
Figura 14. ¿Ha considerado la posibilidad de cambiar de religión? Distribución por filiación religiosa	104
Figura 15. ¿A cuál religión se cambiaría?	105

Figura 16. Filiación religiosa discriminada por edad	106
Figura 17. ¿Ha considerado la posibilidad de cambiar de religión? Distribución por edad	106
Figura 18. ¿Es usted miembro de una iglesia o grupo religioso? Distribución por filiación religiosa	108
Figura 19. ¿Practicante o no practicante? Distribución por filiación religiosa	109
Figura 20. ¿Qué tan importante es la religión en su vida? Distribución por filiación religiosa	109
Figura 21. ¿Con qué frecuencia asiste a cultos religiosos? Distribución por filiación religiosa	110
Figura 22. ¿Cree usted en la reencarnación?	111
Figura 23. ¿Cree usted en la reencarnación? Distribución por religión	112
Figura 24. ¿Practica habitualmente yoga? Distribución por religión	112
Figura 25. ¿Practica habitualmente meditación trascendental? Distribución por religión	113
Figura 26. ¿Practica habitualmente yoga? Distribución por estrato	114
Figura 27. ¿Practica habitualmente meditación trascendental? Distribución por estrato	114
Figura 28. ¿Practica habitualmente yoga? Distribución por nivel educativo	115
Figura 29. ¿Practica habitualmente meditación trascendental? Distribución por nivel educativo	115
Figura 30. ¿Se ha sentido discriminado a causa de sus creencias?	118
Figura 31. ¿Se ha sentido discriminado a causa de sus creencias? Distribución por filiación religiosa	119
Figura 32. ¿Cree usted en la teoría de la evolución de Darwin?	121
Figura 33. ¿Cree usted en la teoría de la evolución? Distribución por filiación religiosa	122
Figura 34. Curva de crecimiento de los testigos de Jehová en Colombia con base en el número de predicadores puerta a puerta	138
Figura 35. Nivel educativo de los pastores evangélicos	155
Figura 36. Formación teológica de los pastores evangélicos	155
Figura 37. Practicantes, ateos y agnósticos. Distribución por estrato	162

Figura 38. Practicantes, ateos y agnósticos. Distribución por nivel educativo	162
Figura 39. ¿Qué tan importante es la religión en su vida? Distribución por estrato	163
Figura 40. ¿Qué tan importante es la religión en su vida? Distribución por nivel educativo	163
Figura 41. ¿Es usted miembro de una iglesia o grupo religioso? Distribución por estrato	164
Figura 42. ¿Con qué frecuencia asiste a cultos religiosos? Distribución por estrato	165
Figura 43. Filiación religiosa. Distribución por estrato	165
Figura 44. Filiación religiosa. Distribución por nivel educativo	166
Figura 45. Practicantes, ateos y agnósticos. Distribución por ciudad o región	167
Figura 46. ¿Con qué frecuencia asiste a cultos religiosos? Distribución por ciudad o región	167
Figura 47. ¿Qué tan importante es la religión en su vida? Distribución por ciudad o región	168
Figura 48. Filiación religiosa. Distribución por ciudad o región	169
Figura 49. ¿Participa en alguna práctica o recibe información religiosa a través de los medios de comunicación?	241
Figura 50. ¿Participa en alguna práctica religiosa a través de los medios masivos de comunicación? Distribución por filiación religiosa	242
Figura 51. ¿Recibe información o participa en alguna práctica religiosa a través de la internet? Distribución por edad	251
Figura 52. ¿Simpatiza con o milita en algún partido político? Distribución por filiación religiosa	295
Figura 53. ¿En cuál partido político milita o con cuál simpatiza?	295
Figura 54. ¿En cuál partido político milita o con cuál simpatiza? Distribución por filiación religiosa	296
Figura 55. De acuerdo con su posición política, ¿usted se considera de derecha, de izquierda o de centro?	297
Figura 56. ¿Usted se considera de derecha, izquierda o centro? Distribución por filiación religiosa	297
Figura 57. ¿Con qué frecuencia vota en las elecciones?	299

Figura 58. ¿Con qué frecuencia vota en las elecciones? Distribución por filiación religiosa	299
Figura 59. ¿En su grupo religioso le sugieren votar por algún candidato o partido político?	300
Figura 60. ¿En su grupo religioso le sugieren votar por algún candidato o partido político? Distribución por filiación religiosa	300
Figura 61. ¿En su grupo religioso le sugieren votar por algún candidato o partido político? Distribución por ciudad o región	301
Figura 62. ¿En su grupo religioso le sugieren votar por algún candidato o partido político? Distribución por estrato	302
Figura 63. ¿En su grupo religioso le sugieren votar por algún candidato o partido político? Distribución por nivel educativo	302

# Índice onomástico

## A

- Acción Social Católica  
63, 64, 88
- Agencia Adventista para el Desarrollo  
y Recursos Asistenciales  
177
- Alianza  
Cristiana y Misionera  
53, 60, 135, 198, 203, 441
- Democrática m-19  
309
- Misionera Escandinava  
53
- Altos de Cazucá  
170
- Ancízar, M.  
38
- Angulo, M.  
240, 250, 285
- Arias, R.  
327, 331, 333, 337, 353

