

**FRAGMENTACIÓN Y RECOMPOSICIÓN
DEL CAMPO RELIGIOSO EN BOGOTÁ**
Un Acercamiento a la Descripción del
Pluralismo Religioso en la Ciudad

SERIE ENCUENTROS
Mejores trabajos de grado
Facultad de Ciencias Humanas
Universidad Nacional de Colombia

WILLIAM MAURICIO BELTRÁN CELY
Tesis para optar por el título de Magíster en Sociología

Director:
JAIME EDUARDO JARAMILLO

BOGOTÁ D.C.
2004

ÍNDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN

1. MARCO TEÓRICO

2. EL CAMPO RELIGIOSO EN COLOMBIA: UNA MIRADA DIACRÓNICA

3. DIVERSIDAD RELIGIOSA EN BOGOTÁ

4. LA ESTRUCTURA DEL CAMPO

5. OTROS MECANISMOS DE DISTINCIÓN

6. A MODO DE CONCLUSIÓN: FACTORES ASOCIADOS AL CRECIMIENTO DE

LOS NUEVOS MOVIMIENTOS RELIGIOSOS

BIBLIOGRAFÍA

ANEXOS

INTRODUCCIÓN

Hemos sido testigos a lo largo de la segunda mitad de siglo XX de un despertar religioso a escala mundial, que ha implicado tanto el reavivamiento de antiguas creencias, como el nacimiento de nuevos grupos y movimientos. Este fenómeno ha afectado a nuestro país con sus aspectos singulares y distintivos. En Colombia, especialmente en las tres últimas décadas, se ha dado un cambio religioso que algunos autores han optado por llamar “*mutación religiosa*”¹, grandes multitudes han abandonado los caminos de la tradicional Iglesia católica optando por nuevos cultos y creencias. Muchos de estos nuevos grupos reúnen actualmente grandes multitudes y se han convertido en verdaderos emporios de la fe, incursionando en diversos campos como la política y los medios masivos de comunicación, convirtiendo a su vez al campo religioso en un mercado e industria que mueve importantes sumas de dinero.

Describir este proceso de cambio religioso, haciendo énfasis en los efectos que producen las nuevas creencias en las prácticas y estilos de vida de los creyentes, constituye el objetivo central del presente trabajo. Se intenta además explorar algunas de las causas que han permitido el crecimiento de estos nuevos movimientos religiosos, lo que implica a la vez, preguntarse acerca de las razones por las cuales grandes sectores de la población han abandonado las filas de la tradicional Iglesia católica en busca de nuevas opciones religiosas.

Para este propósito la investigación ha estado orientada por preguntas como las siguientes:

¹ BASTIAN, Jean-Pierre. *La Mutación Religiosa en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

- ¿Cómo se explica el crecimiento de los grupos evangélicos o protestantes, tanto en diversidad como en número de miembros en la ciudad de Bogotá?
- ¿Qué situaciones y experiencias personales pueden precipitar la adhesión a los nuevos movimientos religiosos?
- ¿Cómo operan los mecanismos de socialización en el seno de éstos nuevos grupos?
- ¿Qué papel desempeñan los nuevos movimientos religiosos en relación con las demás instituciones y grupos de las que participan sus miembros (la familia, la empresa, el colegio... etc.)
- ¿Cuáles son las características que distinguen a cada una de éstas organizaciones religiosas?
- ¿Cómo se organizan y gobiernan los nuevos movimientos religiosos?
- ¿Cuáles son las estrategias que usa cada uno de los diferentes grupos religiosos para ganar nuevos miembros, y para conservar los que ya posee?

La presente investigación pretende aprovechar los alcances explicativos del concepto de “*campo religioso*” propuesto por Pierre Bourdieu para el análisis del proceso de diversificación religiosa en la ciudad de Bogotá. Desde esta perspectiva es importante describir los mecanismos de distinción y rivalidad que se manifiestan entre las diversas ofertas religiosas. Dada las dificultades prácticas de mostrar un espectro completo del campo religioso se ha optado por concentrar la atención en las iglesias y denominaciones de corte protestante, incluyendo los pentecostalismos, los movimientos adventistas y los milenarismos.

La investigación consta de cinco partes. La primera ofrece un marco teórico y conceptual del fenómeno religioso en general y del fenómeno del pluralismo religioso en particular. La segunda describe históricamente la situación del campo religioso nacional haciendo énfasis en las estrategias mediante las cuales la

Iglesia católica logró perpetuar su monopolio durante la mayor parte de nuestra historia, y cómo desde mediados del siglo XX los nuevos movimientos religiosos se han constituido en una amenaza para el predominio católico. El tercer capítulo está dedicado a describir y tipificar la pluralidad de doctrinas y cultos presentes en la ciudad y los efectos que estos tienen sobre el estilo de vida de sus practicantes. El cuarto capítulo muestra la estructura del campo religioso secundario en la ciudad, en otras palabras, organiza los nuevos movimientos religiosos de forma jerárquica de acuerdo a su poder económico, político y social. Un quinto y último capítulo está dedicado a analizar los diferentes mecanismos de distinción que se dan dentro de los movimientos religiosos analizados. Reconociendo que el fenómeno del pluralismo y reavivamiento religioso tiene un carácter global, las conclusiones hacen referencia a algunos de los factores que han favorecido el crecimiento de los nuevos movimientos religiosos en nuestro contexto nacional particular.

Los datos ofrecidos por la presente investigación provienen de una multiplicidad de fuentes. La mayor parte de la información fue suministrada por líderes y pastores de las diferentes organizaciones religiosas que fueron entrevistados para indagar acerca de la organización de cada movimiento, infraestructura, formas de financiación, forma de gobierno, contenidos doctrinales, características del culto, función social que se proponen cumplir, participación en la política, y en los medios masivos de comunicación, entre otros aspectos². Los datos cuantitativos provienen de las estadísticas y estimaciones que manejan las diferentes organizaciones estudiadas.

Otra fuente de información muy valiosa fue proporcionada por el análisis de los discursos institucionales, especialmente los sermones o predicaciones. Se hizo,

² Ver Anexo No 7.

además, una revisión de las publicaciones y programas de difusión a través de los medios masivos de comunicación que tienen algunas de las organizaciones estudiadas. Esta información fue complementada a través de observación participante, que se focalizó en las expresiones cúllicas colectivas de cada uno de los movimientos. Los datos han sido complementados por un esfuerzo de reflexión del investigador quien la mayor parte de su vida ha participado de una búsqueda religiosa que le ha permitido conocer muchos de estos movimientos desde su interior.

En la redacción del informe final se buscó enfatizar el carácter comparativo y relacional de la investigación. Para este propósito la caracterización de cada movimiento se logro acudiendo a la herramienta weberiana de los tipos ideales³. Además, teniendo en cuenta que según Pierre Bourdieu la posición de los agentes en cada campo se establece según el actual estado de las luchas, cada grupo religioso fue analizado y ubicado en el campo teniendo como criterio principal su relación con los demás grupos estudiados.

³ WEBER, Max. *Ensayos Sobre Sociología de la Religión*. Madrid: Taurus, 1983.

1. MARCO TEÓRICO

“Es imposible ofrecer una definición de lo que “es” la religión al comienzo de una investigación como la que emprendemos”⁴.

Max Weber

Con estas palabras Weber nos manifiesta las profundas dificultades que entraña el esfuerzo por encontrar una definición de religión que sea útil para contener la esencia de las diversas expresiones humanas que catalogamos bajo el rotulo de *“expresiones religiosas”*. Entendiendo que el presente trabajo tiene como objetivo la descripción de los diversos grupos religiosos en la ciudad de Bogotá sería útil seguir a Weber en su propuesta metodológica:

“En general no trataremos de la esencia de la religión, sino de las condiciones y efectos de un determinado tipo de acción comunitaria, cuya comprensión se puede lograr sólo partiendo de las vivencias, representaciones y fines subjetivos del individuo -esto es a partir del “sentido”-, pues su curso externo es demasiado polimorfo”⁵.

Teniendo esta aclaración como trasfondo, podemos afirmar que el presente trabajo se basa en un esfuerzo por mantener una perspectiva comprensiva e interpretativa del fenómeno religioso, partiendo del supuesto de que es posible comprender el mundo social pues se trata de un mundo en alguna medida compartido de significados y sentidos, es decir: *“un mundo intersubjetivo”*. La investigación se sustentará, por lo tanto, en una perspectiva fenomenológica⁶.

⁴ WEBER, Max. *Economía y Sociedad*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1964. p. 328.

⁵ *Ibíd.* p. 328.

⁶ Para tal fin pretendo basarme fundamentalmente en dos obras: *La Construcción Social de la Realidad*, Tratado de Sociología del conocimiento, escrito por Peter Berger y Thomas Luckman, en particular se aplicarán los conceptos usados en los capítulos 1 y 2; y *El dosel Sagrado*: Elementos

1.1 Un acercamiento a la religión desde la perspectiva fenomenológica

Tal y como lo proponen Berger y Luckman en *“La Construcción Social de la Realidad”* consideraremos la religión como un producto social, una construcción humana, que, sin embargo, tiene la capacidad de reaccionar constantemente sobre su productor, es decir, sobre el ser humano. Para comprender este proceso dialéctico de los fenómenos sociales Berger y Luckman proponen dividirlos en tres momentos o etapas, a saber: *la exteriorización, la objetivación y la interiorización.*

1.1.1 La Exteriorización

Según Berger⁷, la exteriorización consiste en el vuelco constante del ser humano hacia su mundo exterior. Todo parece indicar que este proceso es una necesidad humana esencial, en cuanto que el ser humano no puede ser concebido separado de su continua actividad creadora y comunicativa. En este proceso el ser humano crea un mundo en el que puede ubicarse y desarrollar su vida. Pero además, en el mismo proceso de construir su mundo el ser humano se construye a sí mismo, en otras palabras, le da sentido a su vida. Este mundo creado por el ser humano es la cultura. Desde esta perspectiva, la cultura consiste en la totalidad de los productos humanos, y su propósito fundamental es brindar a la vida humana las estructuras de sentido de las que carece biológicamente (al no estar dotado de un sentido natural del mundo como los demás animales). Sin embargo el mundo de la cultura creado por el hombre nunca puede alcanzar la estabilidad que caracteriza al mundo natural, puesto que la cultura es algo muy diferente de la naturaleza,

para una Sociología de la Religión, escrito por Peter Berger, en que el autor intenta aplicar las herramientas de la fenomenología para elaborar una teoría sociológica de la religión.

⁷ BERGER, Peter. *El Doseil Sagrado: Elementos para una Sociología de la Religión*. Buenos Aires: Amorrortu, 1971. p. 14-19.

precisamente porque no es el producto de las estructuras biológicas o genéticas, sino de la actividad humana. Por lo cual la cultura es siempre contingente y está expuesta a imprevisibles cambios, *“sus estructuras son intrínsecamente precarias”*⁸ puesto que la actividad humana la crea y recrea continuamente. Debido al carácter esencialmente social del ser humano la actividad constructora de mundos es siempre una empresa colectiva⁹.

Para el tema que nos ocupa diremos inicialmente que la religión es un producto humano, y solamente eso, por tanto, hace parte del universo de la cultura¹⁰. En este contexto, las definiciones religiosas sólo pueden ser tratadas como productos de la actividad humana, y siguiendo a Schutz y Luckman¹¹ es necesario para el investigador social colocar entre paréntesis la pregunta de si esas proyecciones pueden ser otra cosa (tener un sustento empírico que esté en el *“más allá”*). En otras palabras, toda investigación de cuestiones religiosas desde una perspectiva sociológica debe basarse en lo que Berger denomina *“ateísmo metodológico”*. Por otro lado, es importante mencionar que toda tradición religiosa, por antigua y sólida que parezca, como producto de la actividad humana es esencialmente contingente, es decir, está expuesta al cambio, aunque en muchas ocasiones éste proceso es tan lento que no sea fácil observarlo empíricamente en el transcurso de una sola generación. Sin embargo, en la actualidad es factible observar y describir los cambios que se están desarrollando en las diversas expresiones religiosas debido a la velocidad de los procesos sociales contemporáneos.

⁸ *Ibíd.* p. 18

⁹ *Ibíd.* p. 20. Según Berger y Luckman, desde la perspectiva sociológica sólo es erróneo hablar de instituciones, estructuras, funciones, pautas, etc.; cuando estas se conciben como entidades que existen por sí mismas, independientemente de la actividad humana.

¹⁰ Esta idea la debemos originalmente a Feuerbach. FEUERBACH, Ludwig. *La Esencia del Cristianismo*. Madrid: Trotta, 1995.

¹¹ SCHUTZ, Alfred y LUCKMAN, Thomas. *Las Estructuras del Mundo de la Vida*. Buenos Aires: Amorrortu, 2001.

Hablar de productos exteriorizados implica que estos productos alcanzan cierto grado de diferenciación con respecto a su productor, lo que nos remite al concepto de objetivación¹².

1.1.2 La Objetivación

El proceso de objetivación implica que la religión, a pesar de ser un producto de la actividad humana, adquiere vida propia, independiente de sus creadores, constituyendo una realidad social que se emancipa de las conciencias individuales -erigiéndose en lo que Durkheim denominó un hecho social o una realidad *sui-generis*.¹³

Vista de esta manera, la religión no sólo constituye una realidad externa e independiente de sus creadores, sino que adquiere la fuerza para imponerse sobre ellos, al punto que puede determinarlos y someterlos. La prueba más contundente de la objetivación de los productos culturales es la capacidad que alcanzan para imponerse al desafío que representan las iniciativas individuales, esto a través de lo que en la teoría sociológica se conoce como mecanismos de control social. Por lo cual la violación de los preceptos religioso puede tener diversos castigos en esta vida y en la otra, (vituperio, escarnio, martirio, condenación eterna, etc.). Sin contar con las consecuencias que a nivel de la vida interior puede tener el pecado o la desobediencia, conflictos interiores que pueden ser tanto, o más tortuosos que los castigos físicos, nos referimos, por ejemplo, a la culpa y el miedo.

¹² BERGER, Peter. *El Doseil Sagrado: Elementos para una Sociología de la Religión*. Buenos Aires: Amorrortu, 1971. p. 21-27.

¹³DURKHEIM, Émile. *Las Reglas del Método Sociológico*. Buenos Aires: Hyspamerica, 1986. Capítulo 1.

En segunda instancia, la religión como realidad objetiva tiene un carácter intersubjetivo. Esto significa, que puede ser compartida con otros, y existe con esa intención. En este sentido, las expresiones religiosas están allí para todo el mundo, es decir, son susceptibles de ser abordadas y comprendidas por todo aquel que se encuentre en la perspectiva adecuada o por aquel que se proponga dicha comprensión.

1.1.3 La Interiorización

El proceso de interiorización¹⁴ consiste en la reapropiación por parte de los seres humanos de la realidad socialmente construida. En otras palabras, por medio de los procesos de interiorización la realidad social que es objetiva y exterior, se aprende trasladándose al mundo interior de los individuos y constituyendo, de esta manera, parte de sus conciencias. Desde esta perspectiva, y siguiendo a Weber, la religión orienta y motiva la vida de los creyentes desde adentro, constituyendo un núcleo de valores que son parte de su realidad interior.

En la medida en que se realiza la interiorización, el individuo aprende los objetos del mundo cultural como realidades de su mundo interior y simultáneamente los percibe como objetos de la realidad externa. En otras palabras, para el creyente religioso los ritos y las creencias no representan solamente datos del mundo exterior sino también pautas de acción interiorizadas que hacen parte de su conciencia individual.

La interiorización se realiza por mecanismos de aprendizaje que la teoría sociológica ha denominado procesos de socialización. En el caso de la

¹⁴ BERGER, Peter. *El Dósel Sagrado: Elementos para una Sociología de la Religión*. Buenos Aires: Amorrortu, 1971. p. 28-32.

socialización religiosa es fundamental el papel didáctico que cumplen los mitos y los ritos, que son aprendidos a través del proceso de adoctrinamiento y que deben recordarse continuamente pues no se puede correr el riesgo de olvidarlos, pues son parte del conjunto de valores sagrados de cada sociedad.

Por esta razón un culto religioso sólo sobrevive en la medida en que se institucionaliza a través de ritos periódicos. El proceso de adoctrinamiento religioso cuenta además con la ventaja de experimentarse en la infancia constituyendo parte de lo que la teoría sociológica ha denominado socialización primaria, que constituye la socialización más fuerte y duradera.

Es pertinente aclarar que los procesos de socialización no actúan sobre un individuo que es moldeado como un objeto pasivo e inerte, por el contrario, el individuo se apropia del mundo social de una manera activa, actualizando en su actuar cotidiano las normas, valores y roles que ha aprendido. En ese sentido y por pequeño que sea el poder del individuo para modificar las pautas sociales, cada individuo sigue participando en alguna medida en la producción del mundo social, y por lo tanto, de su propia existencia.

Para este análisis particular diremos que toda institución religiosa, culto o doctrina se reproduce generacionalmente gracias a los procesos de socialización. Pero además está expuesta, y es sensible, a la redefinición y actualización que de ella hagan sus practicantes, en otras palabras, está siempre en proceso de construcción y cambio de acuerdo a la forma particular de apropiación que de ella se haga, y a las modificaciones que propongan sus seguidores. Para nuestro análisis los procesos de actualización y cambio de las instituciones religiosas son supremamente relevantes, por lo que en su descripción y análisis está basada parte de la metodología de la presente investigación.

1.1.4 Religión y Sentido

De las diversas funciones sociales que cumple la religión una de las más importantes es su capacidad de generar un marco de clasificación del mundo a través del cual el ser humano puede otorgarle orden a las diversas experiencias de la existencia. Es indispensable aclarar que el ser humano tiene una necesidad intrínseca de vivir su existencia con sentido, es decir, de otorgar significado a cada una de sus experiencias. Si la existencia se percibe como carente de sentido la vida se hace insoportable, incluso hasta el punto en que no valga la pena ser vivida. Siguiendo a Weber en su perspectiva existencialista, podríamos afirmar que los hechos y las experiencias de la vida cotidiana no tienen otro sentido que el que los actores les otorgan. En otras palabras, el ser humano es por excelencia un creador de sentido. Esta facultad del individuo de otorgar un orden significativo a su mundo, sólo es posible gracias a una matriz de sentido interiorizada que le permite clasificar y ordenar las diversas experiencias. Berger y Luckman denominan a esta matriz "*nomos*"¹⁵. El *nomos* está constituido por un conjunto de conocimientos mediante los cuales los individuos ordenan y dan sentido a todas las experiencias de la vida, tanto en el plano objetivo como en el subjetivo. En otras palabras, a través del *nomos* el individuo organiza tanto su mundo exterior como interior.

Cuando este *nomos* ordenador del mundo deja por alguna razón de ser eficiente (especialmente porque el acervo de conocimiento que el individuo ha aprendido no es suficiente para ordenar y explicar la realidad cotidiana) se precipita una terrible crisis interior que implica la pérdida de orientación en el mundo, la ausencia de regulación, y en casos extremos el deterioro de la propia identidad. Esta situación de crisis o ausencia de *nomos* es conocida como "*anomia*". La *anomia* puede

¹⁵ *Ibíd.* p. 32-40.

llegar a ser tan aterradora que puede incluso desembocar en el suicidio, tal y como lo muestra Durkheim en su descripción del suicidio anómico. Así mismo, la búsqueda de una existencia con sentido dentro de una estructura nómica, puede llegar a justificar cualquier tipo de sacrificio, aún el sacrificio de la vida misma, tal y como lo muestra Durkheim en su descripción del suicidio altruista.¹⁶

La religión entendida como la empresa por la cual se establece un nomos sagrado, cumple un papel esencial en el proceso de construcción de sentido, tanto en la dimensión individual como colectiva. Ateniéndonos a la definición propuesta inicialmente por Rudolf Otto, lo sagrado es *“una cualidad de poder misterioso y temible, diferente del hombre pero relacionada con él”*¹⁷. Cualidad que puede estar presente en cualquier tipo de objeto (ya sea natural o cultural). El hombre religioso experimenta este nomos sagrado como una poderosa realidad que lo trasciende e incluye, al mismo tiempo que orienta su vida. Gracias a esta estructura de sentido sagrada el individuo se siente protegido frente a la amenaza de la anomia.¹⁸

1.1.5 Teodiceas

Dado que la necesidad de vivir con sentido es central en el ser humano, la religión enfrenta, como uno de sus mayores retos, el ofrecer estructuras de sentido que integren los eventos problemáticos y contradictorios de la vida. Toda empresa orientada a otorgar sentido a estos episodios es definida por la teoría sociológica como una *“teodicea”*. En términos de Berger, una teodicea es todo esfuerzo

¹⁶DURKHEIM, Émile. *El Suicidio*. Buenos Aires: Editorial Schapire, 1965. Libro I: Capítulos IV y V.

¹⁷ OTTO, Rudolf. *Lo Santo, lo Racional y lo Irracional en la Idea de Dios*. Madrid: Alianza, 1980. En

BERGER, Peter. *El Doseil Sagrado: Elementos para una Sociología de la Religión*. Buenos Aires: Amorrortu, 1971.

¹⁸ BERGER, Peter. *El Doseil Sagrado: Elementos para una Sociología de la Religión*. Buenos Aires: Amorrortu, 1971. p.40-42.

religioso por dotar de sentido a la vida aún en sus aspectos discrepantes y penosos. En los 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 creado¹⁹. A través de una teodicea el individuo puede descansar en el orden sagrado que da significado a su vida, por lo tanto, su dolor y su miedo se hacen más tolerables. Las experiencias, por penosas que sean, adquieren sentido. Es necesario aclarar que la teodicea no brinda felicidad, sino sentido. Sin embargo, tal y como lo muestra la corriente existencialista, es posible que en situaciones de sufrimiento, la necesidad de sentido sea tan o más fuerte que la necesidad misma de felicidad. Según Berger, la capacidad legitimadora de las teodiceas les permite, además, dar sentido a las desigualdades en la distribución de los privilegios sociales. En esta función las teodiceas legitiman las estructuras de dominación social, tanto para los privilegiados como para los desposeídos. Para estos últimos puede servir como “*opio*” tal y como lo entendía Marx, es decir, para hacer su situación un poco más tolerable, y evitar que se revelen contra el orden instituido, en otras palabras, la teodicea brinda al pobre un significado de su pobreza y lo invita a aceptar su condición sin cuestionamientos y con resignación. Para los poderosos las teodiceas pueden justificar los privilegios propios de su posición social, por lo cual éstos llegan a considerar que su posición en el mundo es merecida y concuerda con la voluntad divina. Es en este sentido que Marx consideraba los aparatos religiosos como ideologías, es decir, como sistemas de ideas que esconden y legitiman la dominación y la exclusión social, justificando el poder de los dominantes y domesticando a los dominados. De esta manera los sistemas religiosos ayudan a perpetuar un determinado orden social.²⁰

¹⁹ BERGER, Peter. *El Doseil Sagrado: Elementos para una Sociología de la Religión*. Buenos Aires: Amorrortu, 1971. p.72; WEBER, Max. *Economía y Sociedad*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1964.p. 412.

²⁰ BERGER, Peter. *El Doseil Sagrado: Elementos para una Sociología de la Religión*. Buenos Aires: Amorrortu, 1971. p.71-103 y WEBER, Max. *Economía y Sociedad*. Bogotá: Fondo de Cultura

Es necesario aclarar, sin embargo, que en determinadas circunstancias la religión puede actuar como un elemento fundamental para incentivar procesos de revolución, cambio y movilidad social. Un claro ejemplo al respecto es el que aborda Weber en su obra clásica *“La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo”* donde muestra las afinidades entre la ética ascética e intramundana de las primeras generaciones de puritanos calvinistas y el espíritu que impulsó el desarrollo del capitalismo industrial moderno.

1.1.6 Religión y Alienación.

Para Berger y Luckman la alienación es el proceso mediante el cual se pierde la relación dialéctica que existe entre la actividad humana (exteriorización) y sus productos (objetivación). En otras palabras el individuo olvida que los objetos de la cultura fueron y siguen siendo producto de la creación humana. Para nuestro caso específico, diremos que el individuo pierde la conciencia de que la religión es un producto de la actividad humana. Las creaciones religiosas (doctrinas, cultos, ritos, mitos) son especialmente alienantes en cuanto tienden a negar su carácter como productos de los hombres, y se presentan como obra de agentes sobrenaturales (especialmente como la creación de dioses o fuerzas espirituales). En la medida en que las sociedades niegan su participación en la creación de las estructuras religiosas limitan también su capacidad para transformarlas. En otras palabras, si el orden social es producto de la actividad divina, se ubica fuera de las posibilidades transformadoras de la acción humana. De esta manera se instaura lo que Feuerbach y Marx denominaron una falsa conciencia. Una genuina conciencia, que según Marx es fundamental en los procesos de emancipación humana, implica, por lo tanto, recordar que las estructuras sociales (particularmente las estructuras religiosas como las iglesias, los dogmas, y las

Económica, 1964. p. 412-417.

jerarquías) son productos humanos y por lo tanto está en manos de los hombres su transformación, especialmente cuando colaboran en la perpetuación de la exclusión y la inequidad social.²¹

Desde esta perspectiva la alienación es un fenómeno contrario al de la anomia, ya que una estructura social alienante es más resistente al cambio y a las contingencias propias del mundo de la cultura, y constituye, por lo tanto, un sistema de orden y sentido más estable. En otras palabras, la cultura en cuanto construcción humana es esencialmente vulnerable a los cambios que propongan sus coproductores; pero cuando se presenta desde una perspectiva alienada, como creación de los dioses y las fuerzas espirituales, la realidad social adquiere mayor solidez y resistencia al cambio.

Es necesario recordar, que aún en el caso de una realidad alienante o una falsa conciencia, la relación entre la actividad humana (exteriorización) y el mundo creado por ella (interiorización) sigue teniendo un carácter dialéctico, aunque este hecho no esté presente en la conciencia. En otras palabras aunque el mundo de los dioses, o del más allá se presente como una realidad independiente a la actividad humana, el ser humano, a través de su acción y de la actualización constante de su mundo, puede redefinir y transformar su cosmos religioso. En estos casos los revolucionarios religiosos, como los profetas y reformadores suelen atribuir la fuerza y la orientación de su acción a la inspiración o dirección divina.

²¹ BERGER, Peter. *El Dósel Sagrado: Elementos para una Sociología de la Religión*. Buenos Aires: Amorrortu, 1971. p.77-127.

1.2 Religión e integración

Según Durkheim la mayor amenaza a que está expuesta toda forma de agrupación social, es justamente la amenaza de su desintegración, amenaza constante si observamos que las pasiones, los intereses y los deseos particulares atentan constantemente contra las condiciones que garantizan la convivencia. Esta amenaza sólo puede ser enfrentada si existe un conjunto de creencias y normas que se erijan en guardianas del orden colectivo. Estas creencias deben estar en la esfera de lo incuestionable, de lo no negociable, de lo que está por encima del valor mismo de la vida de los individuos, es decir, estas creencias deben ubicarse en la esfera de lo sagrado, porque son guardianas del valor más sagrado de toda sociedad, el valor de la integración de la sociedad misma. Este cuerpo de creencias -definidas por Durkheim como conciencia colectiva- adquiere tal importancia que aquellos que se atreven a violarlas son considerados como agentes peligrosos e indeseables, por lo cual es necesario castigarlos. La matriz donde históricamente se ha ubicado este conjunto de valores sagrados guardianes de la sociedad ha sido de carácter religioso. En este contexto podemos entender mejor la definición propuesta por Durkheim para la religión:

“un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a cosas sagradas, es decir separadas, interdictas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquellos que se adhieren a ellas”²².

De esta manera podemos hablar de formas de organización social religiosas como las iglesias y las sectas.

²² DURKHEIM, Émile. *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*. Madrid: Akal Editor, 1982. p. 42.

1.2.1 Iglesias y Sectas

El término secta se asocia generalmente con comunidades religiosas pequeñas, radicales, intolerantes, fanáticas; pero especialmente con organizaciones heréticas y peligrosas. Esta es la visión de las sectas que intenta mantener la religiosidad oficial, pues, tal y como lo ha expresado Bourdieu, toda secta por pequeña que sea representa una amenaza a la institucionalidad religiosa -la iglesia-²³. Por lo cual se hace pertinente aclarar que desde la perspectiva sociológica el término secta no es peyorativo, es decir, no implica una determinada carga valorativa.

Se han construido diversas conceptualizaciones para definir la dupla iglesias-secta destacándose (por la acogida que a gozado entre los analistas sociales) la propuesta por Max Weber y Ernst Troeltsch. Que se ha convertido en un verdadero modelo de referencia. Las características definitorias propuestas por Weber para cada una de estas organizaciones se resumen, de manera esquemática, así:

La iglesia es una organización burocrática cuya función es actuar como guardiana de una ortodoxia, para esto cuenta con unos mecanismos de adoctrinamiento, un conjunto de ritos institucionalizados, y primordialmente un cuerpo de especialistas o sacerdotes que administran (crean y distribuyen) los bienes simbólicos de salvación. Estos virtuosos que gozan del privilegio de administrar la salvación, suelen disfrutar por su estatus religioso de otros privilegios sociales, tanto de índole simbólica como material. En la medida en que este esquema de organización privilegia una élite, excluye a los laicos de la administración de los bienes sagrados. En cuanto generalmente constituye la organización religiosa

²³ BOURDIEU, Pierre. «Genèse et structure du champ religieux». En: *Revue française de sociologie*. Décembre 1971. p. 295-234.

dominante en una determinada sociedad, la iglesia ejerce su poder político y económico para mantener su predominio.²⁴

Teniendo en cuenta que actualmente se impone a nivel global la situación de pluralismo religioso (de la que hablaremos más adelante), las organizaciones que hoy denominamos iglesias suelen ser comunidades multitudinarias, que no exigen a sus miembros el cumplimiento estricto de sus demandas, para de esta manera abarcar más fácilmente todos los sectores sociales. Así mismo, algunas iglesias han asumido una actitud tolerante con otras formas de aproximación religiosa, especialmente con aquellas que han ganado históricamente el mismo estatus de iglesias (nos referimos en el caso del cristianismo al ecumenismo), sin embargo mantienen su estigma sobre las formas de organización religiosa minoritarias, o sectas.

En sus inicios la secta suele caracterizarse por una estructura cerrada, que expresa una forma de protesta frente a la sociedad y particularmente frente a la institución religiosa dominante (iglesia). Sus seguidores no nacen en su seno sino que se adhieren voluntariamente a ella tras una experiencia de conversión. En tanto que los miembros de la secta se conciben a sí mismos como elegidos, considerándose depositarios de una salvación exclusiva, ésta generalmente se reduce a un grupo social y no aspira a la universalidad. Con el transcurso del tiempo y especialmente debido a los relevos generacionales, la secta desarrolla un aparato litúrgico, doctrinal y burocrático que le garantice su permanencia a lo largo del tiempo. Este proceso de institucionalización de la secta (que Weber denominó la *rutinización del carisma*) coincide con un proceso en que el entusiasmo y la rigurosidad inicial tienden a enfriarse, por lo cual el grupo adopta una relación más

²⁴ WEBER, Max. *Economía y Sociedad*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1964. p. 895 y siguientes; y BOURDIEU, Pierre. «Genèse et structure du champ religieux». En: *Revue française de sociologie*. Décembre 1971.

relajada con el mundo²⁵. Según Wilson, después de una o dos generaciones, y en la medida que el número de los conversos es superado por el de los niños nacidos en la secta, esta tiende a asumir las características de una iglesia establecida. En otras palabras, toda secta que sobrevive generacionalmente está destinada a transformarse en una organización religiosa institucionalizada –iglesia-, y como tal es susceptible de sufrir nuevos cismas o la amenaza de nuevos movimientos sectarios.²⁶

1.2.2 Las Instituciones Voraces

En esta exposición y con el propósito de ampliar las posibilidades explicativas de la comparación se ha acudido, además, a la definición de secta en cuanto *institución voraz* según la construcción típico ideal de Lewis Coser²⁷. El concepto de instituciones voraces propuesto por Coser hace referencia a grupos y organizaciones que demandan la fidelidad absoluta de sus miembros y pretenden abarcar toda su personalidad dentro de su institución. No deben confundirse con lo que Erving Goffman denominó *instituciones totales*²⁸ ya que las instituciones voraces no se caracterizan típicamente por el uso de la fuerza, sino más bien tratan de incentivar la fidelidad voluntaria de sus miembros.

Según Coser, una de las características más importantes de la institución voraz, es su capacidad de ejercer presión sobre sus miembros para impedir que estos establezcan o fortalezcan otros vínculos sociales con instituciones o personas

²⁵ WEBER, Max. *Economía y Sociedad*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1964. p. 932 y siguientes.

²⁶ WILSON, Bryan. *Sociología de las Sectas Religiosas*. Madrid: Guadarrama, 1970. p. 26 - 27; y BOURDIEU, Pierre. «Genèse et structure du champ religieux». En: *Revue française de sociologie*. Décembre 1971.

²⁷ COSER, Lewis. *Las Instituciones Voraces*. México: Fondo de Cultura Económica, 1978.

²⁸ GOFFMAN, Erving. *Las Instituciones Totales*. Nueva York: Anchor Books, 1961.

cuyas demandas entren en competencia con las exigencias propias de la institución voraz. De esta manera los miembros de las instituciones voraces tienden a quedar excluidos de otros círculos sociales, y se ven abocados a reconstruir su identidad con base en el sistema simbólico y en el conjunto de roles que ofrece la institución voraz. En otras palabras, las instituciones voraces funcionan con base en el compromiso absoluto e incondicional de sus miembros, para lo cual buscan constituirse en su único sistema simbólico y social de referencia, para tal fin tratan de aislar a sus miembros (de forma simbólica y social, aunque no necesariamente de manera física) de otros círculos sociales.²⁹

Las siguientes son otras características de la secta en cuanto institución voraz según la construcción típico ideal de Lewis Coser³⁰:

- Erige sólidas barreras simbólicas entre sus miembros y las multitudes que carecen de las virtudes religiosas que los sectarios se atribuyen a sí mismos.
- Exige un compromiso absoluto de sus miembros, no se conforman con un vínculo parcial. Toda duda o vacilación de sus miembros, frente a las demandas de obediencia y sumisión a la secta, es considerada sospechosa.
- Reacciona con intolerancia frente a cualquier desviación de sus miembros *frente a la doctrina oficial*. Por lo cual, todo miembro que expresa ideas que están en desacuerdo con la institución sectaria es sancionado mediante algún mecanismo de control social, puede, incluso, ser expulsado de la comunidad por *hereje* o *rebelle*.
- Intenta reducir los vínculos de sus miembros con el mundo exterior y trata de absorber completamente su personalidad.

²⁹ COSER, Lewis. *Las Instituciones Voraces*. México: Fondo de Cultura Económica, 1978. p. 11-26.

³⁰ *Ibíd.* p. 101-112.

- Tiende a uniformar u homogenizar la personalidad de sus miembros. En la institución voraz el desarrollo individual de la personalidad constituye un caldo de cultivo para iniciativas difíciles de controlar, por lo cual es preferible minimizar todas las diferencias de personalidad. Con miras a alcanzar esta uniformidad, la institución voraz recurre a un proceso de *desindividualización*. Todos los miembros de la secta son *hermanos* que participan por igual en la búsqueda de la salvación.

Es importante mencionar que las instituciones voraces pueden ofrecer a sus miembros la seguridad y protección necesaria en determinados momentos de crisis o situaciones límite. En medio de una experiencia de confusión, anomia o crisis existencial; la institución voraz puede convertirse en un importante referente de identidad al generar en sus miembros sentido de pertenencia, orientación, competencia, etc. Podemos afirmar que aquellas poblaciones que están experimentando crisis de identidad son especialmente sensibles a la socialización voraz: los desempleados, los desplazados, los adolescentes, los que han experimentado un proceso de cambio en el status social (de ascenso o descenso), y por su puesto personas en situaciones límite, que han vivido pérdidas traumáticas, divorcios, adicciones, etc. La presente investigación se pregunta, por lo tanto, por las circunstancias concretas que en la vida del creyente religioso pudieron precipitar la búsqueda de una nueva oferta religiosa y también por el grado de voracidad institucional de las nuevas ofertas religiosas.

1.3 Una mirada al pluralismo religioso en Occidente

La pluralidad religiosa no es un fenómeno nuevo en absoluto. Si pensamos solamente en el cristianismo, éste se ha caracterizado desde su nacimiento por la recurrente presencia de sectas, cismas y herejías. Podemos afirmar, sin embargo,

que el actual fenómeno de pluralismo religioso en Occidente hunde sus raíces en los inicios de la modernidad, especialmente en la *Reforma Protestante* inaugurada por Lutero. Por lo tanto, antes de adentrarnos en la comprensión del fenómeno del pluralismo religioso en nuestro país, y aún antes de explorar las causas del crecimiento en diversidad y número de miembros, de lo que técnicamente se ha propuesto llamar “*nuevos movimientos religiosos*”³¹, es importante hacer una revisión en parte teórica y en parte histórica de lo que se considera los orígenes y las causas del pluralismo religioso³².

Según Berger, durante la mayor parte de la historia humana, las instituciones religiosas han funcionado como monopolios dentro de una determinada sociedad o comunidad, monopolios generalmente respaldados por el poder político dominante, es decir, que han sido garantizados por el uso de la fuerza, y que han abarcado no sólo el orden colectivo sino especialmente la conciencia individual, dándole un orden significativo de origen sagrado a la vida. En éste sentido, las instituciones religiosas cumplían el papel de orientar y regular el pensamiento y la acción, tanto en el ámbito colectivo como en la experiencia individual. En Occidente hasta el Siglo XV el monopolio religioso se expresó en el carácter dominante del cristianismo, en la versión del catolicismo romano. Monopolio que la Iglesia Católica logró mantener acudiendo frecuentemente al uso de la fuerza, como lo muestra históricamente el caso de las cruzadas contra el Islam y de las persecuciones contra herejes y judíos. Sin embargo, la doctrina cristiana llevaba consigo la potencialidad de un desarrollo teológico que impulsará una situación pluralista. Según Berger, una *situación de pluralismo religioso* es aquella en que un Estado tolera diferentes grupos religiosos compitiendo libremente en su seno.³³

³¹ BOSCH, Juan. *Para Conocer las Sectas*. Navarra: Verbo Divino, 1993, p. 18.

³² Para este apartado me he basado nuevamente en las ideas expuestas por Peter Berger en *El Dosis Sagrado*, especialmente en la segunda parte de su trabajo dedicado a los elementos históricos.

³³ BERGER, Peter. *El Dosis Sagrado: Elementos para una Sociología de la Religión*. Buenos Aires: Amorrortu, 1971. p. 166 y siguientes.

El potencial pluralista del cristianismo se hizo manifiesto plenamente en la *Reforma Protestante*. Especialmente en las posibilidades revolucionarias de la interpretación teológica propuesta por Lutero, como por ejemplo en la doctrina del *“libre examen de las escrituras”* que quebró la exclusividad que mantenía la Iglesia Católica sobre la interpretación legítima del texto sagrado. Los reformadores enfatizaron que la interpretación de la Biblia debía ser una responsabilidad compartida con los laicos, en éste sentido cobraba ímpetu la posibilidad de una interpretación bíblica que partiera del seno de la comunidad, como estaba implícito en la otra gran propuesta teológica de la Reforma conocida como el *“sacerdocio universal de los creyentes”* que enfatizaba el carácter igualitario de los miembros de las diferentes comunidades protestantes y abría las puertas para la participación de los laicos en el culto, rescatando la voz de cada miembro en decisiones que tuviesen que ver con la vida de la comunidad, por ejemplo, en la elección democrática de los pastores por parte de la asamblea de creyentes.

Estos desarrollos teológicos alcanzaron su máxima expresión después de las guerras de religión en Europa. Tanto católicos como protestantes hicieron violentos esfuerzos por mantener el monopolio religioso sobre sus territorios, pero el proceso histórico iniciado por la Reforma protestante una vez que quebró la unidad del cristianismo en Occidente, desencadenó innumerables fragmentaciones³⁴.

El carácter sectario del protestantismo era inherente a la propuesta de Lutero. Si Lutero planteaba la posibilidad de dudar de la interpretación bíblica y de la propuesta doctrinal de la Iglesia Católica respaldada por una sólida institución y una larga tradición, era posible poner en entredicho la interpretación bíblica propuesta por Lutero, y el potencial para esta reinterpretación de la doctrina y la

³⁴ *Ibíd.* p. 168 y siguientes.

liturgia cristiana estaba en todo creyente, que de acuerdo a lo propuesto por Lutero, era un sacerdote y tenía libre acceso al texto sagrado gracias a las posibilidades prácticas y revolucionarias del libre examen. Esto desencadenó un proceso paulatino de repetidas escisiones en las nuevas vertientes del cristianismo. Aunque el anhelo protestante era prevalecer sobre toda la sociedad occidental, sus diversas fragmentaciones nunca le permitieron desarrollar una unidad internacional semejante a la del catolicismo.

Este proceso, según Parsons, influyó decisivamente en la consolidación de los Estados nacionales europeos ya que las iglesias protestantes tendieron a convertirse en unidades nacionales, lo que permitió en un principio un mayor control de los Estados nacionales sobre ellas³⁵. Pero el proceso de fragmentación del cristianismo no se detuvo allí, pronto en países como Inglaterra y Holanda el surgimiento de nuevas fracciones del protestantismo como el calvinismo y el puritanismo impuso la necesidad a los nuevos Estados de legislar en favor de una actitud de tolerancia religiosa frente a las nuevas iglesias. Esta situación permitió romper la tradicional fusión europea entre Iglesia y Estado que había caracterizado a la edad media, e impulsó una mayor diferenciación social en otros campos además del religioso como el filosófico, el artístico, el científico, el económico y el político. Esto permitió que para el Siglo XVII la sociedad inglesa fuera la más diferenciada y pluralista tanto en el contexto europeo como a nivel mundial.