- Asamblea  
de Iglesias Cristianas  
150
- Misionera Mundial de Edimburgo  
51
- Nacional Constituyente  
67, 73, 293, 308, 309, 310,  
312, 351, 369
- Asambleas de Dios  
59, 148, 149, 150, 154,  
191, 194, 228, 254, 311,  
439, 441
- Asociación de Iglesias Evangélicas  
del Caribe  
135, 157, 158, 191, 192, 283

## B

- Baena, C. A.  
325, 327, 335, 336, 348, 358,  
365, 366



Benedicto XVI  
277, 279, 286

Bentham, J.  
36

Bogotazo  
69

Bolívar, S.  
33, 38

Bonino, M.  
140

Builes, M. Á.  
51, 57, 63

## C

Camacho Roldán, S.  
38, 39

Cambio Radical  
295, 296, 329, 330, 331, 334,  
335, 336, 362

Camino Neocatecumenal  
2, 78

Cañas, E.  
228, 243, 255, 321, 344, 346

Caro, M. A.  
41, 42

Carrasquilla, R.  
47

Cartagena de Indias  
33

Casa  
de Oración Iglesia del Nazareno  
228, 441

Casa sobre la Roca  
181, 228, 234, 247, 252, 254,  
258, 311, 368, 441, 444, 480

Castaño, G.  
284

Castellanos, C.  
188, 228, 237, 238, 248, 249,  
253, 268, 306, 322, 325, 341,  
356, 361, 444

Castillo, G.  
85

Castrillón, D.  
286

Cayzedo, M.  
57

Celam  
84, 274

Centro

Bíblico Internacional  
228, 235, 238, 247, 255,  
444

Cristiano de Amor y Fe  
228, 235, 244, 255, 444

Cristiano Internacional  
228, 234, 238, 244, 254,  
333

de Alabanzas Oasis  
228, 235, 368, 444

de Control de Desplazamientos  
Internos  
159

Misionero Bethesda  
144, 145, 188, 227, 228,  
232, 233, 239, 243, 244,  
246, 250, 253, 254, 257,  
316, 333, 341, 343, 346, 444

Mundial de Avivamiento  
144, 188, 228, 230, 231,  
235, 244, 246, 247, 250,  
257, 258, 344, 368, 444

de Ayuda Espiritual  
265, 267

- de Formación y Liderazgo  
Cristiano  
323
- Chamorro, J.  
262, 263, 264, 317, 319, 322,  
326, 328, 330, 333, 346, 347,  
349, 358, 363
- Chamorro, N.  
151, 243, 248, 249, 262, 263,  
264, 317, 319, 322, 323, 346, 444
- Cho, D. Y.  
139, 227, 237, 480
- Ciudad Bolívar  
170, 193
- Colegios Americanos  
39, 40, 55, 133
- Colmundo Radio  
243, 244, 263, 349
- Colmundo Viajes  
264
- Colombia Democrática  
334
- Colombia Viva  
329, 331, 333, 334, 343, 358, 361
- Colonia  
31, 32, 33, 35, 198, 202, 204,  
359, 371
- Comisión  
de Derechos Humanos  
310  
de Estudios Constitucionales  
66, 67
- Comité  
de Cooperación para América  
Latina  
52, 60
- Nacional Antiprotestante  
68
- Compasión Internacional  
175, 177, 191
- Compromiso Cívico y Cristiano por  
la Comunidad  
263, 316, 363
- Comunidad Cristiana de Paz  
229, 247, 445
- Comunidades del Arca  
277
- Concilio de las Asambleas de Dios  
228, 254, 311
- Concilio Vaticano II  
21, 83, 215, 271, 275
- Concordato de 1887  
40, 45, 47, 55, 86, 127, 223, 277,  
313, 314, 382
- Confederación  
de Trabajadores de Colombia  
64  
Evangélica de Colombia  
59, 70, 72, 202
- Conferencia  
Episcopal Colombiana  
47, 53, 68, 81, 85, 127,  
286, 287, 288, 354  
General del Episcopado Latino-  
americano  
21  
para las Misiones Extranjeras de  
Norteamérica  
52
- Congreso Misionero Pan-protestante  
de Panamá  
52

Consejo

- Evangélico de Colombia  
100, 198, 261, 269, 308,  
311, 363
- Regional Indígena del Cauca  
204, 205

Constitución

- de 1863  
35, 44
- de 1886  
18, 40, 44, 45, 46, 47, 55,  
75, 86, 308, 310
- de 1991  
18, 76, 126, 127, 223, 244,  
277, 293, 298, 308, 312,  
313, 314, 315, 316, 340,  
341, 351, 363, 382,
- de Rionegro  
35, 36

- Consultoría para los Derechos Hum-  
anos y el Desplazamiento  
159

Convención

- Bautista Nacional  
53
- de Rionegro  
35, 38
- sobre Misiones  
45, 73, 199

Convergencia Ciudadana

- 331, 333, 334

Córdoba, J. V.