Podemos decir, por tanto, que la Reforma protestante aunque inicialmente prendió la mecha que desembocaría en las guerras de religión europeas, a la postre creó las bases para una mentalidad de igualdad, interioridad y libertad de conciencia, en medio de las cuales podrían nacer y prosperar las ideas de tolerancia religiosa,

³⁵ PARSONS, Talcott. *El Sistema de las Sociedades Modernas*. México: Editorial Trillas, 1974. p. 67 y siguientes.

y convivencia pacífica. Esta actitud de tolerancia se dio tanto a nivel de las conciencias, en el respeto por las ideas del otro, como también a nivel institucional de la legislación política en asuntos religiosos. Estas ideas son desarrolladas con profundidad en *“la carta sobre la tolerancia”* de John Locke (1689) quien en la primera página expresa:

“La tolerancia es el rasgo más característico de la verdadera iglesia y el objetivo de la verdadera religión. (...La religión) no ha existido para la pompa, el señorío de los prelados o la fuerza compulsiva, sino para sentar una vida guiada por la rectitud y la caridad”³⁶.

El proceso pluralizador fructificó especialmente en Norteamérica, que justamente como alternativa frente al ambiente de intolerancia que caracterizó las guerras de religión en Europa se convirtió en el paraíso de la libertad y la tolerancia religiosa. Tal y como lo anota Berger y Parsons en Norte América, a diferencia de Europa, el desarrollo de una actitud pluralista no fue obstaculizado por la tradición, la monarquía, la aristocracia y las iglesias nacionales³⁷.

El papel que jugaron las comunidades religiosas, especialmente las diversas fracciones del protestantismo en la génesis de los Estados Unidos fue vital, y ha sido ampliamente estudiado³⁸. El territorio norteamericano fue colonizado inicialmente por un grupo de inmigrantes que buscaba, sobre todo, mayor libertad para practicar su religión, lo que implicó que las nuevas colonias integraran en su seno a miembros de diversas sectas protestantes.

³⁶ LOCK, John. *Carta sobre la Tolerancia*. Madrid: Tecnos, 1988.

³⁷ BERGER, Peter. *El Dósel Sagrado: Elementos para una Sociología de la Religión*. Buenos Aires: Amorrortu, 1971. y PARSONS, Talcott. *El Sistema de las Sociedades Modernas*. México: Editorial Trillas, 1974

³⁸ PARSONS, Talcott. *El Sistema de las Sociedades Modernas*. México: Editorial Trillas, 1974. P.113 y siguientes.

Por esta razón las diversas iglesias y comunidades religiosas que colonizaron el territorio norteamericano se vieron en la necesidad de aceptar la presencia de otras comunidades religiosas dentro de su propio territorio, lo que hizo posible la primera enmienda de la constitución, que determinó la separación constitucional entre Iglesia y Estado.

Tal y como lo señala Berger³⁹, el modelo norteamericano de pluralismo religioso se ha expandido en todo Occidente convirtiéndose en paradigma de una actitud moderna de los Estados en asuntos religiosos. En este modelo diferentes grupos religiosos con un mismo estatus legal compiten entre sí, ninguno con mayores ventajas o privilegios políticos frente a sus demás competidores, lo que implica que ninguna iglesia o grupo religioso pueda apelar al brazo político, ni al uso legítimo de la fuerza para imponer la adhesión de personas a su credo. Por lo tanto, los Estados occidentales modernos han mostrado históricamente una clara tendencia a asumir un trato políticamente igualitario frente a la pluralidad de movimientos religiosos, pluralidad que a su vez se ha convertido en una característica común de las sociedades modernas. Fenómeno que tiende a desembocar en políticas de libertad religiosa y libre conciencia, tal y como lo proclama la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

Esta actitud asumida por la mayoría de los Estados modernos frente a asuntos religiosos se puede comparar, en cierto sentido, con las políticas económicas de libre mercado, pues el Estado limita su acción en asuntos religiosos a ser un árbitro imparcial que no interviene en asuntos religiosos, asumiendo simplemente una actitud de regulación frente a la pluralidad de ofertas religiosas, sin asumir un favoritismo especial por alguna de ellas, y mucho menos ejercer una acción de coerción religiosa específica. Según Berger la característica fundamental de toda

³⁹ BERGER, Peter. *El Dósel Sagrado: Elementos para una Sociología de la Religión*. Buenos Aires: Amorrortu, 1971.p. 168-169.

situación pluralista, sean cuales fueren los detalles de su fundamento histórico, radica en que los ex-monopolios religiosos ya no pueden dar por sentada la adhesión de sus poblaciones. La tradición religiosa que antes podía garantizar la adhesión de la población de manera autoritaria, ahora debe ser puesta en el mercado. En ese sentido la situación pluralista implica la posibilidad de ver el fenómeno religioso desde la perspectiva de un fenómeno de mercado⁴⁰.

El mercado competitivo religioso se establece una vez que se hace imposible, por parte de la religión que mantuvo el monopolio, utilizar la maquinaria política de la sociedad para eliminar a sus rivales. Las fuerzas de este mercado tienden entonces a constituir un sistema de competencia libre. Las diversas ofertas religiosas que ahora compiten libremente, incluidas las de la religión que ostentaba el monopolio, deben ser vendidas a una clientela que no está obligada a consumir. La adhesión religiosa adquiere, por lo tanto, un carácter voluntario e incierto. En ella, tal y como ya lo anotaba Marx, las instituciones religiosas se convierten en industrias o agencias comerciales y las tradiciones religiosas en mercancías dispuestas para el consumidor. Si bien es cierto la descripción del fenómeno religioso en una situación pluralista no se puede reducir en ningún momento a esta perspectiva, es posible afirmar que gran parte de la actividad religiosa en Occidente está actualmente sujeta a las lógicas propias del mercado⁴¹.

En este contexto los grupos religiosos se ven abocados a convertirse en agencias competitivas. Tarea especialmente compleja para los exmonopolios que estaban organizados de acuerdo a las características propias de una institución que ejercía el control exclusivo sobre una población de adherentes, como institución

⁴⁰ BERGER, Peter. *El Dócel Sagrado: Elementos para una Sociología de la Religión*. Buenos Aires: Amorrortu, 1971. p. 168-169.

⁴¹ *Ibíd.* p. 169 y siguientes.

orientadora de la conciencia y la vida interior de sus miembros, que además gozaba de todo el respaldo político. Bajo la situación pluralista, la institución que ostentaba el monopolio debe organizarse de tal manera que logre atraer y mantener a una población de potenciales “*consumidores*”, compitiendo con otros grupos que tienen el mismo propósito. Los resultados adquieren una importancia indiscutible en esta nueva situación. Cuando existían los monopolios religiosos, la institución dominante no se hallaba bajo la presión de lograr resultados, pues la situación histórica le garantizaba su permanencia en una determinada población. Expuesta a la nueva situación pluralista, la empresa religiosa dominante se ve en la necesidad de competir para asegurar el mantenimiento de sus antiguas clientelas. Obligadas a competir y a producir resultados las diversas empresas religiosas que quieren mantenerse en la lucha con las agencias rivales se ven avocadas a un proceso de burocratización. Lo que implica la capacitación de personal religioso con habilidades administrativas además de las típicamente religiosas: manejo de personal, adquisición de recursos, elaboración de proyectos, realización de presupuestos, creación de cuadros burocráticos, etc⁴².

1.4 Relación dialéctica entre demanda y oferta religiosa

En una situación de pluralismo en el que las preferencias religiosas adquieren características propias del mercado, no es posible ofrecer una mercancía a una potencial población de consumidores (no obligados a consumir) sin tomar en cuenta sus deseos, gustos, y necesidades. Desde la perspectiva de una elección racional pura podría pensarse que el consumidor religioso escogerá la organización, comunidad, culto o rito que satisfagan mejor sus necesidades y expectativas. Sin embargo las motivaciones que impulsan al consumidor religioso

⁴² *Ibíd.* p. 169–174.

rebasan las posibilidades explicativas que ofrece la relación costo-beneficio. Pues además de la diversidad de ventajas en esta vida o en la otra que pueda ofrecer una determinada oferta religiosa, diferentes aspectos no cuantificables determinan en gran medida la decisión del consumidor religioso, entre ellos podemos mencionar: la influencia de la tradición, el momento de la vida personal en que se realiza la elección, la ubicación geográfica de la empresa religiosa (templo o capilla), etc.

En las dinámicas del consumo religioso se hace evidente un proceso dialéctico en el que la oferta y la demanda se determinan mutuamente. Por un lado la elección de cierta oferta religiosa implica consecuencias observables en las prácticas, hábitos y estilos de vida de los consumidores. Estos cambios implican en la mayoría de las ocasiones una ruptura radical con el estilo de vida anterior, ruptura que se evidencia en los términos mediante los cuales el consumidor religioso describe su decisión de optar por una nueva oferta, tales como: *conversión, salvación y nuevo nacimiento*. Por otro lado, las instituciones religiosas que compiten en una situación pluralista se ven en la constante necesidad de readecuar sus estructuras y estrategias para suplir las nuevas expectativas y demandas de consumidores inmersos en un mundo dominado por las lógicas del mercado. Lo que significa que el consumidor religioso tiene un cierto poder para transformar el producto ofrecido en el mercado. En este sentido la dinámica de las preferencias del consumidor, los efectos de la moda, de los gustos y de los estilos de vida, se convierten en agentes de cambio en el ámbito religioso, cambios que pueden afectar el culto y la doctrina, y que se dan a un ritmo aceleradamente inusual si se tienen como referencias los ritmos de cambio que han caracterizado la historia de las religiones. Este poder de la demanda sobre la oferta implica la posibilidad tanto de la homogenización como de la diversificación del mercado religioso⁴³.

⁴³ BERGER, Peter. *El Dosel Sagrado: Elementos para una Sociología de la Religión*. Buenos Aires:

La influencia de los gustos y de las preferencias del consumidor religioso implica también que la filiación y el compromiso religioso ya no gocen de un carácter definitivo. En un ambiente de pluralismo todo compromiso religioso se torna contingente y frágil, es decir, susceptible de ser reconsiderado si el consumidor religioso no siente satisfechas sus necesidades o encuentra una oferta religiosa que se acomode mejor a sus expectativas. Por lo cual toda empresa religiosa se enfrenta constantemente al problema de desarrollar estrategias (sean estas doctrinales, cúllicas o administrativas) para retener sus membresías.

Según Berger, la situación pluralista presenta a las instituciones religiosas dos opciones típicas puras. Por un lado las organizaciones religiosas pueden acomodarse a la situación pluralista, jugando el juego pluralista de la libre empresa religiosa, esto es modificar constantemente su producto de acuerdo con las nuevas exigencias y demandas de los consumidores religiosos. O pueden, por otro lado, negarse a tal adaptación, mantener y salvaguardar sus tradicionales estructuras religiosas a cualquier precio. Por supuesto, la realidad empírica nos muestra una infinidad de posibilidades intermedias entre estos dos tipos extremos, con diversas dosis de adaptación y conservadurismo⁴⁴.

1.5 El concepto de “campo religioso”

Desde esta perspectiva de competencia y rivalidad, propias de toda situación de mercado se hace posible el uso del concepto de “*campo religioso*”, elaborado por Pierre Bourdieu, como herramienta metodológica que permite desentramar

Amorrortu, 1971. p. 177-180.

⁴⁴ *Ibíd.* p. 183 y 186.

determinadas dinámicas de los diferentes movimientos religiosos en una situación religiosa pluralista. Bourdieu define de la siguiente manera el concepto de campo:

“Los campos se presentan a la aprehensión sincrónica como espacios estructurados de posiciones cuyas propiedades dependen de su posición (la de los agentes) en estos espacios, y que pueden ser analizadas independientemente de las características de sus ocupantes (o agentes)”⁴⁵.

Bourdieu propone que el análisis sociológico debe estudiar la dinámica interna de cada campo. Dos elementos fundamentales permiten la dinámica del campo: la existencia de un capital común y la lucha por su apropiación. Por lo tanto, la teoría de Bourdieu se centra en descifrar cómo los agentes que compiten en determinado campo luchan por la apropiación de un capital específico. En esta dinámica de competencia se estructuran las posiciones de los diferentes agentes dentro del campo, tanto de aquellos que monopolizan el capital como la de quienes aspiran a poseerlo. La posición de cada agente en el campo ya sea su ubicación privilegiada o marginal dependerá de la cantidad de capital específico que haya acumulado en relación con sus rivales de lucha, lo que implica que toda posición sólo podrá establecerse comparando los privilegios de cada agente en relación con los de sus rivales, es decir la ubicación en el campo siempre tendrá un carácter relacional.

Se debe destacar que cada campo es esencialmente un espacio social de lucha y rivalidad (o podríamos decir de conflicto) donde los agentes compiten por un determinado capital, para lo cual implementan diversas estrategias. En la presente investigación el concepto de estrategia hará referencia específicamente a todo tipo de acción o intención práctica de los agentes con el fin de aumentar su capital (estas estrategias no deben ser necesariamente racionales, es decir, no

⁴⁵ BOURDIEU, Pierre. *Cuestiones de Sociología*. Madrid: Istmo, 2000, p.112.

pertencen necesariamente a la categoría weberiana de acción racional con arreglo a fines, sino que pueden tener un carácter inconsciente o semiconsciente).

Si ponemos en convergencia las ideas de Bourdieu y Berger podemos definir el campo religioso como un espacio teórico⁴⁶ cuya perspectiva interpretativa se basa en el análisis comparativo de empresas religiosas (esto es de organizaciones que producen, administran, y distribuyen bienes simbólicos de salvación) que compiten entre sí y su relación dialéctica con los sectores sociales que consumen estos bienes, destacando en el análisis las lógicas propias del mercado (relación oferta-demanda; costo-beneficio).

Acudiendo a esta herramienta teórica podemos hablar del campo religioso en Colombia. Un campo en el que los diferentes agentes (que en este caso serán los diferentes movimientos religiosos) compiten libremente por ganar adeptos (los seguidores o adeptos se convertirán en el capital específico que está en juego o en lucha). Las estrategias de inversión de los competidores en el campo dependerán, según Bourdieu, de su ubicación en el mismo, y su ubicación dependerá de la cantidad de capital específico que hayan acumulado. Esta estructura en la distribución del capital puede variar teóricamente entre dos límites puros. En primer lugar la situación de monopolio absoluto del capital específico, en este caso el monopolio absoluto de los adeptos o creyentes. El segundo, la situación de competencia en condiciones de perfecta igualdad entre los concurrentes, es decir la igual distribución del capital entre todos los competidores, en nuestro caso específico una competencia entre movimientos religiosos con más o menos la misma cantidad de miembros. En la actualidad el campo religioso en Colombia no muestra ninguna de estas situaciones límite, sino

⁴⁶ En el marco de la tradición weberiana, y por ende kantiana, el campo religioso no se puede confundir con la realidad empírica, pues constituye simplemente una herramienta teórica para la comprensión y clasificación de ésta.

que consiste en una lucha entre agentes (movimientos religiosos) desigualmente provistos de capital específico (con un número desigual de adeptos o seguidores), lo que supone por lo menos dos clases de concurrentes: por un lado los dominantes que ocupan las posiciones más altas en la distribución del capital, es decir gozan de mayor prestigio, tradición y reconocimiento en el campo, y por su puesto de un mayor capital específico. En nuestro caso concreto, el agente dominante y quien ha ostentado el monopolio tanto de los adeptos o seguidores como de los bienes de salvación durante más de cuatro siglos es la Iglesia Católica. En otras palabras, la Iglesia Católica goza aún de una gran capacidad para *“monopolizar las almas”*. Por otro lado están los dominados o *“recién llegados”* que tienen como objetivo hacerse a un lugar de reconocimiento dentro del campo, para lo cual necesitan prioritariamente aumentar el volumen de su capital. Los dominados son todos aquellos movimientos religiosos que luchan por salir de su ubicación marginal en el campo religioso colombiano.

Los dominantes según Bourdieu estarán destinados a estrategias de conservación, es decir tratarán de asegurar la perpetuación del orden establecido al cual pertenecen. Para lo cual buscan mantener el monopolio del conjunto de recursos heredados del pasado que les han permitido consolidar su ubicación privilegiada. Estos recursos no sólo hacen referencia al capital específico, sino en general al conjunto de instituciones que tienen a su disposición y que se convierten en una herramienta de dominación que adquiere un carácter objetivo.

En el caso de nuestro problema particular podemos afirmar que la Iglesia Católica no sólo goza de una indiscutible mayoría de miembros o adeptos, sino que además disfruta de todas las ventajas que le ofrece una tradición de monopolio que ha logrado mantener por más de cuatro siglos. En este contexto la Iglesia Católica puede contar con la ventaja que otorga la existencia de lazos tradicionales que influyen para que ciertos grupos de la población se mantengan

dentro de sus filas. Pero además, la larga tradición histórica le ha significado a la Iglesia Católica diversas ventajas, entre las que podemos enumerar: unas relaciones privilegiadas con el Estado Colombiano, gran cantidad de riquezas tanto materiales como culturales que ha logrado acumular, una alta organización corporativa y una amplia infraestructura. En este último aspecto se destaca el sistema de enseñanza católico, que le ha permitido a lo largo de casi cuatro siglos asegurar unos procesos de socialización e institucionalización que le garantizan su permanencia en un lugar de privilegio dentro del campo, pues permiten convertir su institución en “*estados incorporados*” que Bourdieu denomina “*habitus*”, que son, en general, una serie de esquemas y disposiciones particulares generadoras de prácticas y percepciones que los miembros o seguidores han incorporado, lo que además implica la aceptación y legitimación de la estructura del campo⁴⁷.

Los dominados o recién llegados pueden orientarse, según la propuesta de Bourdieu, de acuerdo a las siguientes estrategias: En primer lugar unas estrategias de sucesión o adaptación que consisten en enfocar sus esfuerzos en inversiones que les permitan mejorar su posición en el campo sin intentar transformarlo. Estas estrategias cuentan con un alto grado de seguridad en términos de alcanzar unos beneficios prometidos. Se tenderá a usar las mismas estrategias que usan los dominantes y que han demostrado históricamente algún grado de eficacia en el propósito de aumentar y monopolizar el capital. Pueden optar también por unas estrategias de subversión, lo que implica una redefinición completa de los principios de legitimación y de dominación dentro del campo, y que significarán unas estrategias alternativas y novedosas para hacerse al capital, lo que implica por su puesto, un mayor riesgo, pero también la eventual posibilidad

⁴⁷ El “*Habitus*” se forma en relación a las condiciones de existencia del sujeto, en las que tienen un peso especial las primeras experiencias de la vida. Estas experiencias estructuran en el sujeto una “*matriz*” que va a sistematizar y delimitar todos sus hábitos, prácticas y esquemas de percepción. Para ampliar esta definición ver: BOURDIEU, Pierre. *El Sentido Práctico*. Madrid: Taurus, 1991. p. 91-111.

de una acumulación mucho más efectiva de capital específico y, por lo tanto, un rápido ascenso dentro de la estructura del campo.

2. EL CAMPO RELIGIOSO EN COLOMBIA: UNA MIRADA DIACRÓNICA

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 error⁴⁸.

Rafael Carrasquilla

La historia colombiana desde la conquista ha estado ligada indiscutiblemente al papel que en ella ha desempeñado la Iglesia Católica. Gracias a la “*contrarreforma*” y a través del “*Santo Oficio*” la Iglesia Católica instauró las condiciones necesarias para impedir el ingreso de cualquier otro tipo de doctrina religiosa en el país, garantizando de esta manera su monopolio ideológico y su exclusividad frente a la sociedad y el Estado Colombiano. Sin embargo, de manera muy dificultosa y después de varios intentos, los protestantes entraron a Colombia en el Siglo XIX, aunque fueron víctimas de diversas manifestaciones de intolerancia que se desprendían de un Estado Católico y de una población educada para condenar toda propuesta religiosa diferente a la predicada por la iglesia oficial.

Esta intolerancia tomó diversas manifestaciones: condena de la doctrina protestante, prohibición de todo tipo de publicación que pudiera significar alguna amenaza para la Iglesia Católica, excomunión a todos aquellos que aceptaran las nuevas doctrinas, violencia física y verbal hacia los misioneros o creyentes protestantes, en fin, variadas formas de discriminación social, avaladas por las diferentes constituciones. La intolerancia religiosa tuvo su máxima expresión en el Siglo XX, en la violencia generada por la muerte de Jorge Eliécer Gaitán, donde la

⁴⁸ CARRASQUILLA, Rafael. *Ensayo Sobre la Doctrina Liberal*. Madrid: Imprenta Teresiana, 1899. p. 202.

lucha entre conservadores y liberales tomó dimensiones religiosas y significó también la persecución a los *evangélicos*, entonces muchas iglesias protestantes fueron cerradas y destruidas y algunos pastores asesinados. Sólo hasta la Constitución de 1991 se legisló a favor de la libertad DE cultos, lo que permitió un Estado secular y por fin una situación de pluralismo religioso en el que las diferentes organizaciones religiosas pueden competir libremente sin que la preferencia del Estado favorezca a alguna en particular. Sin embargo, nos quedan las preguntas acerca de las consecuencias sociales, culturales, económicas y políticas de más de cuatro siglos de monopolio religioso.

2.1 América Latina: conquista y reconquista

Para tratar de comprender desde sus raíces el monopolio que ha ostentado la Iglesia Católica en el campo religioso nacional se hace necesario acudir, en primer lugar, al examen de un evento que tuvo lugar en España pocos años antes del descubrimiento de América, la conocida reforma de la Iglesia Católica en España emprendida por la reina Isabel, reforma que a su vez estuvo relacionada con la expulsión de los moros del territorio hispánico, es decir con "*La Reconquista*".