- 286, 288, 354

Corona española

- 32, 33

Corporación

- Universitaria Adventista  
180
- Universitaria Reformada  
180

Corsi Otálora, C.

- 31

Corson, A.

- 188, 228, 259, 368, 444

Corte Penal Internacional

- 326, 330, 358, 364

Crawford, C.

- 188, 283, 318, 319, 322, 340,  
346, 444

Crawford, M.

- 188, 444

Cruz de Chamorro, L.

- 264

Cruzada Estudiantil y Profesional  
de Colombia

- 151, 181, 194, 243, 244, 252,  
261, 262, 263, 265, 283, 312,  
316, 318, 319, 326, 331, 346,  
347, 363, 440, 444

**D**

de Andrade Dos Santos, N.

- 228

de Cañas, F.

- 188, 228

de Corson, R.

- 228

de Gómez, M.

- 188, 228

de Herrera, N.

- 228

de Mosquera, T. C.

35, 38, 46

de Rodríguez, Patricia

228

*¡Despertad!*

54, 137

Distrito de Aguablanca

170

Documento de Cuenca

272,

Dos Santos, J. S.

228, 255, 333

## E

El Lugar de Su Presencia

181, 188, 224, 228, 232, 235,

244, 247, 258, 260, 368, 444

El Minuto de Dios

283, 285

*El Neogranadino*

38

*El Espectador*

29

*El Tiempo*

29, 38

ELN

75, 84, 195, 197, 288, 308

EPL

75, 308

Equipos Cristianos en Acción por  
la Paz

178

Escrivá de Balaguer, José María

279

Espíndola, É.

331, 333, 337, 339, 351, 354

Estado

confesional

46, 55

corporativo confesional

66

Estados Pontificios

34

## F

Fals Borda, O.

70, 84, 85

FARC

75, 195, 196, 197, 288, 308, 341

Federación

Nacional de Agricultores

64

Nacional de Cafeteros

66

Nacional de Comerciantes

66

Focolares

277

Forero, J.

325

Frente

de Esperanza

319, 320

Nacional

46, 74, 75, 76, 85, 199,

298

## G

Gaitán, J. E.

56, 65, 69

García Herreros, R.

283, 285, 287

G12  
234, 237, 238, 249, 327, 346

Gómez de Argüello, F. J.  
278

Gómez Hurtado, Á.  
309

Gómez, J. E.  
144, 227, 228, 232, 243, 248,  
253, 257, 268, 328, 329, 331,  
333, 334, 337, 341, 343, 344,  
346, 349, 357, 361, 368, 444

Gómez, L.  
56, 66

Grupos Familiares Cristianos  
228, 235, 444

Guerra  
de los Mil Días  
40, 47, 48  
Fría  
21, 22, 138, 303

Guevara, I.  
72, 151, 242, 444

Gutiérrez, L. A.  
323, 356, 367

## H

Hermandad en Cristo  
134

Hermanos Menonitas  
134

Hernández, C.  
278

Hernández, M. C.  
228

Herrera Restrepo, B.  
46, 47

Herrera, A.  
228

## I

Iglesia

Adventista del Séptimo Día  
53, 71, 138, 202, 311, 333

Católica  
13, 15, 17, 18, 19, 20, 21,  
22, 24, 25, 26, 28, 29, 30,  
31, 32, 33, 34, 35, 36, 38,  
39, 40, 41, 42, 43, 44, 45,  
46, 47, 48, 49, 50, 52, 53,  
54, 55, 57, 58, 59, 62, 63,  
64, 65, 66, 67, 68, 69, 70,  
71, 72, 73, 74, 75, 76, 78,  
79, 80, 81, 82, 83, 84, 86,  
87, 88, 89, 99, 100, 120,  
122, 123, 125, 126, 127,  
131, 133, 150, 151, 158,  
170, 172, 175, 185, 191,  
198, 201, 202, 204, 213,  
214, 215, 216, 219, 220,  
223, 225, 256, 271, 272,  
273, 275, 276, 277, 278,  
280, 281, 282, 283, 284,  
286, 287, 288, 289, 290,  
291, 292, 309, 310, 311,  
313, 314, 315, 351, 352,  
355, 371, 372, 373, 374,  
375, 376, 377, 380, 382,  
383, 385,

Cristiana Cuadrangular  
150, 244, 311

Cristiana Menonita  
134, 178, 442

- de Dios Ministerial de Jesucristo  
Internacional  
147, 188, 252, 261, 262,  
264, 312, 316, 324, 326,  
328, 331, 335, 346, 347,  
358, 364, 369, 384
- de Dios  
135, 150, 154, 311, 323,  
356, 367
- de Jesucristo de los Santos de los  
Últimos Días  
81, 137, 138, 440
- del Evangelio Cuadrangular  
59
- Dios es Amor  
208, 210, 211
- Episcopal de Colombia  
134, 442
- Evangélica Luterana  
134,
- Pentecostal Evangélica Cristo la  
Roca  
208, 210, 211, 212
- Pentecostal Unida de Colombia  
149, 150, 154, 156, 171,  
191, 192, 202, 303, 311,  
333, 337, 439
- Presbiteriana Coreana  
134
- Presbiteriana de Colombia  
134, 442, 443
- Presbiteriana Reformada  
134
- Presbiteriana  
39, 54, 124, 191
- Universal del Reino de Dios  
144, 147, 246, 247, 250,  
261, 262, 265
- wesleyana  
194, 311
- Ilustración  
34
- Independencia  
33
- Inman, S.  
52
- Instituto  
Colombo-Venezolano  
53
- Lingüístico de Verano  
199
- J**
- Juan Pablo II  
46, 273, 277, 279, 282, 285
- Junta Presbiteriana de Misiones  
37, 40
- Justapaz  
178, 198
- Juventud Obrera Cristiana  
64
- L**
- La Atalaya*  
54, 137
- Laicos por Colombia  
312, 354
- Laín, D.  
84
- Legionarios de Cristo  
277, 446

León XIII

34, 43, 47, 65, 87

Ley de Libertad Religiosa

311, 313, 323, 382

Libreros, A.

85

Liga de Damas Católicas

64

Línero, A. J.

283, 285, 286

Londoño, G.

286

López Pumarejo, A.

57, 63, 64

López Trujillo, A.

84

López, J. H.

34, 38

Lucio, C. A.

324, 367

Luque, C.

74

## M

M-19

75, 307, 308, 309

Macedo, E.

262, 265

Mallarino, M. M.

35

Manantial de Vida Eterna

188, 227, 228, 232, 234, 238,  
243, 244, 246, 254, 311, 316,  
321, 346

Manifiesto de Golconda

84

Mejía Borda, A.

309

Mendoza, F.

310, 340

Milton, J.

229, 245, 444

Mina, Ó.

228

Misión

Carismática al Mundo

228, 234, 238, 247, 255,  
342, 444

Carismática Internacional

139, 145, 188, 194, 227,  
228, 230, 232, 234, 237,  
239, 244, 246, 248, 252,  
253, 254, 260, 283, 306,  
307, 316, 318, 322, 324,  
325, 327, 329, 335, 336,  
341, 342, 346, 441

de Restauración y Avivamiento

a las Naciones

229, 235, 247, 255, 445

Panamericana

72, 151, 242, 311, 443,  
444

Paz a las Naciones

229, 232, 235, 238, 444

Presbiteriana Cumberland

53, 54

Modernidad

14, 16, 24, 34, 42, 43, 87, 381

Morales, V.

310, 319, 323, 326, 327, 340,  
351, 355, 356, 363, 367

Moreno Piraquive, A.

326, 331, 336, 355, 356, 357, 365

Moreno, E.  
42, 46, 47, 63

Moreno, L. E.  
188, 264

Moreno, N.  
250, 323, 350

Movimiento  
    Católico de Renovación  
        Carismática  
            281  
    Independiente de Renovación  
        Absoluta  
            265, 296, 312, 324, 363,  
            364, 384, 426  
    Misionero Mundial  
        150, 156, 171, 194, 196,  
        202, 303, 443  
    Neocatecumenal  
        277  
    Unión Cristiana  
        309, 310, 363, 369

Muhammad, W. F.  
82

Murillo Toro, M.  
38, 39

## N

Núñez, R.  
41

## O

Observatorio de la Diversidad Reli-  
giosa  
29, 134, 135, 138, 151, 445  
Oficina de Asuntos Religiosos del  
Ministerio del Interior  
340

Olimpo Radical  
36

Opus Dei  
277, 278, 279, 280, 447, 449

Oración Fuerte al Espíritu Santo  
265

Ordóñez, J.  
250

Organización Nacional Indígena  
de Colombia  
205

Orjuela, J. H. (padre “*Chucho*”)  
250, 285

Ortiz Hurtado, J.  
309, 319, 322, 326, 340, 351, 363

Ortiz, M. E.  
228, 444

## P

Páez, G.  
228, 255, 327, 335, 337, 345,  
346, 368, 444

Palacios, J.  
284

Pare de Sufrir  
246, 247, 250, 265, 267

Partido

    Comunista  
        64

    Conservador  
        35, 41, 42, 46, 47, 56, 66,  
        67, 69, 72, 75, 86, 88, 277,  
        295, 296, 309, 339, 340,  
        354, 371