Podemos describir esquemáticamente la difícil situación que atravesaba la Iglesia Católica resaltando el hecho de que mientras los altos prelados vivían en la opulencia y muchos obispos se dedicaban a intrigas políticas, los curas parroquiales no tenían educación formal siendo muchos analfabetas, los clérigos no practicaban el celibato y en general la vida en muchos monasterios era indisciplinada. Frente a este panorama la reina Isabel vio la necesidad de realizar una reforma de la iglesia, para este fin el primer paso fue conseguir de Roma el *patronato eclesiástico* (1482), acuerdo mediante el cual el Papa delegó en los reyes de España la organización de la iglesia en sus territorios, incluyendo el

derecho a realizar los nombramientos dentro del clero español. El Papa se dedicaría solamente a ratificar las decisiones de los monarcas. Este hecho puede definirse como la génesis de la alianza entre los poderes políticos y religiosos en Latinoamérica. Teniendo a Francisco Jiménez de Cisneros como confesor, la reforma de la reina Isabel giró sobre cuatro ejes fundamentales: un impulso a la formación académica de los clérigos (para lo cual Cisneros fundó la Universidad de Alcalá de Henares), una reforma de la vida monástica, la utilización de la Inquisición como instrumento para lograr la homogeneidad doctrinal y moral, y la expulsión de los moros del territorio hispánico⁴⁹.

Aunque la Inquisición tenía fuertes raíces en la tradición medieval, la Inquisición española tuvo unas características particulares, en especial el hecho de haber sido cedida por el Papa para ser supervisada por la corona española mediante una bula de Sixto IV. Estas medidas represivas desencadenaron la expulsión de moros y judíos generando graves perjuicios económicos para la corona española; los reyes, al parecer, mantenían la esperanza de que muchos judíos aceptaran el bautismo antes de abandonar España, pero la mayoría de ellos mostró una firmeza comparable a de los episodios heroicos de la Diáspora en el Antiguo Testamento, y prefirieron marchar nuevamente al exilio antes que aceptar el Cristianismo y renunciar a su fe.

La conquista de América puede entenderse desde esta perspectiva como un *"proyecto religioso"*, como la prolongación de la reconquista española en busca de implantar *la verdadera fe* en los nuevos territorios⁵⁰. Tal y como lo expresa López de Gomara:

⁴⁹ BUCANA, Juana. *La Iglesia Evangélica en Colombia: Una Historia*. Bogotá: Buena Semilla, 1995. p. 18; y GONZALES, Justo. *Historia Ilustrada del Cristianismo*. Miami: Unilit, 1994. Tomo 2 pp. 22-25.

⁵⁰ JARAMILLO, Rubén. *Moralidad y Modernidad en Colombia*. Santa Fe de Bogotá:ESAP, 1998. p. 13.

En acabándose la conquista de los moros que había durado más de ochocientos años, se comenzó la de los indios para que siempre peleasen los españoles con infieles y enemigos de la santa fe de Jesucristo⁵¹.

Además, a la iglesia le fue encomendada la evangelización de los indígenas, de esta manera y en la ausencia de un proceso de secularización el monopolio católico se extendió al campo educativo.

América Latina fue antes de la conquista española tierra de diversidad religiosa donde fructificaron gran variedad de ritos y dioses. La población nativa a través del sincretismo entre lo indígena y las nuevas imágenes y santos intentó resistir el esfuerzo de homogeneización religiosa emprendido por la corona española, lo que implicó que durante la mayor parte de la colonia el catolicismo que predominó en Latinoamérica tuvo la flexibilidad necesaria para tolerar en su seno una gran cantidad de manifestaciones religiosas menores integradas en un continuo proceso de cristianización de las diversas prácticas religiosas⁵². A pesar de este carácter dócil del catolicismo romano, era innegable su carácter de institución religiosa dominante que tenía bajo su control tanto el monopolio de los bienes simbólicos de salvación como el dominio de las mentalidades. Además, y gracias a las prerrogativas del patronato eclesiástico, contaba con todo el respaldo y apoyo político para el desarrollo de su misión⁵³.

⁵¹ LOPEZ DE GOMARA, citado por URIBE CELIS, Carlos. *La Mentalidad del Colombiano*. Santa fe de Bogotá: Ediciones Alborada, 1992. p. 142.

⁵² BASTIAN, Jean-Pierre. *La Mutación Religiosa en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997. p. 9.

⁵³ "Según el patronato, el Estado Español daba los nombres de los prelados que el Papa debía nombrar, designaba los curas párrocos, percibía los diezmos eclesiásticos, autorizaba la fundación de las iglesias y la demarcación de diócesis y parroquias, y pagaba a prelados y curas, los cuales por procedencia de su nombramiento, por las leyes vigentes y por el origen de su estipendio, eran prácticamente funcionarios estatales con un cierto grado de subordinación". TIRADO MEJIA, Álvaro. Colombia Siglo y Medio de Bipartidismo. En: *Colombia Hoy*. Bogotá: Tercer Mundo Editores, 1995. p. 119.

La Iglesia Católica se puso al servicio del imperio y mediante sus mecanismos de socialización logró interiorizar en la mentalidad de los dominados un *nomos* (una cosmovisión y un orden moral) que facilitó la aceptación del orden jerárquico de la monarquía española y las desigualdades sociales desencadenadas por la conquista. Por otro lado, la iglesia llegó a poseer una inmensa fortuna territorial, que debido a la legislación política estaba inmovilizada para la circulación económica. De esta manera durante la colonia la iglesia Católica se constituyó en la institución más poderosa, no sólo por su influencia sobre las conciencias individuales, sino también en capital económico y político.

2.2 La santa inquisición

España, que apenas comenzaba a consolidarse tras la expulsión de los últimos moros, vio en la defensa del catolicismo un elemento de identidad y cohesión nacional frente a la nueva amenaza que representó el cristianismo burgués de la Reforma protestante. Para resistir la embestida protestante la corona española contaba con la herramienta de la inquisición fácilmente adaptable para este fin. La inquisición además del uso de la violencia desarrolló otros mecanismos de control ideológico, especialmente a través de la creación de una lista de libros prohibidos, para impedir que las publicaciones protestantes penetrasen en territorio hispánico.

Como medidas para impedir que pasasen al nuevo mundo los errores y las herejías (antes del establecimiento de la inquisición en Latinoamérica) los obispos católicos eran investidos con el oficio del inquisidor, además se prohibió a los hijos y nietos de los condenados por la inquisición desempeñar cargos públicos en las Indias (1511). Un tribunal del Santo Oficio fue instalado en Lima en enero de 1570, este nombró comisarios para actuar en lugar de los obispos inquisidores. En

septiembre de 1610 fue instalado en Cartagena otro tribunal de la inquisición, que en su primer edicto de fe nombró seis clases de doctrinas contra las cuales se actuaría: Ley de Moisés (Judíos), Secta de Mahoma (Musulmanes), Secta de Lutero (Protestantes), Secta de Alumbrados (Puritanos), Diversas herejías, Solicitantes. Frente al tardío arribo de las comunidades judías y árabes el principal factor religioso heterodoxo fue el protestante, es decir, la *herejía luterana*.

Algunas de las consecuencias de este monopolio religioso fueron: el cierre de los espacios latinoamericanos a los procesos de modernización política y religiosa, y la imposibilidad del surgimiento de un espacio religioso y filosófico crítico como el que caracterizó a Europa, influenciada tanto por la reforma protestante como por la Ilustración⁵⁴.

⁵⁴ Éste fenómeno se puede observar con claridad en el papel desempeñado por el "*Catecismo de la Doctrina Cristiana del Padre Astete*", del que se pueden contar más de seiscientas ediciones y que constituyó el más importante instrumento socializador de la Iglesia Católica en el mundo hispano. En un artículo titulado "*Universidad y sociedad*" Rafael Gutiérrez Girardot hace el siguiente comentario al respecto: "Si se tiene en cuenta que durante más de tres siglos –en España; en la América hispánica puede ser uno menos– los niños hispánicos han aprendido a descifrar el mundo con el *Catecismo de la doctrina cristiana* del Padre Gaspar Astete, que apareció por primera vez en 1599, no es difícil deducir que los niños del siglo XVIII, de los siglos XIX y XX, han sido acuñados en un momento decisivo de su socialización por una concepción del mundo y de la vida no solamente anacrónica sino determinada por los problemas de militancia que acosaron al catolicismo español en el siglo XVI, por los problemas que le plantearon la Reforma de Lutero y el Erasmismo. Tras su forma simple de preguntar y de responder, tras su apariencia "racional" se oculta la intolerancia y su forma decisionista de pensamiento ("sí o no como Cristo nos enseñó", que impone naturalmente el sí, y crea la noción de "amigo – enemigo", popularizada luego en la asignatura de historia sagrada con la frase de Cristo "el que no está conmigo está contra mí"). Para el niño, el mundo histórico se reduce a los partidarios del "sí", los buenos por católicos, y los partidarios del "no", necesariamente los malos por no católicos. Esta "estructura" antagonista se profundiza cuando en el curso de los estudios a los adolescentes se les *enseña* a odiar literalmente... a todas las figuras históricas que dijeron "no" al padre Astete y a lo que él representaba, a los otros, que para agravar la maldad, no eran españoles. El odio trajo, en consecuencia, la calumnia, la deformación y al mismo tiempo la hipocresía..." GUTIÉRREZ Girardot. 1986. p. 69. Al respecto Rubén Jaramillo añade: "Porque se partía del criterio paranoide según el cual "los otros son los malos", los que "no son como nosotros". Todavía a finales del siglo pasado (siglo XIX) un erudito castellano, Marcelino Menéndez y Pelayo, autor de una obra monumental, *la Historia de los heterodoxos españoles*, hablaba por ejemplo de la filosofía alemana como la de "los enemigos de nuestra raza" y de las "nieblas germánicas" que nada

Todo parece indicar que la fe protestante llegó a los territorios nacionales durante el periodo colonial, en especial a la isla de San Andrés. Sin embargo los intentos para traerla a territorio continental fueron frustrados por la inquisición. El primer proceso contra un protestante tuvo lugar durante el año de 1569, es decir antes de fundarse la Inquisición en Cartagena:

“...un baptista, extranjero residente en la plata por cosas de la secta luterana, en especial porque dijo que no se debía rogar a los santos ni ellos podían interceder por nosotros”⁵⁵.

En el siglo XVII algunos protestantes arribaron a territorio nacional y hablaron abiertamente de su fe, fueron capturados, procesados y castigados hasta que se hicieron católicos. En 1619 fue encarcelado el primer mártir protestante en tierra neogranadina, se trata de Adán Edon, agente de un comerciante inglés de Sevilla, quien fue denunciado como protestante, remitido al tribunal de la Inquisición en Cartagena, y condenado a la hoguera en Julio de 1622. Finalmente la Inquisición fue abolida en los territorios de la Gran Colombia durante el congreso de Cúcuta en 1823⁵⁶.

Si bien es cierto no hay indicios de que la fe protestante haya penetrado en la Nueva Granada durante la Colonia por medio de predicadores o misioneros, es

tenían que ver con la supuesta claridad latina e hispánica. Así es como hemos sido educados en el paradigma del dogmatismo y de la intolerancia. La mediocridad espiritual de América, producto de la falta de filosofía (mientras el idealismo alemán es un resultado secular de la reforma protestante, porque Kant y Hegel lo que hacen es profundizar en el camino abierto por Lutero, de quien dijera Hegel en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* que fue el primero en haber pensado que el hombre es libre por sí mismo), es el resultado de esta actitud lo que constituye el meollo de nuestra propia personalidad histórica.”. JARAMILLO, Rubén. *Colombia la Modernidad Postergada*. Bogotá: Argumentos, 1998. p. 236.

⁵⁵ MEDINA TORIBIO, José. *Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en Cartagena de Indias*. Santiago de Chile: Impresora Elzevirina, 1889. p. 10 - 11.

⁵⁶ Si se quieren más detalles acerca de los procesos de la inquisición contra los protestantes ver: SPLENDIANI, Anna María. Los Protestantes y la Inquisición. En: *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, no. 23, 1996.

probable que sus ideas se hayan conocido por medio de publicaciones. Existen evidencias de dos procesos inquisitoriales llevados a cabo por la posesión de libros protestantes, uno en 1661 cuando fueron retirados los ejemplares que circulaban del libro "*Horas y oraciones devotas*", y el segundo en 1732 cuando fue confiscada la obra "*Paraíso del alma*"⁵⁷.

2.3 La República católica

Las circunstancias que rodearon la formación de la nueva República favorecieron a la Iglesia Católica. En medio del vacío de poder dejado por España, ésta se constituyó en la institución de mayor fortaleza y en la única que podía ofrecer un vínculo de unidad nacional frente a un Estado debilitado. Este predominio de la institución católica no permitió un cambio sustancial en la vida social ni en las mentalidades, por el contrario los rasgos feudales que caracterizaron a la época colonial siguieron vigentes, incluyendo el monopolio ideológico de la iglesia y su creciente poder político y económico.

La ambigüedad ideológica de los próceres republicanos fue especialmente notoria en asuntos religiosos. Por un lado adoptaron de la Ilustración y del Racionalismo Filosófico ideales modernos de igualdad y libertad de pensamiento, pero al mismo tiempo y en deuda con sectores eclesiásticos, debido a la participación del clero patriota en la guerra de emancipación, los líderes republicanos no lograron plantear un distanciamiento político frente a la religión, lo que desembocó en una legislación que se inclinó hacia una actitud antipluralista en asuntos religiosos.

⁵⁷ BUCANA, Juana. *La Iglesia Evangélica en Colombia: Una Historia*. Bogotá: Buena Semilla, 1995. p. 30

La religión católica fue declarada *religión oficial*, tal y como lo expresa la Constitución de Cúcuta expedida en 1821 que hace referencia a la religión católica en los siguientes términos: “*ella ha sido la Religión de nuestros padres y es y será la Religión del Estado*”. Esto significó que principios básicos de la modernidad política, como la tolerancia, la libertad religiosa y la libertad de conciencia fueran rechazados desde la concepción misma de la nueva República⁵⁸.

Sin embargo, la Iglesia Católica debió enfrentar para la época diversas amenazas. Por una lado la influencia del pensamiento ilustrado sobre algunos importantes dirigentes del país. En segunda instancia, el crecimiento de las logias masónicas integradas mayoritariamente por liberales prominentes. En tercer lugar la actitud anticlerical de los liberales radicales que expresaban la necesidad de volver a un cristianismo primitivo, modesto y austero, argumentando a favor de una Iglesia nacional independiente de Roma.

Esta tensión se puede observar con claridad en la actitud asumida por Bolívar y Santander frente a la Iglesia Católica. Tanto Bolívar como Santander mostraron un marcado anticlericalismo especialmente al principio de sus carreras políticas, lo que probablemente se originó del contacto con nuevas ideas en su visita a Londres (1810), ambos se afiliaron a la masonería que en su condición de logia era rechazada por la Iglesia Católica, además, los dos intentaron hacer reformas educativas que pretendían minar la influencia escolástica de la educación católica y debilitar el poder ideológico que mantenía la iglesia sobre la sociedad.

Bolívar conoció en Londres a un destacado evangélico: Joseph Lancaster, y quedó impresionado favorablemente por sus métodos educativos, desde ese momento invitó a Lancaster a la Gran Colombia y se comprometió a implementar

⁵⁸ BASTIAN, Jean-Pierre. *Protestantismo y Modernidad Latinoamericana: Historia de unas Minorías Religiosas Activas en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.p. 66.

sus métodos fundando los colegios lancasterianos. El método inventado por el inglés tuvo como primera intención abaratar los costos de la educación básica a través del uso de monitores que eran escogidos entre los alumnos más destacados de la clase, pero además incluía el uso de la Biblia como cartilla y libro de texto, lo que evidenciaba una clara afinidad con la propuesta luterana del libre examen. En 1822 el método lancasteriano quedó bajo la dirección de Fray Sebastian de Mora quien trató de adaptarlo a la educación católica dogmática, sin embargo, este intento fracasó ya que lo esencial del método lancasteriano era inculcar las posibilidades críticas del libre examen en los alumnos buscando despertar en ellos la espontaneidad y libertad de pensamiento. Ya a mediados del siglo XIX los colegios lancasterianos habían perdido sus rasgos distintivos para convertirse simplemente en colegios de instrucción básica similares a los demás colegios católicos⁵⁹.

Santander propuso su *Plan de Estudios* en 1826, que introdujo algunos cambios en la enseñanza a través del método lancasteriano y la difusión de las tesis de Jeremías Bentham, Desttut de Tracy y Juan Bautista Say. Además, aunque no hubo ningún intento de excluir la educación católica de los colegios oficiales, se permitió que los alumnos de familias no católicas fueran exceptuados de la norma que hacía obligatoria su asistencia a los servicios de la Iglesia Católica durante las fiestas religiosas y patrias.

Estas reformas fracasaron especialmente por la defensa que hizo la Iglesia de sus propios intereses con el apoyo de los sectores tradicionales de la sociedad. Como consecuencia, en 1828 se declaró oficialmente que el *Plan de Estudios* propuesto por Santander contenía defectos esenciales, especialmente “*máximas opuestas a la religión, la moral y la tranquilidad de los pueblos*”. Se propuso, por lo tanto, que

⁵⁹ BUCANA, Juana. *La Iglesia Evangélica en Colombia: Una Historia*. Bogotá: Buena Semilla, 1995. p. 40 - 43.

se pusiera mayor atención al estudio y restablecimiento de la religión y se obligó a los estudiantes a asistir a *“un estudio de fundamentos y apología de la religión católica romana”*⁶⁰.

A medida que avanzaba el siglo XIX se hacía más evidente la oposición de la naciente burguesía neogranadina a la Iglesia Católica, pues en su consideración una mayor vinculación con el mercado internacional requería de un estado burgués, liberal y democrático. Durante el curso de las negociaciones de un tratado mercantil firmado entre gran Bretaña y la Gran Colombia en 1825 los Británicos exigieron como requisito la libertad de cultos, pero esta prerrogativa no fue aceptada por la fuerte oposición de los conservadores quienes consideraban que el país no estaba en capacidad de comprender la libertad religiosa y gozar de ella y defendían la estabilidad y el supuesto orden que estaba garantizado por la alianza del Estado con la Iglesia Católica. La constitución de 1830 confirmó esto: *“Es deber del gobierno, en el ejercicio del patronato de la Iglesia Colombiana, protegerla, y no tolerar el ejercicio público de ninguna otra”*⁶¹.

Los gobiernos liberales buscaron minar el poder de la Iglesia sobre el Estado y la nación. José Hilario López (1849-1853), además de expulsar a la Compañía de Jesús que desde su ingreso al país se había convertido en brazo religioso del partido conservador, decretó la abolición de los diezmos, la elección de los párrocos a través de los cabildos municipales, la supresión del fuero eclesiástico, la intervención de las cámaras de distrito en la apropiación de fondos para el culto y la expulsión de varios obispos. José María Ovando (1853-1854) sancionó la ley sobre la separación entre Iglesia y Estado, por medio de la cual se ponía fin a la intervención del gobierno en la elección de cargos eclesiásticos, quedaba

⁶⁰ BOHÓRQUEZ, Luís Antonio. *La Evolución Educativa en Colombia*. Bogotá: Publicaciones Cultura Colombiana Ltda, 1956.

⁶¹ BUCANA, Juana. *La Iglesia Evangélica en Colombia: Una Historia*. Bogotá: Buena Semilla, 1995. p. 46.

prohibida la imposición de contribuciones para el culto religioso, los miembros del cuerpo eclesiástico quedaban sometidos a las autoridades civiles, los templos se consideraban propiedad de los respectivos fieles y se negaba el carácter público de las corporaciones eclesiásticas, además se mantenía vigente la prohibición a los jesuitas de retornar al país. En 1855, como complemento a las medidas anteriores, se decretó la no existencia de una religión oficial en el país y se dio vía libre a la instauración obligatoria del matrimonio civil y a la posibilidad del divorcio legal⁶².

2.4 El arribo de los protestantes

Las ideas protestantes empezaron a hacer presencia en la vida nacional a través de la organización de la *Sociedad Bíblica Colombiana* (1825), institución fundada sobre la importancia que le otorgan los protestantes a la difusión del texto sagrado en concordancia con la doctrina luterana del libre examen. El nacimiento de esta organización estuvo favorecido por el ambiente que reinaba en la época, especialmente por el anticlericalismo de los liberales y su intención de conseguir la separación entre Iglesia y Estado, que implicaba por su puesto, la libertad de expresiones religiosas. El propósito de la Sociedad Bíblica Colombiana fue publicado en el número 43 de la constitucional:

“Su único y exclusivo objeto es promover la circulación y propagación de las Sagradas Escrituras en toda la República y en toda América, conforme a sus alcances, y se usarán solamente versiones bíblicas aprobadas por la Iglesia Católica”⁶³.

⁶² DÍAZ, Fernando. Estado, Iglesia y Desamortización En: *Nueva Historia de Colombia Tomo 2*. Bogotá: Editorial Planeta, 1989. p. 208.

⁶³ BUCANA, Juana. *La Iglesia Evangélica en Colombia: Una Historia*. Bogotá: Buena Semilla, 1995. p. 39.