    Cristiano de Transformación y  
        Orden  
        235, 306, 335, 337



- de la U
    - 294, 295, 296, 330, 331, 333, 334, 336, 337, 338, 339, 342, 343, 344, 355, 362
  - Liberal
    - 34, 35, 42, 47, 56, 57, 58, 59, 66, 69, 70, 87, 88, 295, 296, 319, 322, 323, 327, 334, 340, 341, 356, 362, 371
  - Nacional Cristiano
    - 307, 310, 361, 362, 363
  - Socialista Revolucionario
    - 50
  - Pastoral para la Paz
    - 128
  - Pastrana, A.
    - 190, 277, 340, 341
  - Patronato
    - Real
      - 32, 33
    - Republicano
      - 33
  - Perdomo, I.
    - 56
  - Pérez, M. («el cura Pérez»)
    - 84
  - Periodo liberal (1930-1946)
    - 56, 58
  - Pío IX
    - 35, 42, 87
  - Pío X
    - 43
  - Pío XI
    - 65
  - Piraquive de Moreno, M. L.
    - 188, 262, 264, 265, 324, 326, 356
  - Plan Maestro de Equipamiento de Culto
    - 352
  - Polo Democrático Alternativo
    - 295, 296, 337
  - Pontificia
    - Universidad Bolivariana
      - 58, 64
    - Universidad Javeriana
      - 58, 64, 126, 448
  - Portela, P.
    - 229, 445
  - Pratt, H. B.
    - 37
  - Programa
    - de Desarrollo y Paz de los Montes de María
      - 128
    - de Desarrollo y Paz del Magdalena Medio
      - 128, 276
  - Puebla
    - 84
  - Puerta, Á. de J.
    - 284
- R**
- Radio Sutatenza
    - 64
  - Regeneración
    - 41, 42, 44, 86
  - Restrepo Uribe, E.
    - 67, 68, 78, 191

- Restrepo, F.  
66
- Revista Javeriana*  
63, 66, 67
- Rivas, M.  
38
- Rodríguez de Castellanos, C.  
228, 237, 306, 307, 308, 310,  
319, 322, 324, 325, 327, 330,  
331, 333, 336, 340, 342, 353,  
355, 356, 361, 362
- Rodríguez, D.  
284
- Rodríguez, L. A.  
322
- Rodríguez, N. S.  
229
- Rodríguez, R.  
144, 228, 245, 368, 444
- Rojas Pinilla, G.  
67, 72, 73, 74
- Rosca, La  
85
- Rubiano, P.  
287
- S**
- Sacerdotes para América Latina  
84
- Samper, E.  
287, 311, 315, 340, 341, 362
- Samper, J. M.  
38, 41
- San Andrés y Providencia  
37, 73
- Santander, F. de P.  
33, 38
- Santo Oficio de la Inquisición  
33
- Santos, J. M.  
238, 296, 315, 330, 339, 343,  
344, 362, 369
- Schultz, C.  
331, 333, 337, 351
- Semana*  
29
- Serpa, H.  
315, 341, 362
- Sierra, C. H.  
323
- Silva Meche, B.  
320
- Silva Silva, D.  
228, 248, 249, 250, 259, 311,  
344, 368, 414
- Sínodo de Ibagué  
68
- Sociedad Bíblica Americana  
53
- Sociedad Bíblica Británica  
37, 53
- Syllabus*  
35, 36, 42, 43, 87
- T**
- Thompson, J.  
37
- Torres, C.  
84
- Tovar Núñez, J.  
228, 444
- Tovar, M. A.  
327, 335

## U

### Unión

Colombiana Obrera

64

de Trabajadores de Colombia

64

Misionera Evangélica

52, 53, 54, 135, 441, 443

Sindical Obrera

195

### Universidad

de la Sabana

280, 449

Nacional de Colombia

11, 27, 29, 58, 63, 151

### Uribe Vélez, Á.

238, 279, 295, 296, 328, 329,

341, 342, 362, 364, 369

## V

### Valencia, G.

56

### Vanegas, A.

229, 445

### Vargas Lleras, G.

329

### Vargas, E.

228, 444

### Vázquez Cobo, A.

56

### Velásquez Reyes, V.

196, 325, 328, 331, 333, 337,

352, 353, 357,

### Vidal, J.

289,

### Villanueva, J. M.

325

### Villavicencio, J.

228, 342, 444

### Violencia, la

31, 35, 69, 70, 71, 72, 73, 77, 83,

88

### Virgüez Piraquive, M. A.

331, 336

### Visión Mundial

175, 176, 443

## W

### Warren, R.

256, 257

## Z

### Zaldúa, F. J.

38

### Zambrano E., R.

285

# Índice temático

## A

### adventistas

81, 100, 101, 107, 111, 119, 131,  
133, 136, 137, 138, 180, 186,  
188, 192, 198, 199, 217, 241,  
294, 297, 298, 299, 309, 373

### afrocolombianos

conversión a «Nación del Islam»

81

### agnósticos

92, 94, 96, 100, 101, 105, 111,  
112, 118, 119, 120, 121, 161,  
162, 165, 166, 167, 169, 181,  
219, 296, 297, 298, 381, 384

### anticlericalismo

46, 70, 86

### anticomunismo

21, 62, 303, 304

### ateos

92, 93, 94, 96, 100, 101, 103,  
104, 105, 106, 109, 112, 113,  
118, 119, 120, 121, 122, 161,

162, 165, 166, 167, 169, 181,  
219, 295, 296, 297, 299, 304,  
314, 381, 454, 455, 459, 461, 468