Los primeros liberales, los masones y algunos clérigos reformistas que anhelaban una iglesia y una sociedad menos tradicional fueron los primeros miembros de la Sociedad Bíblica. Cerca de 2000 Biblias fueron repartidas en Bogotá entre la fundación de la sociedad en 1825 y principios de 1827⁶⁴.

Aunque se permitía el ejercicio privado del culto a los extranjeros protestantes residentes en el país, antes de la ley sobre la separación entre Iglesia y Estado cualquier forma pública de culto no católico estaba absolutamente prohibida, por lo cual tan sólo hasta el año de 1856 se inició la celebración de cultos protestantes de carácter público en Bogotá. El primer culto fue celebrado en el Hotel Dickson y estuvo a cargo del misionero presbiteriano Henry Barrington Pratt; a él asistieron dos colombianos y diez extranjeros. Pratt llegó al país invitado por James Fraser, oficial Británico que había combatido con Bolívar en la guerra de independencia. Fraser se encargó de invitar a algunos liberales bogotanos a convertirse al protestantismo y solicitó misioneros a la iglesia Presbiteriana para atender la obra en Colombia. En el año de 1857 llegó a Bogotá el segundo misionero presbiteriano, el Rv. Tomas F. Wallace, quien se encargó de continuar con la obra evangelística en Bogotá mientras Pratt visitaba otras regiones del país. En ese mismo año arribaron a la ciudad los esposos Sharpe. Con su llegada, el lugar de reunión se trasladó del Hotel Dickson a la residencia de los Sharpe, donde según el historiador protestante Ordóñez se reunían más de 30 personas⁶⁵.

El establecimiento de una congregación presbiteriana en la ciudad produjo, según el comentario de Ordóñez, una fuerte reacción en los medios católicos bogotanos. Los clérigos católicos acudieron a diversos mecanismos de intimidación para evitar la asistencia de católicos a este tipo de reuniones. El arzobispo de Bogotá

⁶⁴ MORENO, Pablo. Reflexiones Sobre la Historia del Protestantismo en Colombia. En: *Marginalidad Religiosa (Lectura Social y Teológica)*. Bogotá: Koinonía, (nov. 1992).

⁶⁵ ORDOÑEZ, Francisco. *Historia del Cristianismo Evangélico en Colombia*. Medellín: Tipografía Unión, 1956. p. 30-31

prohibió a los fieles católicos cualquier tipo de participación en el culto protestante bajo amenaza de excomunión, y se presentaron ataques con piedras al lugar de reunión protestante en la casa de la familia Sharpe⁶⁶.

Las razones por las cuales los dirigentes católicos asumieron esta actitud no pueden reducirse exclusivamente a la defensa de su culto y doctrina. Para la Iglesia Católica el ingreso de los protestantes representó un alto riesgo, no sólo por la posibilidad de perder miembros, sino especialmente porque las ideas protestantes significaban una amenaza para el *nomos* católico que sustentaba la realidad social. Aparecían ahora formas alternativas de creer, de definir el sentido de la vida y de estructurar la realidad, por lo tanto, el *nomos* católico que servía como ordenador de la vida interior y pública de los colombianos adquiría un carácter contingente, pasaba a ser simplemente una entre otras fuentes de sentido, de tal manera que era posible dudar de su veracidad.

El esfuerzo de los primeros misioneros protestantes se concentró en ofrecer una educación alternativa e independiente a la proporcionada por la Iglesia Católica, lo que dio lugar a la creación de los primeros colegios cristianos no católicos. Los misioneros presbiterianos juzgaron importante la formación de colegios, no sólo

⁶⁶ Aunque claramente sesgado por su fe protestante el comentario de Ordóñez nos puede dar algunas pistas de la situación que vivieron los primeros protestantes en la ciudad de Bogotá: “El clero arreció por su parte los ataques. Un sacerdote llegó al extremo de espiar los cultos desde el portón de una casa situada al frente del hogar de la familia Sharpe, llevando una lista minuciosa de las personas que llegaban a las reuniones; hasta que el dueño de la casa disgustado por este procedimiento lo obligó a retirarse. A los pocos días la congregación fue sorprendida por el primer ataque a piedra, que a Dios gracias, no causó sino la rotura de unos cuantos vidrios, sin que se hubiera registrado desgracias personales. Es claro que se trataba de una campaña de intimidación que no produjo resultados, pues la asistencia en vez de mermarse iba en aumento. El arzobispo entonces hizo publicar en todos los púlpitos una circular “*contra los herejes y masones*”, lo cual produjo efectos contrarios al que perseguían sus autores, pues la asistencia llegó a 150, de 36 que antes se registraban. La venta de Biblias y libros doctrinales prosperó de tal manera que se hizo imposible satisfacer todas las demandas que llegaban no solo de la capital sino de muchos lugares del país”. ORDOÑES, Op. cit., p. 31 – 32.

para educar a los miembros de familias presbiterianas sino también para formar ciudadanos que favorecieran una apertura religiosa aunque no estuvieran convertidos al protestantismo. Los “*Colegios Americanos*”, así denominados por la Iglesia Presbiteriana hicieron importantes contribuciones a la modernización de la educación en Colombia. Pues fueron los primeros colegios no católicos, los primeros en recibir estudiantes negros, los primeros colegios mixtos y, además, impulsaron la promoción de mujeres provenientes del campo como profesoras y enfermeras. Este tipo de enseñanza fue un escándalo para la sociedad tradicional de la época que asignaba a la mujer el papel de ama de casa, madre y esposa⁶⁷.

Otra importante estrategia protestante consistió en buscar el apoyo de sectores dirigentes del país especialmente de las élites anticlericales y anticatólicas, lo que les significó simpatías con las propuestas liberales de la época. Los vínculos más estrechos se dieron con el proyecto radical en ideas como: la libertad de cultos, la educación laica y la separación Iglesia-Estado, medidas que favorecían la misión proselitista protestante. Esta simpatía significó desde muy temprano la asociación en el imaginario nacional de protestante con liberal⁶⁸. Entre tanto, la Iglesia Católica militaba beligerantemente en el partido conservador.

Frente al problema de tener que difundir sus ideas en un país donde el catolicismo era la religión oficial, la labor misionera protestante se desarrolló con un carácter de competencia y rivalidad frente al catolicismo. Por lo cual los protestantes afianzaron su labor proselitista sobre las clásicas polémicas de la Reforma, entre las cuales se pueden mencionar:

- Su énfasis en la salvación por la fe y no por las obras (como sacramentos, penitencias o acciones de caridad)

⁶⁷ VALENCIA, Héctor G. *Ponencia dada en los años 60 a la asociación de escuelas y colegios evangélicos de Colombia*. Citada por BUCANA, Juana. *La Iglesia Evangélica en Colombia: Una Historia*. Bogotá: Buena Semilla, 1995. p.58

⁶⁸ p. 50 – 51

- La autoridad de la Biblia como superior a la autoridad de la tradición, la Iglesia o el Papa
- El rechazo a la veneración de imágenes considerada por los protestantes como una forma de idolatría
- La refutación de doctrinas católicas como el purgatorio o las indulgencias por carecer de bases bíblicas

De todas las polémicas propiciadas por los protestantes ninguna ha tenido mayor trascendencia en la vida nacional y latinoamericana que su rechazo a la veneración de los santos católicos, y especialmente a la virgen María de quien también niegan su acción corredentora y mediadora.

Entre las estrategias de los protestantes que se han mantenido hasta el día de hoy para difundir sus ideas, se destaca: el uso de la predicación, las visitas puerta a puerta, la propaganda escrita, la difusión de la Biblia y la fundación de colegios.

2.5 La guerra santa

Las reformas doctrinales incorporadas por el Papa Pío IX (1840-1878) agudizaron el carácter dogmático, tradicional y antimoderno de la fe católica. Colombia fue uno de los pocos países en aceptarlas gracias al apoyo prestado por el partido conservador. Entre los cambios propuestos por Pío IX se destacan: el dogma de la inmaculada concepción (1854); el dogma de la infalibilidad papal (1870), y la encíclica *Quanta Cura* (1864), esta última acompañada de un *syllabus* de 80 errores. Entre los errores allí mencionados cabe subrayar el último según el cual “*el Sumo Pontífice puede y debe reconciliarse y estar de acuerdo con el progreso, el liberalismo y la civilización moderna*”. Sustentados en esta encíclica los

clérigos nacionales pudieron denunciar al liberalismo como pecado y al protestantismo como primer paso hacia las herejías modernas que desembocan en el ateísmo, lo que agudizó el antagonismo entre liberales y conservadores candente en la época por las medidas del presidente Mosquera, especialmente por la desamortización de bienes de manos muertas y la nueva expulsión de los Jesuitas. Hechos que llevaron a una nueva guerra civil donde el principal factor de diferencia fue el asunto religioso, razón por la cual se la llamó *Guerra Santa* (1876-1878)⁶⁹.

2.6 La constitución de 1886 y la perpetuación del monopolio religioso

Ante el debilitamiento del Estado y la crisis de desintegración nacional que dejó el fracaso de las reformas liberales Rafael Núñez impulsó un régimen político centralista y conservador. La constitución de 1886 en la búsqueda de unidad nacional reforzó el carácter exclusivista de la Iglesia Católica percibida como la

⁶⁹ "El «problema religioso» sirvió como principal bandera divisoria de los partidos en el siglo pasado. Incluso en la guerra de 1876 este asunto se hizo explícito y las tropas conservadoras enarbolaron como estandarte la bandera de los Estados Pontificios. En la propaganda política de los partidos se motejaba a los conservadores de ultramontanos y estos presentaban a los liberales como "matacuras", ateos y enemigos de la religión. El pueblo en general era fanático católico y el asunto teórico de debate era promovido por una pequeña élite que sabía convertir la controversia sobre el conflicto espiritual, en algo más concreto representado en poder político, burocracia y apropiación de tierras. Debido a la simbiosis entre la Iglesia y el partido conservador, en la lucha política los intelectuales liberales ciñeron como divisa el anticlericalismo, lo que no obstaba para que la mayoría de ellos fueran religiosos, e incluso algunos radicales, hasta fervorosos católicos. En general, los liberales no adelantaron su ataque contra la iglesia y sus ministros, en nombre del ateísmo o contra la religión, sino contra la intervención política del clero – porque militaba en el bando contrario – y a nombre de un cristianismo primitivo, por una Iglesia sin lujos y sin pompa y exaltando el culto privado que hacía superfluos a los ministros eclesiásticos, sus enemigos políticos." TIRADO MEJIA, Álvaro. *Colombia Siglo y Medio de Bipartidismo. En: Colombia Hoy*. Bogotá: Tercer Mundo Editores, 1995. p. 122.

única institución capaz de mantener la integración y la unidad de la República, por lo cual fue nuevamente declarada como religión oficial de la nación y se le encomendó la educación de los colombianos y la evangelización de las etnias indígenas. Estas políticas se ratificaron con la firma del Concordato con la Santa Sede (1887) que tenía los fueros de un tratado público internacional.

Entre las diversas concesiones y privilegios que otorgó el gobierno nacional a la Iglesia Católica, ninguna tuvo tanta influencia en la conformación de la mentalidad nacional que el carácter obligatorio de la enseñanza de la religión católica en todas las instituciones educativas, incluyendo las universidades. Según los siguientes términos de la constitución:

“...las universidades y los colegios, las escuelas y demás centros de enseñanza, de educación e instrucción pública se organizarán y dirigirán en conformidad con los dogmas y la moral de la religión católica. La enseñanza religiosa será obligatoria en tales centros, y se observarán en ellos las prácticas piadosas de la religión católica”.

El proyecto de ley general sobre Instrucción Pública, discutido en el Concejo de Estado en 1890 agrega:

Titulo IX: Textos de Enseñanza y Bibliotecas

“Cada facultad universitaria, Instituto o Colegio, sea oficial o subvencionado, elegirá libremente los textos necesarios para la enseñanza (...) bajo las siguientes condiciones: 1a. No podrá adoptarse texto alguno que contenga doctrina reprobada por la iglesia. 2a. Los textos filosóficos serán de autores notoriamente católicos. 3a. Los textos de moral, religión e historia sagrada requieren previa aprobación del metropolitano de Bogotá”⁷⁰.

⁷⁰ ARCHIVO DEL CONCEJO DE ESTADO. *Libro de Actas: 1889-1892 (Sesiones del 5 de Mayo y del 30 de Junio de 1890).*

2.7 La hegemonía conservadora

El partido conservador y la Iglesia Católica son a partir de la constitución de 1886 más inseparables que nunca. El Apoyo de la iglesia al partido conservador no sólo se manifestó en el adoctrinamiento político predicado desde los púlpitos, sino que además la iglesia fue encargada de supervisar los resultados electorales, por lo cual se convirtió en dueña de los destinos políticos del país. Situación que garantizó la supremacía del partido conservador hasta 1930⁷¹.

Además, los clérigos católicos alimentaban el antagonismo entre liberales y conservadores, por ejemplo, Monseñor Rafael María Carrasquilla afirmaba que era imposible ser al mismo tiempo católico y liberal.

“Ser liberal en política y católico en religión es imposible. Porque es como decir: yo creo que la iglesia no debe estar separada del Estado; pero voy a trabajar porque se separen; creo que son malas y nocivas las libertades absolutas, pero procuraré que se implanten en el país; creo que el matrimonio civil es un infame concubinato, pero le daré mi voto en el próximo Congreso”⁷².

Estas palabras fueron adoptadas por obispos y clérigos y enseñadas abiertamente por la Iglesia.

⁷¹ “Para los conservadores y la iglesia, Colombia se dividió en dos: los católicos que eran los conservadores y los otros, que eran los hijos del diablo. Los curas de los pueblos reportaban por telegrama al gobierno los resultados de unas elecciones, transcurridas en medio de la intimidación física y psicológica de esta manera: “Católicos”: tantos votos y “Luciferistas”, es decir, liberales: tantos; o también: “Católicos”: tantos, “rebeldes contra Dios y su santa Iglesia”: tantos”. URIBE, Op. cit., p. 157.

⁷² CARRASQUILLA, Rafael. *Ensayo Sobre la Doctrina Liberal*. Madrid: Imprenta Teresiana, 1899. p. 202.

2.8 El lento avance protestante

Iniciando el siglo XX la iglesia presbiteriana contaba con parroquias en Bogotá, Medellín y Barranquilla y cuatro colegios incluyendo uno en la ciudad de Bucaramanga. En el año de 1923 la iglesia Presbiteriana evaluaba en los siguientes términos su labor misionera en Colombia:

En una población de 6.300.000 habitantes la Misión cuenta con menos de treinta obreros, incluyendo las esposas y siete solteras. Solamente pueden ser considerados evangelistas cuatro hombres y cada uno de éstos lleva otras responsabilidades, como la imprenta o los colegios. En Colombia hay solamente un misionero para cada 275.000 habitantes, mientras en Chile hay un misionero para cada 12.000. Hasta el gigante de la China tiene un misionero para cada 60.000 habitantes. En los 67 años de su existencia la misión en Colombia ha ordenado solamente dos colombianos al ministerio, y la membresía total de sus iglesias no sobrepasa 600. La obra ha sido, y es, difícil, pero el futuro tiene grandes perspectivas⁷³.

A pesar de las dificultades de índole político durante el periodo de 1900 a 1930 las siguientes agencias misioneras se establecieron en el país para comenzar su acción proselitista:

- la Unión Misionera Evangélica en Cali 1908
- la Sociedad Bíblica Americana en Cartagena 1912
- la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera en Pasto 1917
- la Alianza Escandinava en Cúcuta 1918
- la Iglesia Episcopal en Cartagena y Santa Marta 1921
- la Alianza Cristiana y Misionera en Ipiales 1923
- la Iglesia Presbiteriana Cumberland en Cali 1927 ⁷⁴

⁷³ WHEELER y BROWNING. Modern Missions. p. 236 - 237, citado por BUCANA, Juana. *La Iglesia Evangélica en Colombia: Una Historia*. Bogotá: Buena Semilla, 1995. p. 71.

⁷⁴ Ibid. p. 73.

Todas éstas agencias misioneras dependían de recursos humanos y económicos foráneos. Sus estrategias no consistieron solamente en fundar iglesias o construir templos, sino que estuvieron acompañadas por la creación de colegios y de algunos centros de atención médica, lo que implicó que los misioneros protestantes alternarán sus labores religiosas con las labores propias de la docencia y la salud. Por sus múltiples ocupaciones los misioneros protestantes vieron la necesidad de formar líderes religiosos nacionales para continuar el desarrollo de su misión, para lo cual la mayoría de estas agencias misioneras fundó su propia escuela teológica o instituto bíblico.

Aunque el aumento de los protestantes en las primeras décadas del siglo XX no fue muy grande, su presencia en el país empezó a ser reconocida, como se puede ver en las instrucciones dadas para el censo de 1918 donde se reconocieron como religiosos a: *ministros protestantes y luteranos*. El censo, además, discriminó por religión al incluir datos del número de *católicos, protestantes, otras sectas y no especificados*. Según el censo la población de no-católicos en Colombia fue 0,07% que incluía a 5.904 protestantes⁷⁵. El censo ofrece de una proporción de no especificados del 6.5% de la población, casi 100 veces el número de protestantes existentes en el país. Es muy probable que un buen número de las personas registradas como adherentes a otras religiones querían, más bien, manifestar su protesta en contra de la alianza de la Iglesia Católica y el partido conservador. Situación que es prevista por Rafael Uribe Uribe:

“...A su turno, los que tan indiscriminadamente sienten la proposición contraria (el que es liberal no puede ser católico), echan miles de ciudadanos al ateísmo o a la indiferencia, como resultado de esa pretendida incompatibilidad, según este racionamiento «ustedes

⁷⁵ DIRECCIÓN GENERAL DE ESTADÍSTICA. *Informe del Director General de Estadística al Ministro de Hacienda sobre el Censo de Población de la República de Colombia levantado el 14 de Octubre de 1918 y aprobado el 19 de septiembre de 1921 por la Ley 8va. del mismo año*. Bogotá: Imprenta Nacional, 1924. p. 35 - 36.

dicen que sólo siendo conservador se puede ser católico; a mi me es imposible ser conservador; luego para poder afiliarme al partido liberal, abandono el catolicismo.» Así hacen esos intransigentes más enemigos de la Iglesia que todos los libre pensadores juntos.”

(...) “Hubiéramos aprovechado la ocasión del último censo para averiguar cuantos son los colombianos que no van a misa... o los que del todo han dejado de poner los pies en los templos..., y se habría comprobado que se cuentan por miles y miles, materia prima disponible para un cisma religioso, como en Bogotá, y las poblaciones vecinas ya he podido comprobarme de tal suerte, que si hubiera probabilidad de que la autoridad garantizara suficientemente el establecimiento y la propaganda de capillas protestantes en todas las ciudades y poblaciones secundarias de Colombia, seguramente no faltarían secuaces y concurrencia. Tal parece como si los escritores y curas fanáticos estuvieran a sueldo del protestantismo, para arar y abonar el campo a donde venga a depositar sus semillas”⁷⁶.

Este ensayo titulado “*De como el liberalismo colombiano no es pecado*” fue declarado lectura prohibida para los católicos y luego fue incluida en el índice de libros prohibidos por el Vaticano.

2.9 El gobierno liberal y el crecimiento de los protestantes

Las vacilaciones del arzobispo de Bogotá para las elecciones presidenciales de 1930 dieron lugar al surgimiento de dos candidaturas conservadoras, lo que favoreció al partido liberal. El triunfo de Olaya Herrera inauguró un nuevo periodo

⁷⁶ URIBE URIBE, Rafael. *De Cómo el Liberalismo Político Colombiano no es Pecado*. Bogotá: Imprenta Nacional, 1979. p. 86, 119, 120. (Obras Selectas; vol. 1), compilación y presentación por EASTAMAN, Mario. (Colección Pensadores Políticos Colombianos)

liberal lo que significó una esperanza de libertad y tolerancia para los portadores de ideas que no se alineaban con el pensamiento católico conservador.

Varios hechos confluyeron en estos años para facilitar la acción proselitista de los protestantes. Por un lado durante los dieciséis años de gobiernos liberales comprendidos entre 1930 y 1946, los no católicos gozaron de una amplia libertad que les permitió avanzar en algunas zonas del país⁷⁷. Por otro lado, el Concilio Misionero Internacional reconoció en 1925 a América Latina como campo misionero protestante⁷⁸. En tercera instancia, tres estadísticos ingleses publicaron en 1930 un libro sobre la situación misionera protestante en sur América, en el que Colombia era descrita como la nación menos evangelizada de la región⁷⁹. Estos factores incidieron para que las agencias misioneras europeas vieran a Colombia como objetivo prioritario. A esto se suma los problemas que atravesaban las misiones norteamericanas en China y Japón, debido a la situación política, por lo cual gran parte de la fuerza misionera protestante norteamericana fue desviada hacia América Latina. Razones como estas explican porque hasta 1930 son contadas las agencias misioneras protestantes pero a partir de esta fecha se multiplican en el país⁸⁰.

⁷⁷ HADDOX, Benjamin Edward. *Sociedad y Religión en Colombia*. Bogotá: Editorial Tercer Mundo y Departamento de Sociología de la Universidad Nacional, 1965. p. 156.