### autonomización

25, 53, 58, 61, 62, 78, 80, 88, 89,  
126, 223, 372, 380

## B

### beligerancia antiliberal y antimoderna

63

### biblicismo pentecostal

146

### bienes simbólicos de salvación

18, 19, 20, 32, 90, 123

## C

### cacicazgo

25, 30, 48, 147, 359, 368, 384

### cambio religioso

14, 16, 19, 20, 22, 28, 105, 213,  
259, 294

- campaña antiprotestante
  - 62, 67, 68
- campo
  - político
    - 15, 25, 26, 30, 76, 81, 82, 83, 86, 88, 151, 174, 220, 221, 253, 261, 293, 298, 303, 305, 306, 308, 315, 334, 338, 350, 360, 367, 370, 371, 382, 383, 384, 385
  - político electoral
    - 25, 221, 261, 298, 308, 315, 350
  - religioso
    - 14, 15, 19, 26, 28, 29, 31, 55, 62, 76, 87, 91, 92, 99, 122, 124, 125, 132, 133, 151, 156, 216, 218, 223, 225, 226, 230, 241, 264, 268, 269, 271, 273, 283, 290, 291, 292, 293, 314, 315, 345, 373, 375, 377, 382
- capital
  - originario
    - 268
  - político
    - 25, 30, 238, 268, 293, 307, 316, 326, 339, 345, 346, 349, 356, 360, 361, 362, 364, 369, 375, 384
  - religioso
    - 19, 25, 30, 122, 123, 125, 130, 216, 230, 238, 268, 292, 293, 316, 345, 346, 349, 356, 360, 361, 362, 375, 384
- simbólico
  - 19
- social
  - 116, 171, 174, 220
- catolicismo
  - institucional
    - 100, 128
  - integral o intransigente
    - 46, 47, 83
  - liberal
    - 83
  - pasivo o nominal
    - 107
  - popular
    - 25, 128, 129, 130, 131, 132, 139, 142, 146, 164, 203, 217, 218, 266, 373, 374
  - socialista
    - 83
- católicos nominales
  - 107, 184, 219, 224, 276, 282, 382
- clientelismo
  - 25, 30, 359, 384
- clientes/fieles
  - 15, 116, 266, 377
- colonización del imaginario
  - 32
- competencia religiosa
  - 15
- comunidades pentecostales
  - 75, 77, 82, 142, 170, 184, 192, 214, 278, 284, 302, 303, 304, 352, 380
- conflicto armado
  - 27, 127, 159, 168, 173, 178, 179,

180, 181, 183, 195, 198, 215,  
220, 273, 288, 330, 358, 363, 379  
en el Magdalena Medio  
195

congregaciones pentecostales  
85, 142, 148, 170, 186, 192, 252,  
253, 337, 339, 342, 345, 369

consagración al Sagrado Corazón  
de Jesús  
47, 126, 352

conversión  
30, 52, 102, 123, 124, 132, 134,  
174, 182, 184, 185, 186, 203,  
204, 207, 208, 209, 210, 214,  
215, 216, 218, 227, 250, 265,  
273, 274, 277, 278, 282, 285,  
290, 291, 298, 304, 306, 339,  
345, 356, 376, 378, 379, 380

corporativismo  
63, 65, 66  
confesional  
62, 65  
crecimiento por transferencia  
102, 224

creyentes  
92, 111, 116, 118, 134, 172, 181,  
201, 208, 210, 276, 290, 382  
no practicantes  
107, 216  
practicantes  
94, 95, 96, 107, 161, 166,  
218

crisis de sentido  
90

cristianos maronitas  
40

cultura católica  
17, 50, 56, 87, 378

## D

demonios  
123, 139, 143, 145, 211, 257,  
281, 304

desmonopolización  
19, 35, 76, 80, 90, 123, 151, 179,  
315, 383  
del mercado de las ideas  
87

desplazamiento forzado  
159, 172, 173, 189, 190, 195, 267

diferenciación religiosa  
15

doctrina social de la Iglesia  
34, 63

dominación  
18, 19, 25, 58, 91, 133, 187, 189,  
202, 205, 214, 215, 216, 218, 230  
carismática  
91, 92, 133, 147, 283  
legal-burocrática  
91, 122, 133, 283  
tradicional  
91

## E

empresas religiosas  
centralizadas multisedes  
253, 260, 261, 262, 270,  
316, 339, 368, 375

encíclicas  
*Rerum novarum*  
43, 47, 87

*Pascendi*

43

*Quadragesimo anno*

65

espíritu del capitalismo industrial

146

estaciones de radio de organizaciones

pentecostales

244, 261, 265

evangelización

45, 55, 59, 72, 103, 134, 145,

157, 179, 198, 201, 202, 210,

239, 253, 273, 274, 276, 282,

285, 291, 377, 380

exorcismos

131, 142, 144, 145, 152, 209,

236, 246, 257, 258, 266

explosión demográfica

24, 76, 77, 78, 82, 89, 372

**F**

fascismo español

66

fieles por transferencia

102

filiación religiosa

90, 99, 102, 103, 104, 106, 108,

109, 110, 119, 122, 123, 165,

166, 169, 223, 224, 242, 290,

294, 295, 296, 297, 298, 299,

300, 454, 455, 459, 461, 468,

470, 471

francmasonería

38

**G**

Glosolalia

85, 140, 141, 142, 152, 153, 156,

258, 281

guerra de las escuelas

36

**H**

*habitus*

31, 131, 132, 136, 144, 374

hibridación religiosa

210, 380

**I**

identidad latinoamericana

69

increencia

92, 105, 164, 219

informalidad religiosa

28, 77, 267, 268, 292

instituciones voraces

164, 260

integralismo

43, 87

integrismo

43, 87, 230, 271, 312

intransigencia integral

43, 62, 87

**J**

jesuitas

expulsión de los

35

persecución religiosa de los

35

judíos

68

mesiánicos  
314,

## L

Laicización  
34, 35, 39, 86  
luchas por la  
legalización del aborto  
107, 120, 134, 219, 313, 383, 458  
libros de autores pentecostales  
249  
líder religioso carismático  
123, 367  
posibilidades del  
269  
y medios masivos de comunicación  
247, 250, 259, 261, 265  
luchas en el campo religioso  
29, 91, 92, 382  
luteranos  
99, 131, 179, 180, 384

## M

*marketing* religioso  
14, 210, 248, 250, 282, 289, 377  
técnicas de  
225  
masonería  
37, 38, 63  
matrimonio  
católico  
74  
entre homosexuales  
107, 119, 280, 313, 453,  
454, 455, 457

meditación trascendental  
112, 113, 114, 115, 182  
megaiglesias  
características  
261, 315, 317, 365  
empresas adjuntas  
174, 273  
en la web  
250  
estrategias  
267  
estructura burocrática  
149, 233, 264  
impacto social de las  
108, 229, 352  
infraestructura de las  
229, 231, 232  
música en las  
227, 234, 235, 236, 239,  
240  
y liderazgo carismático  
230  
y medios masivos de comunicación  
230, 240  
menonitas  
99, 131, 133, 134, 137, 179, 196,  
384, 440  
mercado  
esotérico  
116,  
religioso  
24, 25, 82, 103, 132, 139,  
152, 193, 216, 218, 223,  
225, 230, 236, 240, 245,  
256, 261, 276, 289, 290,  
374, 375, 376, 378



- microempresas religiosas
  - 268, 375
- migración
  - de fieles
    - 25, 28, 283, 378
  - religiosa, proceso de
    - 102, 217
- minorías religiosas
  - 20, 40, 41, 58, 68, 72, 107, 108, 117, 118, 120, 131, 221, 223, 229, 308, 309, 311, 313, 314, 340, 351, 363, 364, 382
  - como víctimas de discriminación
    - 118
- misioneros
  - 20, 21, 32, 38, 39, 60, 68, 74, 147, 149, 157, 158, 186, 201, 206, 211, 215, 253, 263, 276, 380, 445, 446, 447, 449
  - colombianos
    - 73, 156
  - expulsión de
    - 35
  - norteamericanos
    - 37, 38, 52, 59, 141, 199, 200, 304
- misiones
  - 40, 45, 52, 53, 54, 55, 58, 59, 60, 61, 68, 72, 73, 127, 149, 150, 157, 159, 171, 198, 199, 201, 203, 204, 213, 276, 304, 380
  - territorios de las
    - 45, 73, 199
- modernización
  - 23, 24, 29, 49, 51, 56, 61, 65, 76, 77, 79, 81, 82, 88, 89, 90, 204, 208, 214, 271, 371, 372, 373, 380, 381
- monopolio religioso
  - 33, 55, 88, 90, 111, 191, 371, 373, 374
  - erosión del
    - 65, 90, 291, 371
- mormones
  - 25, 81, 100, 131, 133, 136, 137, 138, 186, 188, 217, 311, 314, 373
- movimiento
  - carismático
    - 24, 157, 282
  - lgbt
    - 353, 379, 383,
  - pentecostal
    - 19, 24, 25, 26, 30, 53, 72, 76, 117, 132, 137, 139, 140, 142, 144, 150, 156, 158, 186, 187, 191, 213, 219, 220, 227, 274, 283, 303, 304, 306, 309, 315, 339, 356, 370, 373, 374, 377, 378, 379
  - indicadores asociados a su crecimiento
    - 79, 107, 226, 261
- mundanización
  - 23, 97, 98, 120
- música pentecostal
  - 142, 240
- musulmanes
  - 37, 40, 168
  - migración de
    - 81

**N**

nacional-catolicismo  
14, 45, 47, 86, 88, 371

nebulosa místico-esotérica  
18, 110, 111, 113, 116, 117, 182,  
217, 376, 379

nueva evangelización  
273, 274, 276, 291, 377

nuevas versiones pentecostales  
117, 139, 146, 181, 211, 306

nuevos movimientos eclesiales  
277

nuevos movimientos religiosos  
características cuantitativas  
y cualitativas  
28, 130, 132, 140, 151,  
152, 217, 224, 226, 229,  
230, 236, 258, 261, 315,  
317