⁷⁸ Organización protestante de carácter ecuménico, encargada de coordinar los esfuerzos misioneros protestantes a nivel mundial.

⁷⁹ BROWING, Wesbert E.; GRUB, Kenneth G. y RICHIE, Jhon. *The West Coast Republics of South America*. London: World Dominion Press, 1930.

⁸⁰ BUCANA, Juana. *La Iglesia Evangélica en Colombia: Una Historia*. Bogotá: Buena Semilla, 1995. p. 87 - 88.

Tabla 1. Algunas Agencias Misioneras que Entraron en el País entre 1930 y 1946			
Año	Agencia	Procedencia	Regiones de Actividad
1930	Bautistas Independientes	Brasil	Puerto Leticia
1930	Misionera Independiente		La Cumbre, cerca de Cali
1932	Asambleas de Dios	Venezuela (Originaria de Estados Unidos)	Sogamoso
1933	Hermanos Unidos		Nariño
1933	Pro-Cruzada Mundial	Gran Bretaña	Cundinamarca y Meta
1934	Misión Indígena de Sur América	Estados Unidos	La Guajira
1936	Misión Luterana Evangélica	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 del Sur
1942	Iglesia Metodista Wesleyana	Estados Unidos	Antioquia
1942	Union Evangelica de America del Sur	Estados Unidos	Magdalena, Indígenas motilones
1943	Sociedad Misionera Interamericana	Estados Unidos	Valle y Chocó
1945	Hermanos Menonitas	Estados Unidos	Valle y Chocó
1945	Iglesia Evangélica Menonita	Estados Unidos	Cundinamarca

Fuente: BUCANA, Op. cit., p. 106 – 107.

Es en este momento en que ingresan al país las primeras iglesias y denominaciones pentecostales y fundamentalistas procedentes especialmente de Estados Unidos, entre las que se destaca las Asambleas de Dios (la misión pentecostal más grande a nivel mundial), los Pentecostales independientes y la Iglesia Cuadrangular. A lo largo del siglo XX los pentecostales y los

neopentecostales se han constituido en la fuerza religiosa más importante en el país después de la Iglesia Católica⁸¹.

Los censos nacionales de los años 1938 y 1951 no incluyeron las afiliaciones religiosas de la población, los únicos datos existentes al respecto son los compilados por la Confederación Evangélica de Colombia (CEDEC). Según esta confederación para 1937 había 1.996 miembros de iglesias evangélicas en Colombia y el total de la comunidad evangélica se calculaba en 15.455 personas o sea el 0,18% de la población nacional. Según la misma confederación para 1948 había 7.908 miembros de iglesias evangélicas. Si se mantiene la misma proporción de la cifra anterior se podría calcular el número de asistentes frecuentes a las iglesias protestantes en 61.232 personas. Es importante destacar que estas cifras no incluyen datos sobre San Andrés y Providencia⁸².

A pesar de la aparente libertad que gozaron los protestantes para la difusión de su mensaje, durante el periodo mencionado, los protestantes seguían siendo considerados como *"ciudadanos de segunda categoría"*. Los aspectos de la vida nacional donde la Iglesia Católica ejercía un poder casi absoluto eran: la celebración de matrimonios, los entierros, el registro de nacimiento, y la educación⁸³.

La celebración de matrimonios: Aunque la ley 54 de 1924 reglamentaba el matrimonio civil, este sólo fue permitido para los no católicos, que debían enfrentar

⁸¹ Las características del movimiento pentecostal serán descritas de forma detallada en los siguientes capítulos del presente trabajo.

⁸² CLYDE W., Taylor y WADW T., Coggins. Protestant Missions in Latin America: A Statistical Survey. (Washington, Evangelical Foreign Missions Association, 1961), citado por HADDOX, Benjamin Edward. *Sociedad y Religión en Colombia*. Bogotá: Editorial Tercer Mundo y Departamento de Sociología de la Universidad Nacional, 1965.p. 45-46.

⁸³ HADDOX, Benjamin Edward. *Sociedad y Religión en Colombia*. Bogotá: Editorial Tercer Mundo y Departamento de Sociología de la Universidad Nacional, 1965.p. 155 y siguientes.

diversos obstáculos legales para la celebración de sus matrimonios. Una pareja que manifestara su intención de casarse por lo civil, debía indicar la fecha en que cada uno de los contrayentes había renunciado a la fe católica, luego, el juez tenía que notificar al obispo de la diócesis, quien a su vez debía intentar persuadir a la pareja de reconsiderar su posición. La Iglesia católica consideraba nulo el matrimonio por lo cual juzgaba a los contrayentes de vivir en concubinato, y los excomulgaba de su seno.

Los entierros: La Iglesia Católica tenía el completo dominio sobre los cementerios, lo que representó un grave problema para las comunidades no católicas. En algunos lugares del país las Iglesias evangélicas adquirieron terrenos y fundaron cementerios protestantes, sin embargo esto no fue posible en la mayor parte del territorio nacional. Por lo tanto en cada jurisdicción el prelado tenía la última palabra con respecto al entierro de cualquier persona en un cementerio colombiano. De acuerdo con la ley canónica, la sepultura en tierra sagrada estaba negada a quienes voluntariamente se habían separado de la Iglesia y murieron sin reconciliarse con ella, no obstante, el Artículo 18 del convenio de 1892 entre la Iglesia y el Estado establecía:

“en aquellas localidades en las cuales son más frecuentes los fallecimientos de no católicos, el tesoro municipal se encargará de suministrar un lugar profano para su entierro. Si no se hallase disponible otro sitio, un pequeño sector del cementerio católico podrá secularizarse con este fin. En tal caso la sección no católica deberá ser separada con un muro”⁸⁴.

Los registros de nacimiento: Los registros de bautismo católicos eran los archivos oficiales de nacimiento en el país. Los colombianos que no contaban con una *Fe de Bautismo*, no contaban con un certificado legal de su ingreso a la sociedad, lo

⁸⁴ HADDOX, Benjamin Edward. *Sociedad y Religión en Colombia*. Bogotá: Editorial Tercer Mundo y Departamento de Sociología de la Universidad Nacional, 1965.p. 155.

que a la postre se traducían en dificultades para acceder a la educación, o para obtener un empleo. Toda solicitud de un registro civil de nacimiento para una persona sin fe de bautismo católico requería de una declaración juramentada⁸⁵.

La educación: En todos los colegios y escuelas del país seguía siendo obligatoria las enseñanzas de la fe católica y la participación de los alumnos en los ritos religiosos. La Iglesia dirigía y supervisaba los programas educativos del gobierno, así como tenía control sobre todos los textos educativos a través del *Nihil Obstat*, certificación mediante la cual las diócesis daban constancia de que los textos educativos no contenían herejía o enseñanza alguna que estuviese en contravía de la religión o de la moral católica. Las diferentes órdenes católicas continuaron fundando colegios y universidades que se convirtieron en espacio de socialización para millones de colombianos, y constituían la respuesta católica frente a formas de educación alternativas, como la educación laica y los colegios protestantes.

2.10 La campaña antiprotestante

Frente al avance de los protestantes la iglesia católica se vio obligada a innovar en sus estrategias con el fin de mantener su lugar de privilegio en el campo religioso. La nueva actitud de la Iglesia Católica conocida como *la campaña antiprotestante* se caracterizó por la beligerancia que se manifestó en diversas formas de hostigamiento a los no católicos.

La campaña antiprotestante fue dirigida por los jesuitas quienes desde la Universidad Javeriana emprendieron en pleno siglo XX una cruzada contra los

⁸⁵ *Ibíd.* p. 155.

protestantes en Colombia. Con este propósito se fundó en 1933 la *Acción Católica Colombiana*, organización que promovió una pastoral intensiva con miras a crear cuadros de laicos comprometidos que se convirtieran en líderes de sus comunidades y contribuyeran a mantener una sociedad basada en principios católicos, de esta manera, la acción laica surge como alternativa para fortalecer el predominio de la Iglesia Católica. Entre las múltiples organizaciones promovidas por la Acción Católica Colombiana se destacan: sindicatos, cooperativas, revistas, y emisoras⁸⁶.

En 1943 la revista Javeriana importante difusora de las ideas católicas de la época publicó un artículo titulado: *Diez años del Protestantismo en Colombia: 1930-1943, Estadísticas y Causas de su Avance Arrollador*, escrito por los sacerdotes jesuitas Eugenio Restrepo Uribe y Juan Álvarez. Artículo que sirvió como voz de alarma para la comunidad católica acerca de la expansión protestante y de la amenaza que ésta representaba para un país tradicionalmente católico. Los autores argumentaron que la homogeneidad religiosa era un recurso de beneficios incalculables para la estabilidad social y moral de la nación, por lo cual era necesario salvaguardarla a cualquier precio.

El clero católico consciente de la facilidad con que el pueblo podía ser persuadido por los nuevos movimientos religiosos, se opuso con radicalidad a la libertad de prensa, con el fin de suprimir toda posibilidad de difusión de las nuevas ideas religiosas. Un claro ejemplo de la preocupación de los católicos frente al avance protestante puede verse en el artículo titulado *Los Protestantes ante la*

⁸⁶ QUINTERO, Margarita y BORJA, Miguel Antonio. *La Persecución a los Protestantes Durante la Violencia en Colombia: Una Contribución a la Sociología de la Religión*. Bogotá: Trabajo de grado. Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Departamento de Sociología. 1987. p. 108 - 109.

Constitución escrito por Uldarico Urrutia y publicado en la Revista Javeriana, en el cual leemos:

“Colombia tiene el tesoro inestimable de la unidad religiosa, el vínculo más poderoso para la unión de un pueblo; así como por el contrario nada ha producido a través de la historia contiendas tan acerbadas, discordias tan irreconciliables, perturbaciones tan molestas como las que han originado en los pueblos las diferencias y divisiones de confesión religiosa. Y esa unidad religiosa, tan benéfica para la patria, se ve ahora puesta en peligro por una propaganda protestante que se esfuerza con afán digno de mejor causa en arrebatárnosla.”(...) Mas como reprimirla? Se podrá poner en coto legalmente? En otros términos ¿se puede desde el punto de vista jurídico coartar la propaganda protestante?. Nosotros respondemos afirmativamente: y pasando adelante y parodiando el célebre silogismo de Escoto, decimos: se puede, es conveniente, luego se debe”⁸⁷.

Después de exponer los recursos legales para impedir el desarrollo de la propaganda protestante, Urrutia hace la siguiente invitación a los católicos:

“¿Y cuál es por tanto la actitud que debemos asumir los católicos frente a esta propaganda? Nosotros debemos defender varonilmente, resueltamente, irreductiblemente la fe de nuestros padres; debemos tener conciencia que estamos en nuestro derecho de defenderla; debemos mirar a los autores de esa propaganda como a salteadores que vienen a arrebatarnos el bien precioso de la unidad religiosa, del cual estamos en legítima posesión, y debemos por tanto exigir protección y amparo por parte de los poderes del Estado. Los autores de esa propaganda son enemigos no sólo de la religión sino de la patria. Se impone dentro de la legalidad una lucha denodada contra esa propaganda, y que cerrando filas los católicos con nuestros obispos y nuestros párrocos a la cabeza, lancemos el grito resuelto que salvó a Verdún: On ne passe pas; No se pasa adelante!”⁸⁸

Efectivamente el liderazgo católico hizo uso de todos los recursos legales a su disposición para impedir el avance de los protestantes, por lo cual a algunas

⁸⁷ URRUTIA, Uldarico. Los Protestantes ante la Constitución. En: *Revista Javeriana*. Vol. 23, no. 111 (feb. 1945). p.16.

⁸⁸ *Ibíd.*, p. 20.

agencias misioneras se les negaron los permisos necesarios para el desarrollo de sus actividades.

Probablemente el libro que más orientó a la población hacia una actitud intolerante fue *El Protestantismo* escrito por Eduardo Ospina y publicado por primera vez en 1943. Fue el libro más vendido de la época. *El Protestantismo* fue promocionado como el libro que ponía de manifiesto la verdad acerca de la herejía protestante, de sus sectas y divisiones interminables, de su descomposición, su carencia de lógica y su gran ignorancia bíblica, texto que no podía faltar en ningún hogar católico de bien pues estaba destinado a defender la verdadera religión. El libro presenta al protestantismo como un monstruo de diversas cabezas, un conjunto de errores cuyos efectos fatales serían el uso de los métodos anticonceptivos, el aborto, el ateísmo y la inmoralidad. Por lo tanto todo católico debía estar dispuesto a combatir la amenaza protestante por todos los medios legítimos posibles⁸⁹.

Los recurrentes llamados de alerta publicados en la Revista Javeriana y la reacción generada por el libro de Eduardo Ospina fueron atendidos por la Conferencia Episcopal de 1944 que decidió organizar un *Comité Nacional Antiprotestante*, cuya misión consistiría en desarrollar una campaña unificada, metódica y sistemática para frenar el avance protestante en todo el territorio nacional a través de:

- La fundación de escuelas católicas paralelas a las de los protestantes
- Una propaganda escrita seria y abundante para repartir en los lugares "infectados" por el protestantismo
- La difusión de la Biblia católica
- La promoción de conferencias en parroquias, colegios, emisoras, con el fin de prevenir a la población de la amenaza protestante

⁸⁹ OSPINA, Eduardo. *El Protestantismo*. Medellín: Bedout, 1956.

- La neutralización del avance protestante recogiendo en lo posible su propaganda que incluía Biblias, revistas y volantes
- La creación de juntas juveniles especializadas en la lucha contra el protestantismo
- La promoción del día nacional de la campaña antiprotestante

Además se acordó la excomunión para quienes matricularan a sus hijos en colegios protestantes y para los que leyeran o tuvieran libros que difundieran la herejía⁹⁰.

La campaña antiprotestante aumentó la hostilidad de los católicos en contra de los practicantes de las nuevas formas de culto que eran denominados, en general, *evangélicos o protestantes*. Por esta razón el misionero A. P. Symes, líder de la agencia Pro-Cruzada Mundial envió una carta a algunos líderes de otras agencias misioneras preguntándoles sobre casos de persecución u hostigamiento religioso. Algunos de los misioneros y líderes religiosos denunciaron el cierre de colegios evangélicos por parte de autoridades gubernamentales, la quema de Biblias y el ataque a piedra a algunos lugares de culto. Además la mayoría de hijos de protestantes que estudiaban en escuelas o colegios públicos eran obligados a asistir a las misas y ceremonias católicas⁹¹.

Los convertidos a las diversas iglesias protestantes asumieron por su parte una actitud *anticatólica*. La constante denuncia de la veneración a la virgen María como una forma de idolatría condenada por Dios y la negación de la autoridad del Papa representaban los argumentos protestantes más lesivos para los católicos.

⁹⁰ RESTREPO URIBE, Eugenio. *El Protestantismo en Colombia*. Medellín: Joseph J. Ramírez, 1944. p. 129 - 130.

⁹¹ BUCANA, Juana. *La Iglesia Evangélica en Colombia: Una Historia*. Bogotá: Buena Semilla, 1995. p. 123.

Llama la atención especialmente las denuncias católicas de *Algunos abusos de los protestantes*, publicada en la Revista Javeriana en 1943:

“En Puerto Tejada (Valle), el año de 1934 le sacaron los ojos a una imagen de la virgen, la colgaron de un árbol y le prendieron fuego. En Peralonso (antiguo Cabuyal), le dieron a una imagen de la Virgen del Carmen un machetazo por la espalda, la arrojaron al suelo y la pisotearon. Allí mismo el jefe protestante atacó a machete a P. Botero O. F. M., cuando se dirigía a confesar un enfermo y mientras lo confesaba, otros insultaban a la Virgen y decían que esto lo hacían porque el Espíritu Santo los había iluminado. En La Tebaida, corregimiento de Armenia (Cds.), el año de 1935, siendo cura párroco el P. Rafael Peláez, atacaron a bala los protestantes a los fieles que asistían a la procesión de la Inmaculada, ayudados por la policía. Hubo quienes profirieron los más soeces insultos contra la Madre de Dios. Allí mismo, los protestantes pagaban a los niños para que fueran a la puerta de la Iglesia a impedir la predicación del P. S. Botero, O.F.M. En Bogotá, en el barrio Restrepo, hace uno o dos años, los protestantes rasgaron las vestiduras de una imagen sagrada, la bañaron en aguardiente y la arrastraron por las calles. En Duitama, el 30 de mayo de 1943, los protestantes echaron «abajo» a la santísima Virgen, lo que provocó la indignación de los fieles que en ese momento llevaban su imagen en procesión. A consecuencia de los destrozos causados en la casa del pastor, fueron encarcelados y maltratados numerosos católicos. En Viotá (Cund.), el 2 de febrero de 1941 apedrearon a una imagen de nuestra Señora en Río Negro (Ant.), el 31 de mayo de 1940, durante una procesión apedrearon una imagen de la virgen, resultando cuatro heridos entre los concurrentes. En Medellín los protestantes descabezaron la estatua de Nuestra Señora de la América, y a la que se encuentra emplazada en la salida para Sonsón la apedrearon, hechos ocurridos en la segunda semana de Julio de 1943. En Cali durante las solemnes fiestas de la coronación de la imagen de la Virgen de los remedios, los protestantes lanzaron «abajos» a la Santísima Virgen, públicamente. En el aniversario de esa fiesta, 25 de Abril de 1943, repitieron los insultos. En Cali, los Estudiantes del Colegio Americano apedrearon la Estatua de Nuestra Señora que está en la carretera de circunvalación, cerca del puente de Santa Rosa. El hecho sucedió a principios del año en curso⁹².

⁹² RESTREPO URIBE, Eugenio y ALVAREZ, Juan. Diez Años de Protestantismo en Colombia 1930-1943. En: *Revista Javeriana*. Vol. 20, no. 100 (nov. 1943).p. 236 - 237.

A estas acusaciones los protestantes respondieron diciendo:

“Que no eran verosímiles ya que los protestantes no actúan así. Tales ataques hubieran atraído la atención nacional y aquellos protestantes culpables hubieran sido arrestados y encarcelados si no descuartizados por los católicos que hacían las procesiones. Más aún, la enseñanza protestante se orienta hacia la tolerancia y la libertad religiosa. Ninguna iglesia protestante en Colombia ha predicado que el catolicismo debe suprimirse o ser confinado a los templos. Ninguna voz se ha levantado contra la pública proclamación del catolicismo. En otras palabras, los protestantes no han sido condicionados para atacar a los católicos mientras los católicos sí lo han sido para atacar a los protestantes. Que tales ataques hayan ocurrido es posible; que hayan sido perpetrados por los protestantes imposible”⁹³.

Es probable que detrás de este tipo de denuncias las jerarquías católicas pretendieran propagar un imaginario de los protestantes como personas agresivas e irracionales que representaban una peligrosa amenaza para la sociedad católica, alimentando de esta manera la intransigencia y el antagonismo.

En 1946 el partido conservador ganó las elecciones presidenciales por medio de Mariano Ospina Pérez ante un dividido partido liberal. Al regresar los conservadores al poder los *privilegios extralegales* concedidos a los no católicos fueron suprimidos, desde entonces como había sucedido hasta 1930 las autoridades no pudieron garantizar la libertad de cultos.

⁹³ DE ROUX, Rodolfo. *Iglesia y Sociedad en Colombia. París, 1981.* p 59. Tesis de Doctorado (Ecole de Hautes Etudes en Sciences Sociales). citado por QUINTERO, Margarita y BORJA, Miguel Antonio. *La Persecución a los Protestantes Durante la Violencia en Colombia: Una Contribución a la Sociología de la Religión.* Bogotá: Trabajo de grado. Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Departamento de Sociología. 1987.p. 120.

2.11 Violencia y persecución religiosa

La Violencia desencadenada a raíz del asesinato de Jorge Eliécer Gaitán (9 de Abril de 1948), no puede ser atribuida a causas exclusivamente materiales o económicas, pues en su carácter partidista e ideologizado se hace evidente el arraigo cultural intolerante de los colombianos, atribuible en alguna medida a la herencia cultural y al predominio sobre las mentalidades mantenido por la Iglesia Católica. Un claro ejemplo de esta connotación ideologizada de la violencia de mediados del siglo XX la podemos observar en la percepción que la población católica mayoritaria tuvo de los protestantes, quienes eran identificados como liberales y enemigos de la fe, lo que permitió que la violencia estuviese acompañada por manifestaciones de persecución religiosa.

Por otro lado, miembros del clero participaron activamente en el conflicto tomando partido y dando instrucciones. Los púlpitos (que eran para la época el medio más efectivo de movilización popular) fueron usados como instrumento de divulgación política e incitación violenta, y muchos sacerdotes asumieron que la defensa de las ideas conservadoras era sobre todo una defensa de la fe⁹⁴.

Debido a la pequeña cantidad de protestantes en el país y a las simpatías que estos manifestaban hacia las ideas del partido liberal no es fácil distinguir si las causas de la persecución a los protestantes fueron religiosas o políticas. Todo parece indicar que las diferencias religiosas se convirtieron en argumentos de los

⁹⁴ Al respecto el siguiente comentario de Uribe Celis: El poder político y económico de la iglesia hasta el período de la Violencia fue muy grande. Sus hombres se comprometieron en la ideologización masiva y furiosa contra el liberalismo. Recuérdese, como muestra, los nombres de Monseñor Builes y el de Monseñor González Arbeláez, líder nacional del falangismo en los años 40. Los nombres de curas incitadores y violentos o la referencia a ellos es cosa común en la literatura documental de la Violencia. URIBE CELIS, Carlos. *La Mentalidad del Colombiano*. Santa fe de Bogotá: Ediciones Alborada, 1992. p. 157.

conservadores para justificar sus acciones violentas, desde esa perspectiva, el asesinato de protestantes o la destrucción de templos evangélicos constituían actos en defensa de la fe. En algunas regiones del país la lucha entre conservadores y liberales fue equiparable a la lucha entre católicos y protestantes.

James E. Goff historiador protestante elaboró un estudio sobre los hechos basado en 5.862 documentos de la época. Según Goff estos documentos contienen las actas de 1.869 acciones violentas contra protestantes y 537 acciones contra sus propiedades. Las propiedades destruidas incluyen 60 templos, 177 casas, 11 cementerios. Además, se analizan casos de persecución religiosa que incluyen el cierre de escuelas y colegios protestantes, diversos actos de discriminación en las escuelas y colegios católicos a los estudiantes no católicos y relatos de protestantes fueron forzados a realizar practicas religiosas católicas. El libro incluye datos de 126 protestantes asesinados, según Goff, por causas religiosas⁹⁵.

Los conservadores ganaron las elecciones en 1950 con Laureano Gómez. En la personalidad de Gómez podemos observar cómo la mentalidad católica no representaba una ideología exclusivamente religiosa o política, sino que constituía un *nomos* que ordenaba todas las dimensiones de la vida incluyendo el arte, la ciencia y la filosofía. Los enemigos del Laureano Gómez y de todos los que compartían su mentalidad no eran sólo los liberales sino también los comunistas, los protestantes, y todos aquellos que no se alineaban con el pensamiento católico y conservador⁹⁶. La Iglesia Católica vio en él a su caudillo, por lo cual estuvo

⁹⁵ GOFF, James. GOFF, James E. *The Persecution of Protestant Christians in Colombia 1948 to 1958: with an Investigation of its Background and causes*. Michigan: University Microfilms International Imcc, Am Arbor, 1966.

⁹⁶ Laureano Gómez es descrito en los siguientes términos por Uribe Celis: "Laureano Gómez fue un publicista convencido y aun arrogante, de la doctrina pontificia en el contexto de su orientación conservadora general. Era la tradición lo que contaba para él; y dentro de la tradición estaba España; y en España la monarquía, la contrarreforma y el catolicismo, el clericalismo y el estado confesional, las letras y artes del siglo de Oro español y algo de los siglos XVIII y XIX, por ejemplo: la

dispuesta y ansiosa de colaborar con su proyecto político. Laureano Gómez incluyó en su proyecto de gobierno el restablecer a la Iglesia Católica a su posición de poder, la nación sería una democracia cristiana, donde las *sectas protestantes* podrían celebrar sus cultos pero no tendrían permiso para hacer demostraciones públicas de su fe ni proselitizar. Los primeros meses de su administración estuvieron caracterizados por la ampliación del control de la Iglesia Católica sobre la educación.

La marcada beligerancia partidista y religiosa de Laureano Gómez se reflejó en el recrudecimiento de la violencia en regiones como los Llanos, el Valle, Tolima y Boyacá. Muchos campesinos estuvieron dispuestos a aceptar que los *evangélicos* eran aliados de los *bandoleros liberales*, por lo cual muchos protestantes fueron asesinados en nombre de Dios, de la Iglesia Católica o en medio de los *gritos ¡Abajo los Protestantes! ¡Larga Vida a la Virgen María!*⁹⁷.

La persecución a los protestantes fue un fenómeno conocido a nivel internacional y que afectó ostensiblemente las relaciones entre Colombia y los Estados Unidos. Daniel Patison, misionero presbiteriano, envió una carta al Senado de los Estados Unidos denunciando la persecución a los protestantes. Según Patison el único recurso contra la persecución religiosa era la publicación de los hechos en el extranjero buscando la presión de la comunidad internacional para derribar el régimen conservador. En respuesta a Patison el Pro. Juan Manuel Pacheco

academia neoclásica y el moralismo, todo lo cual acabó como componente de lo que bien puede llamarse Hispanofilia, una tendencia que se convirtió en un elemento ideológico fundamental del conservatismo colombiano.” URIBE CELIS, Carlos. *La Mentalidad del Colombiano*. Santa fe de Bogotá: Ediciones Alborada, 1992. p 114.

⁹⁷ QUINTERO, Margarita y BORJA, Miguel Antonio. *La Persecución a los Protestantes Durante la Violencia en Colombia: Una Contribución a la Sociología de la Religión*. Bogotá: Trabajo de grado. Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Departamento de Sociología. 1987. p. 85 y siguientes.

publicó en Octubre del mismo año un artículo titulado *“La persecución a los protestantes y la libertad de culto”* en el que leemos:

“Un católico no puede defender que el error tenga el mismo derecho a propagarse y difundirse que la verdad. Este principio lo admitimos sin dificultad cuando se trata de verdades naturales. Un maestro que enseñe que Polonia es una península de África o que Santander fue un Virrey del Perú, no puede seguir enseñando. ¿Y podrá seguir educando a la niñez el que enseña que el culto a la Virgen Nuestra Señora es una idolatría o que las prácticas anticonceptivas son lícitas?”.

La Iglesia Católica, convencida de poseer la verdad, siempre ha reclamado el derecho exclusivo de propagar su doctrina, pues este derecho es exclusivo de la verdad. Esta doctrina la enseña claramente León XIII, en su encíclica Libertas, cuando dice: «No puede, en efecto, caber duda de que sólo la verdad puede llenar el entendimiento, porque en ella está el bien de las naturalezas inteligentes, y su fin y perfección, de modo que la enseñanza no puede ser sino de verdades, tanto para los que ignoran como para los que ya saben, para dirigir a unos el conocimiento de la verdad y conservarlo en los otros. Por esta causa, sin duda, es deber propio de los que enseñan librar del error a los entendimientos y cerrar con seguros obstáculos el camino que conduce a cuestiones engañosas».

...Nosotros, los católicos, reprobamos todos los actos de violencia que se cometan contra los protestantes; tienen derecho a ser respetados en sus vidas y bienes. Pero no podemos justificar su propaganda. Lo decimos no sólo como católicos sino como Colombianos. Su obra tiende a sembrar el odio y a destruir nuestra unidad religiosa. Su único fruto será aumentar el número de los irreligiosos, sin más moral que sus instintos materiales. No obligamos a nadie a ser católico, pero tenemos derecho a exigir que se respete la fe del pueblo colombiano, que es la fe verdadera”⁹⁸.

El 13 de Junio de 1953 el General Gustavo Rojas Pinilla sube al poder mediante un golpe de Estado. Aunque durante su mandato la violencia cedió, el hostigamiento y la persecución contra los no católicos continuaron, fenómeno que se explica en parte por la asociación que afirmaba Rojas Pinilla existía entre

⁹⁸ PACHECO, Juan Manuel. La Persecución a los Protestantes y la Libertad de Cultos. En: Revista Javeriana. Vol. 34, no. 169 (oct. 1950). p. 194 – 198.

protestantismo y comunismo, como lo podemos ver en su discurso de año nuevo en 1956:

“Los protestantes están unidos con los comunistas para destruir la unidad nacional de Colombia.... Como se desprende no sólo de la historia de la Reforma, sino de la experiencia cotidiana, la propaganda protestante de 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... Probaremos dos cosas: una propaganda comunista y una propaganda protestante. Es decir, parece que los comunistas han entendido que para cumplir sus planes, deben primero vencer las creencias religiosas del pueblo. Esta es la mejor interpretación de los hechos”⁹⁹.

El Boletín de la Confederación Evangélica de Colombia CEDEC que reunía las confesiones protestantes de la época y que había surgido en respuesta a la persecución religiosa, comentó esta identificación:

“Este sentimiento de igualdad entre Comunismo y Protestantismo ha hecho resurgir la violencia contra los protestantes. Los colombianos analfabetas y policías atacan a los protestantes porque creen que con eso están ayudando a desembarazar al país de enemigos peligrosos. Colombia envió soldados a pelear contra los comunistas en Corea y por eso algunos colombianos no vacilan en atacar protestantes ahora que han sido oficialmente identificados con el Comunismo”¹⁰⁰.

En el año de 1954 las actividades cúllicas públicas y proselitistas de los protestantes fueron prohibidas en gran parte del territorio nacional por orden del ministro de gobierno Lucio Pavón Núñez:

⁹⁹ ROJAS PINILLA. Discurso Presidencial de Año Nuevo 1956, citado En: *Boletín CEDEC. No. 34 (oct. 1956)*. p.1.

¹⁰⁰ BOLETÍN CEDEC. No. 34 (oct. 1956). p. 1.

“Por medio de la presente doy a Ud. las instrucciones definitivas del Gobierno en relación con las actuaciones o labores que pueden verificar en el territorio del país los pastores de religiones distintas de la Iglesia Católica o los extranjeros residentes afiliados a otras religiones:

- 1. Los extranjeros no católicos residentes en Colombia gozan de entera libertad de conciencia;*
- 2. Dichos extranjeros no pueden ser molestados, inquietados ni perturbados en el ejercicio de su religión, siempre que los actos de culto se verifiquen en los templos y capillas destinadas a tal efecto;*
- 3. Los extranjeros no católicos residentes en Colombia, sean ellos ministros, pastores o simples fieles, no pueden desarrollar ninguna acción proselitista pública ni emplear medios de propaganda fuera del recinto donde se verifique el culto;*
- 4. La residencia de ministros protestantes en territorio de misiones, de conformidad con lo estipulado en el convenio de misiones de 1953 entre Colombia y la Santa Sede, está rodeado de las garantías constitucionales, mas sujeta a las restricciones de no poder ejercer labor misional pública ninguna ni labor educativa excepto para los hijos de extranjeros no católicos;*
- 5. En todo caso, en el ejercicio del culto de religión distinta a la católica deberán respetarse la moral cristiana, la Religión Católica, sus Ministros, las leyes de la República, y no ser tales actos subversivos del orden público¹⁰¹.*

Los anotados territorios misionales fueron 18 regiones nacionales que de acuerdo a un tratado entre el gobierno y el Vaticano estarían reservadas exclusivamente de la acción misional católica, estas regiones abarcaban un total de 857.000 km², es decir, una tercera parte del territorio nacional. En septiembre de 1953 el gobierno nacional ordenó que los gobernadores departamentales de las regiones señaladas como territorios misionales hicieran cesar toda actividad religiosa no católica y expulsaran a los pastores y ministros, tanto colombianos como extranjeros. Para esa época funcionaban en

¹⁰¹ MINISTERIO DE GOBIERNO. Circular # 310 Dirigida a Gobernadores, Intendentes y Comisarios. Bogotá. (enero 28. 1954). Citado por BUCANA, Juana. *La Iglesia Evangélica en Colombia: Una Historia*. Bogotá: Buena Semilla, 1995. p. 133

dichas regiones 25 iglesias protestantes, 25 escuelas, 3 dispensarios médicos, y 1 cementerio, organizaciones atendidas por 20 pastores nacionales y 41 misioneros foráneos¹⁰².

En 1957 fue añadido el siguiente preámbulo 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 de orden social".

Esta situación de discriminación política hacia los no católicos estuvo acompañada por incitaciones a la hostilidad promovidas por algunos párrocos y sacerdotes desde los púlpitos. Fue publicada, por ejemplo, en los boletines de algunas parroquias del país (Ibagué, Málaga, Bucaramanga y algunos municipios del Chocó,) una canción antiprotestante, para ser entonada por las familias católicas, con la melodía *de Jalisco nunca pierde*¹⁰³:

*Protestantes embusteros vuestra iglesia no es de Cristo;
Es de Zuinglio y de Lutero y Calvino, otro ministro*

CORO:

*No queremos protestantes, que nos vengán a Colombia a corromper;
No queremos protestantes que mancillen nuestra patria y nuestra fe.*

*Casi veinte siglos hace Cristo su iglesia fundó;
la herejía protestante no hace cinco que nació,*

¹⁰² *Ibíd.* P. 134

¹⁰³ BOLETÍN CEDEC. No. 2 (mar. 1952), p. 21 - 22. Citado por BUCANA, Juana. *La Iglesia Evangélica en Colombia: Una Historia*. Bogotá: Buena Semilla, 1995. p. 138-139.

*La Biblia habéis alterado para corromper conciencias,
Dios dará a vuestro pecado la fatal de las sentencias.
Si una es la iglesia de Cristo que lleva la salvación,
Quien la abandone esté listo a eterna condenación.*

*Vuestras sectas divididas nadie las puede juntar,
Del camino van perdidas y no es vuestra la verdad*

*Solo la Iglesia Católica es unión verdadera,
En su origen Apostólica y al Papa obedece eterna*

*Alerta, pueblo creyente que la lucha va a empezar,
El enemigo está al frente y nos quiere conquistar.*

*Los obispos sucesores de los apóstoles son
En cambio a vuestros pastores nadie da consagración*

*Negáis que Cristo a la Iglesia dio el poder de perdonar;
Todo aquel que no se confiesa es porque quiere pecar*

*De Cristo es la Eucaristía negáis la real presencia;
Cambia vuestra secta impía de la Biblia hasta la esencia*

*A la Virgen no queréis siendo de Cristo la Madre;
En el infierno hallareis a Satanás vuestro padre.*

*Centenares de pastores nuestra Patria Invaden ya,
Son lobos devoradores que el extranjero nos da.*

*Es la fe de nuestros padres que nos van a arrebatar,
Dejemos de ser cobardes y empecemos a luchar.*

*En la lucha encarnizada nuestra capitana irá,
la virgen inmaculada que la victoria dará”.*

Por su lado los misioneros que entraron al país en la primera mitad del siglo, especialmente los norteamericanos, mostraban una actitud militante en contra del catolicismo y una ignorancia de la tradición que ofendía a los católicos e incitaba actos de violencia. Sobre esta premisa varios autores han visto la hostilidad hacia los protestantes como una forma de xenofobia: *un odio al protestantismo como ideología importada*¹⁰⁴. Situación que se puede ver, por ejemplo, en una estrofa añadida posteriormente a la canción antiprottestante:

*Alerta pueblo creyente que la lucha va a empezar
Porque el pueblo no se deja de los gringos conquistar*¹⁰⁵.

Comenzando el 15 de febrero del año 1952 la Confederación Evangélica de Colombia CEDEC publicó una serie de boletines sobre la persecución religiosa a los evangélicos en Colombia. Ordóñez lo describe como:

*“un voluminoso archivo de más de mil declaraciones firmadas por personas fidedignas ante el Comité de investigaciones de la CEDEC, el cual confrontó y clarificó dichas declaraciones entrevistando a varios informantes; la mayor parte de las veces en el mismo teatro de los acontecimientos, logrando de tal manera establecer la veracidad de tales hechos fuera de toda incertidumbre”*¹⁰⁶.

En los más de seis años entre febrero de 1952 y mayo de 1957 se publicaron 39 Boletines. Cada uno fue editado en español para información nacional y en inglés

¹⁰⁴ QUINTERO, Margarita y BORJA, Miguel Antonio. *La Persecución a los Protestantes Durante la Violencia en Colombia: Una Contribución a la Sociología de la Religión*. Bogotá: Trabajo de grado. Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Departamento de Sociología. 1987. p. 121 y BUCANA, Ibíd. p. 140.

¹⁰⁵ BOLETÍN CEDEC, No 2. marzo de 1952, p.22. Citado por BUCANA, Ibíd. p. 140

¹⁰⁶ ORDOÑES, Francisco. *Historia del Cristianismo Evangélico en Colombia*. Medellín: Tipografía Unión, 1956. Prólogo.

para la prensa internacional. En 1956 la CEDEC dio el siguiente informe sobre la situación entre 1948 y 1956¹⁰⁷.

- 46 templos destruidos por fuego o dinamita
- 78 creyentes muertos por su fe religiosa
- Más de 200 escuelas cerradas por el gobierno

Existen varias dificultades en la interpretación de estos datos. En primer lugar hay una carencia absoluta de estadísticas elaboradas por grupos no protestantes. En segundo instancia en los informes de la CEDEC se mezcla actos de violencia física con insultos verbales, y se incluyen actos de violencia que pudieron haber sido el resultado de la violencia política reinante y de la delincuencia común. Además los datos no suministran un cubrimiento total de los hechos¹⁰⁸.

2.12 La teoría de la conspiración

A pesar de la campaña antiprotestante y de la persecución religiosa de mediados de siglo, los evangélicos continuaron creciendo en el país. Aunque el Frente Nacional no derogó las leyes que restringían el proselitismo religioso tampoco las hizo regir estrictamente, lo que permitió que varios de los colegios e iglesias protestantes cerrados durante la violencia se reabrieran y que los misioneros extranjeros encontraran menos dificultades para ingresar al país. El gobierno declaró el Tratado de Misiones en suspenso hasta una nueva reinterpretación¹⁰⁹.

¹⁰⁷ BOLETÍN CEDEC. No. 27 (may. 1956), p. 33 y 34; No. 34 (oct. 1956) p. 1 – 3.

¹⁰⁸ BUCANA, Juana. *La Iglesia Evangélica en Colombia: Una Historia*. Bogotá: Buena Semilla, 1995.p. 147 – 148.

¹⁰⁹ DAILEY, Sister Suzanne. *United States Reactions to the Persecutions of Protestants in Colombia during the 1950s*: St Louis University, 1971. p. 288, citada por BUCANA, Juana. *La Iglesia Evangélica en Colombia: Una Historia*. Bogotá: Buena Semilla, 1995.p. 184.

Por su parte la Iglesia Católica prácticamente abandonó toda medida restrictiva contra el protestantismo cuando el Concilio Vaticano II (1962-1965) cambió la posición oficial de la iglesia frente al protestantismo mundial. Esta nueva actitud ecuménica de la iglesia permitió la apertura al diálogo con diversos movimientos cristianos y la invitación al respeto mutuo y al amor fraternal entre católicos y no católicos. Los protestantes adquirieron desde entonces el nuevo estatus de *“hermanos separados”*.

No obstante, durante la mayor parte de la segunda mitad de siglo y como consecuencia de la polarización ideológica producto de la guerra fría, los protestantes se vieron amenazados por una nueva estigmatización. Los círculos intelectuales de izquierda para quienes el dogmatismo marxista sustituyó la dogmática católica, vincularon los términos *protestantismo* y *secta* con *imperialismo gringo*, dentro del fenómeno conocido como *teoría de la conspiración*. Esta propaganda se esforzó por denunciar a las sectas protestantes como la vanguardia del imperialismo estadounidense, de preparar la anexión de América latina a los Estados Unidos, de destruir la identidad nacional y la unidad de los pueblos latinoamericanos, de ser el principal factor de aculturación gringo, de anteceder la invasión del capital estadounidense¹¹⁰.

Por lo cual los protestantes además de ser estigmatizados por los aún numerosos recalitrantes católicos han sido vistos también por parte de las izquierdas y especialmente por los grupos armados revolucionarios como una *amenaza*. El fenómeno más sonado fue la persecución por parte de la guerrilla *al Instituto Lingüístico de Verano*, institución dedicada a la traducción de la Biblia a los dialectos indígenas. Los protestantes han sido recurrentemente amenazados y perseguidos en zonas de conflicto no sólo por la asociación que de ellos se hace

¹¹⁰ GALINDO, Florencio. *El Fenómeno de las Sectas Fundamentalistas: La conquista evangélica de América Latina*. Navarra: Verbo Divino, 1994. p. 170 y siguientes.

con el imperialismo gringo sino también por representar una forma de socialización alternativa a la predicada por los grupos de izquierda. Aunque no existen datos oficiales al respecto, en los círculos evangélicos se sabe que numerosos pastores han sido asesinados y algunas iglesias han sido cerradas por orden de las guerrillas. Este fenómeno parece recrudecerse en la medida en que se prolonga y complejiza el conflicto armado en el país.

Aunque la llamada teoría de la conspiración goza de poca credibilidad entre investigadores sociales dado su bajo poder explicativo no se puede negar que el fundamentalismo evangélico mantuvo durante la guerra fría un claro discurso anticomunista que es comprensible por el origen norteamericano de la mayoría de misiones que arribaban al país y por el carácter ateo del *materialismo histórico* como discurso base del socialismo soviético.

2.13 Del monopolio al pluralismo religioso

Para el año de 1957 los protestantes se habían establecido con una amplia gama de iglesias y denominaciones. Entre las nuevas organizaciones religiosas que desde entonces hacen presencia en el país se destaca la *Iglesia Adventista del Séptimo Día* organización que no estaba agrupada por la CEDEC por razones de doctrina pero que mantiene amplias similitudes con la mayoría de denominaciones protestantes, y que constituía la organización religiosa no católica más grande para la época con más de 15.000 miembros¹¹¹. Se debe anotar también la presencia de los Testigos de Jehová, organización que se caracteriza por un

¹¹¹ Ver Anexo 1. El Protestantismo en Colombia, 1957.

proselitismo agresivo que consiste en predicar y repartir literatura puerta a puerta y que es considerada herética por las iglesias protestantes¹¹².