comunidades terapéuticas  
172

doctrina y liturgia  
28

entre indígenas de la Guajira  
198, 207

entre indígenas del Cauca  
202, 204, 205, 276

espacios de construcción  
171, 173

espacios de formación  
174

estrategias de proselitismo  
28, 54, 133, 204, 292, 346,  
347, 361, 367

familias sustitutas  
142, 171, 172

fuentes de sentido  
171

misión o función social  
28, 347

organización y gobierno  
28

participación de las mujeres  
186, 187, 377

proyectos sociales  
174, 175, 179, 187, 197,  
203, 220, 281, 335, 348

refugio frente a la violencia  
180

relación con actividades políticas  
28, 366

y el Movimiento Indígena  
del Cauca  
205

y machismo  
188

**O**

organizaciones  
pentecostales, estructura de las  
147

religiosas minoritarias  
15

**P**

parapolítica  
326, 329, 332, 333, 334, 349,  
357, 358, 361

partida de bautismo católico  
validez civil de la  
74

- partidos políticos confesionales
  - 15, 22
- pastores
  - autóctonos
    - 60
  - evangélicos
    - 21, 102, 155, 193, 283, 329, 342
  - expulsión de pentecostales
    - 239
- pentecostales
  - programas en la televisión
    - 116, 146, 184, 233, 234, 235, 243, 244, 246
- pentecostalismo
  - étnico
    - 211, 350
  - ingreso al campo político
    - 360
  - prácticas mágicas
    - 142, 313, 314, 373
  - clasificación
    - 148
  - rutinización
    - 130, 132, 133, 144, 152, 153, 269
- pentecostalización
  - 60, 132, 133, 152, 156, 157, 158, 159, 217, 225, 378
- persecución religiosa
  - 70, 71, 88
- plebiscito de 1957
  - 74
- pluralismo social
  - 117, 118
- pluralización religiosa
  - consecuencias de la
    - 117, 118
  - en los estratos medios urbanos
    - 181, 263
  - en los estratos altos
    - 161, 182, 219
  - en las ciudades
    - 170
  - descripción cuantitativa
    - 29, 91, 92
  - estrategias de «fidelización»
    - 224, 377
  - en Urabá
    - 186
  - entre comunidades indígenas
    - 159, 198, 203, 214, 216, 218, 380
  - reacción católica a la
    - 271
  - sociografía de la
    - 159, 218, 336
  - y recomposición de las identidades
    - 192, 209, 216
  - y afinidad cultural
    - 213, 218, 224, 378
- prácticas neoindígenas
  - 110
- prefecturas apostólicas
  - 73
- presbiterianos
  - 37, 38, 39, 52, 53, 55, 56, 59, 79, 99, 131, 133, 180, 191, 384
- proceso de cambio religioso
  - 22

prosperidad pentecostal  
145, 146

protestantes  
  expansión durante el periodo  
    liberal (1930-1946)  
    58  
  publicaciones  
    54, 71, 137  
  ciudadanos de segunda categoría  
    69, 309, 382  
  condena a la veneración de la  
    Virgen María  
    69

protestantismo  
  carismático  
    132, 156  
  evangélico  
    132, 134, 152, 156, 350  
  histórico  
    99, 133, 136, 141, 146,  
    156, 157, 186, 217, 303,  
    309, 350, 373, 379

puritanismo ascético  
146

## R

reencarnación  
111, 112, 275

reformas liberales  
35, 36, 37, 41, 42, 44, 46, 57, 62,  
63, 66, 68

religión católica  
18, 45, 57, 75

régimen conservador  
46, 55

registro de bautismo católico  
68

relaciones de género  
22, 182, 189, 355, 356, 357

revolución cubana  
83

## S

santuarios católicos  
130, 286, 450

sectas  
  concepto de  
    20, 53, 84, 123, 124

secularización  
14, 16, 23, 24, 25, 29, 41, 50, 52,  
57, 61, 62, 76, 78, 80, 81, 82, 86,  
88, 89, 90, 92, 97, 107, 111, 120,  
121, 126, 216, 219, 223, 271,  
273, 289, 291, 369, 371, 372,  
373, 374, 376, 377, 378, 379,  
380, 381, 382, 384, 385

siembra,  
  la 146, 181, 245

sindicatos católicos  
63

sistema educativo católico  
62, 64, 125, 126, 180

sociología comprensiva  
28

subjetivación del creer  
100, 110, 111, 291, 376

## T

taumaturgia pentecostal  
140, 144, 172, 209

teología de la liberación  
21, 83, 84, 85, 145, 272, 277,  
282, 304

teoría

de la conspiración

21, 22, 272

de la evolución

120, 121, 134, 461, 462

de los campos

19

testigos de Jehová

25, 54, 71, 81, 100, 101, 102,

105, 107, 117, 118, 119, 131,

133, 136, 137, 138, 169, 188,

196, 199, 217, 275, 278, 294,

297, 298, 300, 311, 314, 373,

454, 455, 459, 461, 470, 471

## V

vicariatos

73

## Y

yagé, toma de

110

yoga

110, 112, 113, 114, 115, 182

*Del monopolio católico a la explosión pentecostal.  
Pluralización religiosa, secularización y cambio social en Colombia*

Fue editado por el Centro de Estudios Sociales (CES) de la Facultad de Ciencias  
Humanas de la Universidad Nacional de Colombia.

El texto se compuso con fuentes Baskerville y MetaPro.

Se terminó de imprimir en Xpress Estudio Gráfico y Digital S.A.,  
en Bogotá, en abril de 2013.

Primera edición

300 ejemplares