La década de los 60s se caracterizó porque además de las agencias misioneras de procedencia extranjera presentes en el país empezaron a formarse iglesias y misiones protestantes por iniciativa de líderes nacionales, la mayoría de estos movimientos eran de corte pentecostal. Entre las diversas misiones nacionales surgidas en la época podemos mencionar:

- Asambleas de Cristo
- Iglesia Bautista Independiente
- Iglesia Cristiana del Norte
- Iglesia Evangélica Cristiana
- Casa de Oración
- Iglesia Fundamental Trinitaria
- Misión Evangélica de Colombia
- Semillas de Cristo¹¹³

A este listado se debe sumar una gran cantidad de congregaciones *independientes*, es decir, impulsadas por un líder carismático pero que no están vinculadas a ninguna agencia misionera, denominación o iglesia madre.

Algunas denominaciones fundadas por agencias misioneras internacionales se deshicieron de los vínculos legales con la organización extranjera y formaron sus propias organizaciones nacionales. Por citar un ejemplo la Sociedad Misionera Interamericana que había arribado al país en 1945, dio origen a la Asociación de

¹¹² En los siguientes capítulos del presente trabajo se describirá detenidamente las características de cada uno de estos movimientos.

¹¹³ BUCANA, Juana. *La Iglesia Evangélica en Colombia: Una Historia*. Bogotá: Buena Semilla, 1995. p.

Iglesias Interamericanas de Colombia, misión que para 1972 contaba con unas 80 congregaciones y cuya dirección había sido asumida por un liderazgo nacional. Una de las características de las iglesias nacionales fue su rápido crecimiento si se las compara con las que eran producto de iniciativas foráneas, por ejemplo, la Misión Panamericana fundada en 1956 por el pastor colombiano Ignacio Guevara fue durante los 60s y 70s la denominación protestante de mayor crecimiento en el país.¹¹⁴

La década de los 70s implicó la posibilidad del uso de la radio como nuevo recurso en la propagación del protestantismo. La adquisición por parte de la Iglesia Interamericana de la emisora Nuevo Continente produjo una revolución en las estrategias proselitistas de los nuevos movimientos religiosos en el país. Las estaciones y los programas radiales se han constituido desde entonces en poderosas herramientas de difusión de los nuevos grupos religiosos, lo que no sólo les ha permitido aumentar el número de sus seguidores sino también ganar influencia y visibilidad social. El hecho de que los protestantes empezaran a difundir sus predicaciones y cultos a través de las ondas radiales permitió, además, eliminar paulatinamente el *imaginario* que se tenía de los protestantes, consolidado a lo largo de décadas por la Iglesia Católica y la especulación popular.

Además del temor que la Iglesia Católica inculcó en sus fieles para que no abandonasen sus filas (temor que estaba respaldado por diversas amenazas de las cuales la más pavorosa era la de la excomunión) una poderosa estrategia católica fue la consolidación de un imaginario que estigmatizara negativamente a los protestantes. La mayoría de los católicos pensaba que *los evangélicos* eran fanáticos religiosos que habían enloquecido por su afición a leer la Biblia, que odiaban a la virgen María y que parte de su culto consistía en halarse el cabello y

¹¹⁴ Ibíd. p. 170 y siguientes.

golpearse contra las paredes. Además, muchos estaban convencidos de que los protestantes mantenían prácticas que iban en contra de la moral católica; se creía por ejemplo que al realizarse un matrimonio protestante la novia debía tener relaciones sexuales con el pastor antes de ir al lecho nupcial con su propio marido; que los pastores eran oportunistas que engañaban y explotaban a sus seguidores para enriquecerse con los diezmos; y para mencionar la más sintomática, que los protestantes vivían desnudos, tal como lo ilustra el pintor Fernando Botero en *La Familia Protestante*. Este imaginario logró ahuyentar a los católicos de los templos protestantes por muchos años.

La radiodifusión como estrategia protestante representó un atractivo especial para aquellos católicos que querían enterarse de cuál era el mensaje proclamado por los *evangélicos*, permitiéndoles especialmente la posibilidad de trasladar su curiosidad al ámbito privado, de esta manera podían escuchar el culto protestante desde su hogar sin exponerse a la sanción social que acarrearía el ser observados por sus vecinos o por el párroco de la comunidad. De esta manera la radiodifusión ha permitido minar el mencionado *imaginario protestante* que hacía parte de la realidad socialmente construida.

A pesar del crecimiento de los protestantes hasta la década del los 80s la Iglesia Católica con sus ritos y símbolos seguía otorgando sentido a los acontecimientos de la vida individual y colectiva de la mayoría de los colombianos, el país se seguía consagrando anualmente al Sagrado Corazón de Jesús con la participación de los más altos dignatarios del gobierno. El campo religioso seguía dominado por un catolicismo que lograba imponerse a la sociedad y al Estado. La década de los 90s trajo consigo un cambio cualitativo en el panorama religioso nacional.

2.14 La constitución del 91 y la libertad de cultos

Durante la mayor parte de la historia del país los protestantes no mostraron un notorio interés por la política. Esto puede explicarse en parte por el contenido de su mensaje que enfatizaba la salvación para la otra vida y la marcada separación entre iglesia y mundo. La política quedaba ubicada en la esfera de lo mundano, de la cual el creyente no debía contaminarse. Además, la mayoría de comunidades protestantes estaban ubicadas en sectores sociales pobres y sus líderes no contaban con una formación académica que facilitara su participación en el campo político.

Sin embargo a partir de la década de los 80s y en gran medida gracias al crecimiento del protestantismo en el país, el interés en la política por parte de los nuevos líderes religiosos se hizo creciente. Especialmente los pastores de las grandes congregaciones protestantes, conscientes de que cada fiel constituía a la vez un voto, vieron en la política un campo de poder y riqueza que era posible conquistar. Esta nueva situación se manifestó claramente en la constituyente en la que los protestantes (históricos, fundamentalistas, pentecostales y adventistas) decidieron participar activamente. El movimiento político que agrupó a las diferentes fracciones del protestantismo fue denominado *Unión Cristiana* y logró elegir dos representantes que participaron en el proceso de redacción de la nueva constitución.

La Constitución de 1991 en su carácter no confesional instauró una actitud moderna del Estado colombiano en asuntos religiosos, pues reconoció la pluralidad religiosa. En ella la libertad de conciencia y de culto se expresa en un trato jurídico igualitario por parte del Estado colombiano a la ya amplia gama de grupos religiosos que hacia y sigue haciendo parte del panorama nacional.

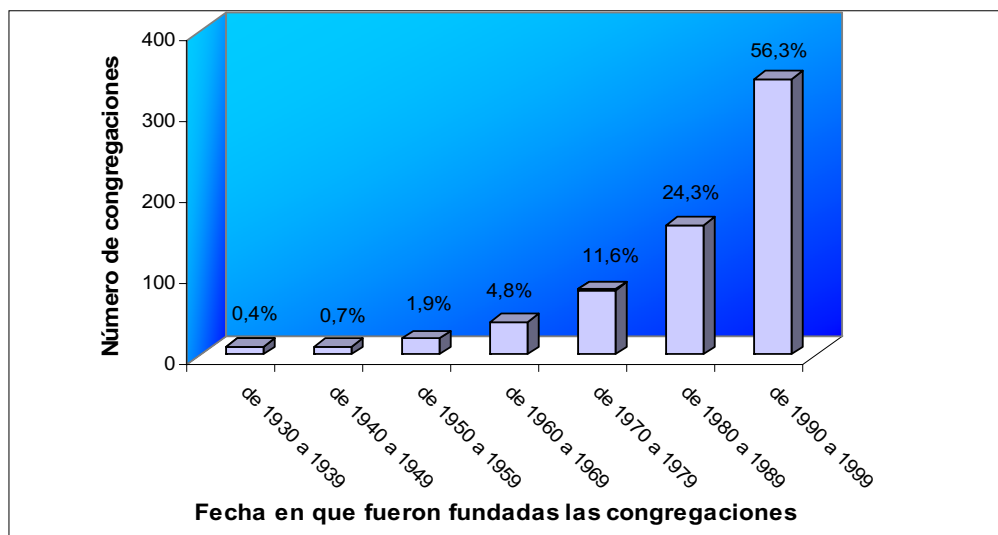
2.15 La explosión de ofertas religiosas

La última década del siglo XX se caracterizó por una explosión de alternativas religiosas en el panorama nacional que se explica entre otros por los siguientes factores:

- La globalización cultural en la que el fenómeno del pluralismo religioso ha jugado un papel fundamental
- El uso agresivo de los medios masivos de comunicación por parte de los nuevos movimientos religiosos
- Las incertidumbres sociales que caracterizaron el cambio de milenio
- El fenómeno de desplazados e inmigrantes que alimentan los cinturones de marginalidad social en las ciudades, fenómeno que ha sido agudizado por el conflicto social armado que vive el país desde mediados del siglo XX
- La nueva actitud del Estado colombiano frente a asuntos religiosos propuesta por la Constitución del 91

Tabla 2.

Curva de Crecimiento del Número de las Congregaciones Protestantes en Bogotá



Datos suministrados por ADME (Asociación Distrital de Ministros del Evangelio)

Un claro indicador del crecimiento acelerado de ofertas religiosas en el país durante la última década es su creciente presencia en los medios masivos de comunicación. Aproximadamente diez emisoras están actualmente al servicio de los nuevos movimientos religiosos, especialmente de los pentecostalismos, en la ciudad de Bogotá, sin mencionar las diferentes emisoras regionales y una inmensa cantidad de espacios radiales protestantes en emisoras *seculares*¹¹⁵. La programación de estas emisoras incluye la publicidad de diferentes actividades y eventos religiosos, la predicación y la música religiosa.

En los últimos años los nuevos movimientos religiosos han empezado a hacer presencia en la televisión, fenómeno favorecido por la nueva legislación de televisión que permitió el abaratamiento de los espacios televisivos en los canales públicos (A y 1). Además a la Iglesias Centro de Avivamiento para las Naciones le fue adjudicado una canal regional (canal 41) el año 2002, ahora canal ABN que está dedicado exclusivamente a transmitir programación religiosa pentecostal.

Todo parece indicar que el uso de los medios masivos de comunicación como estrategia de proselitismo religioso ha permitido la consolidación de grandes empresas religiosas entre las que se destacan: La Misión Carismática Internacional, el Centro Misionero Bethesda, la Iglesia Casa sobre la Roca y el Centro de Avivamiento para las Naciones. Inmensas organizaciones que reúnen multitudes en templos gigantescos, bodegas o coliseos; mueven grandes sumas de dinero, cuentan con complejas estructuras administrativas y amplias infraestructuras que incluyen además de emisoras y programas de televisión, librerías, colegios, y escuelas teológicas. Estas organizaciones no sólo ocupan los lugares preferenciales en el campo religioso secundario en Colombia, es decir en la competencia que se da entre las minorías religiosas, sino que representan por

¹¹⁵ Ver aparte titulado: Diversas Estrategias de Crecimiento.

primera vez una amenaza al predominio en el campo religioso que hasta el día de hoy ostenta la Iglesia Católica.

Algunas de estas organizaciones religiosas aprovechan la gran cantidad de seguidores para competir en el campo político nacional, haciendo de cada creyente un voto potencial. Pastores evangélicos como Colin Crawford, Eduardo Cañas y Jimmy Chamorro han ocupado en repetidas ocasiones curules en el Senado de la República y en el Consejo de Bogotá. Claudia Rodríguez de Castellanos, esposa del pastor Cesar Castellanos de la Misión Carismática Internacional, obtuvo la tercera votación más alta en las últimas elecciones para alcalde de la ciudad de Bogotá con más de 170.000 votos (29 de octubre de 2000). Partidos políticos como La Unión Cristiana, el Partido Nacional Cristiano y el C4: Compromiso Cívico Cristiano por Colombia, son impulsados por los nuevos movimientos religiosos protestantes y surgen como una forma de participación política alternativa frente al monopolio de los partidos tradicionales.

2.16 La reacción católica

Frente al rápido crecimiento de algunos de estos nuevos movimientos religiosos, especialmente de los pentecostalismos, la Iglesia Católica se ha visto por primera vez obligada a readecuar sus estrategias para mantener sus actuales fieles y rescatar los miembros que ha perdido. Problemática que ha enfrentado a nivel mundial, pero especialmente en América Latina, última potencia del catolicismo mundial. A continuación se mencionan algunas de las estrategias católicas implementadas para competir en el campo religioso internacional:

2.16.1 El Concilio Vaticano II.

El Concilio Vaticano II (1962-1965) posible por la iniciativa del Papa Juan XXIII representa el mayor esfuerzo histórico de la Iglesia Católica por adaptarse a las dinámicas propias del mundo moderno. Es en este sentido que el *Concilio Vaticano II* puede interpretarse como un gran esfuerzo de la Iglesia con el fin de hacerse más competitiva, no sólo frente al avance del proceso secularizador, sino también frente al crecimiento de los nuevos grupos religiosos que se ha venido dando en territorios que se habían considerado tradicionalmente católicos. Aunque es pertinente aclarar que nos referimos, usando los términos de Merton, a una función latente y no manifiesta de éste proceso de reforma religiosa¹¹⁶.

Si bien es cierto el Vaticano II abrió las puertas para el diálogo interreligioso y dio impulso al movimiento ecuménico, lo que implicó además un reconocimiento de los protestantes como *hermanos separados*. Por otro lado, los cambios en la liturgia buscaron una forma de culto más participativa para los laicos, más cercana a las culturas autóctonas (como lo podemos ver, por ejemplo, en la posibilidad de escuchar la misa en el idioma local) y más afín al progreso, la ciencia y el mundo moderno. Lo que se podría interpretar como una readecuación del culto católico a través del uso de elementos litúrgicos que ya habían sido propuestos por el protestantismo.

Esta reforma incluyó la invitación para que los laicos estudiaran la Biblia en concordancia de la propuesta protestante *del libre examen*. Antes del Vaticano II el estudio de la Biblia entre católicos era considerado sospechoso, por lo menos en nuestro país, actitud sustentada en diversos imaginarios populares que desmotivaban el estudio del texto sagrado (por ejemplo se creía que quien leía la

¹¹⁶ MERTON, Robert K. *Teoría y Estructura Sociales*. México: Fondo de Cultura Económica. 1992. p. 92-160.

Biblia corría el riesgo de enloquecer). A partir del Vaticano II la iglesia ha instado a los laicos a un mayor estudio de la Biblia como base de la piedad y de la catequesis y ha impulsado numerosas iniciativas para difundirla¹¹⁷.

2.16.2 La Teología de la Liberación

Entendiendo que la situación de marginalidad económica, exclusión, pobreza y desarraigo de grandes multitudes representa un ambiente propicio para el crecimiento de los nuevos grupos religiosos. Un importante sector de la Iglesia Católica ha visto en la teología de la liberación una herramienta para contrarrestar el avance protestante. La primera consulta de obispos de Latinoamérica y el caribe, celebrada en Cuenca Ecuador (1986) así lo señaló:

“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..., situación de marginación racial, lingüística, de la mujer, de los jóvenes, de los ancianos, etc. Hablamos específicamente de los pobres y marginados porque son los que más sufren y evidencian esta situación de explotación, opresión y dependencia del

¹¹⁷ Al respecto es llamativo el comentario de pastor Aristóbulo Porras director de las sociedades bíblicas en 1978: "Imposible terminar esta reseña histórica sin poner de relieve la apertura y cooperación de la Iglesia Católica Colombiana en la divulgación de las Sagradas Escrituras, a partir del Concilio Vaticano Segundo... Alguien afirmó que la distribución del Nuevo Testamento en Versión Popular especialmente ha sido hecha en gran parte por sacerdotes católicos. El autor de estas líneas visitó en 1935 un pueblo cercano a Bogotá para ofrecer la Biblia en calidad de estudiante. Trabajó dos días y sólo pudo vender un Nuevo Testamento y un Evangelio según San Juan por lo cual fue a la cárcel. Cuarenta años más tarde vio como el sacerdote párroco del pueblo en referencia, vino a las oficinas de la Sociedad Bíblica en Bogotá en solicitud de 4 mil evangelios; "sólo evangelios por qué" –dijo– "las gentes necesitan saber de Jesús". PORRAS, Aristóbulo. *Reseña Histórica. Sociedad Bíblica Colombiana: la Biblia en Colombia*. 1978, p. 3-4, citado por BUCANA, Juana. *La Iglesia Evangélica en Colombia: Una Historia*. Bogotá: Buena Semilla, 1995.p. 191 - 192.

*conjunto del pueblo. Es, en este contexto, donde encontramos a los Movimientos Religiosos Contemporáneos que ofrecen falsas respuestas a la búsqueda religiosa del pueblo, traban sus aspiraciones y esfuerzos por vivir su fe y construir su liberación integral*¹¹⁸.

La teología de la liberación (cuya génesis suele asociarse con la Conferencia Episcopal de Medellín 1968) mantiene como máxima fundamental la opción preferencial por los pobres. Ataca la dominación económica, política y social, y cree en la posibilidad de construir una sociedad basada en la justicia, la libertad y la equidad siendo estos valores centrales del evangelio. Busca a través de comunidades de estudio bíblico (comunidades de base) crear conciencia en los pobres para que estos se apropien de su destino.

En las parroquias donde los sacerdotes han asumido la opción preferencial por los pobres, las relaciones sacerdotes-fieles son mucho más horizontales y se crea un nuevo tipo de pastoral que, sin abandonar la dimensión teológica, enfatiza las causas socioeconómicas y culturales de la situación de pobreza material y espiritual. Catequesis complementada por actividades socializadoras y organizativas en las que los laicos pueden participar. Algunos consideran que esta nueva forma de teología y praxis social ha frenado la deserción masiva de los católicos hacia las nuevas formas de religiosidad en los sectores en los cuales actúa. Como lo muestra, por ejemplo, el trabajo desarrollado por el padre Alberto Camargo en la parroquia de *Santo Toribio de Mongrojevo* (localidad 18 de Bogotá)¹¹⁹.

¹¹⁸ Comunicado de la Consulta de Obispos y Pastores de América y el Caribe a Nuestras Iglesias. Cuenca Ecuador (nov 4 1986) citado por BOSCH, Op. cit., 1996. p. 271.

¹¹⁹ JARAMILLO, Jaime Eduardo. *Cultura, Espacio Público y Uso del Tiempo Libre en la Localidad 18*. Bogotá: Observatorio Urbano de Bogotá, Instituto de Cultura y Turismo, 1997. p. 121 - 132.

Podríamos decir, desde la perspectiva teórica propuesta por Merton, que la función manifiesta de muchas comunidades de base católica es brindar a los pobres herramientas para que estos superen su situación de marginalidad, mientras que su función latente consiste en frenar la desbandada de numerosas poblaciones de católicos pobres hacia las nuevas formas de religiosidad.

Esto sin desconocer que la teología de la liberación ha facilitado el diálogo religioso entre líderes de diversas comunidades cristianas, lo que ha permitido el trabajo conjunto entre clérigos, católicos y líderes protestantes provenientes especialmente de iglesias históricas, como la iglesia Presbiteriana y Menonita.

Alguno autores, sin embargo, han señalado que la teología de la liberación constituye una espada de doble filo, pues si bien es cierto es supremamente llamativa por su llamado a ser militante en el mundo, por otro lado puede representar una amenaza psicológica para sectores vulnerables de la población como desplazados y campesinos urbanos, quienes se sienten urgidos a resolver diversos problemas interiores, antes de participar en una revolución social.

Durante el pontificado de Juan Pablo II, y especialmente por la fuerza que en él han cobrado movimientos de ultraderecha católica como el Opus Dei, la teología de la liberación ha gozado de poca popularidad, y ha sido denunciada como forma de justificar el comunismo con argumentos teológicos.

2.16.3 La Renovación Carismática Católica

El éxito de los movimientos pentecostales caracterizados por su oración intensa, el ejercicio de dones espirituales extraordinarios, su culto emotivo, su ambiente fraternal y su música llamativa; ha contagiado también un sector de la Iglesia

Católica, lo que dio origen al *Movimiento de Renovación Carismática*. El impulso del movimiento carismático católico en Bogotá estuvo a cargo del padre Rafael García Herreros y su proyecto el *Minuto de Dios*. La labor ecuménica del padre Herreros permitió que pastores protestantes pentecostales participaran en diversas actividades católicas como congresos y seminarios con la intención de que los católicos experimentaran también la llenura y la manifestación de los dones del Espíritu Santo.

La necesidad de impedir que los católicos busquen dentro de los movimientos protestantes nuevas experiencias espirituales ha sido probablemente la función latente que ha impulsado el desarrollo del movimiento carismático católico. Los fieles católicos pueden disfrutar ahora de la manifestación de los dones del Espíritu Santo sin necesidad de renunciar a su fe y doctrina tradicional. Según Bastian el movimiento de renovación carismática es el movimiento católico de mayor crecimiento en Latinoamérica¹²⁰. Sin embargo, en cierto sentido, esta estrategia ha tenido efectos contraproducentes, pues abrió las puertas para que muchos católicos se acerquen y simpaticen con los movimientos pentecostales protestantes.

Aunque es evidente que el movimiento carismático católico permite un mayor margen de participación para los laicos dentro del culto, también es cierto que no representa una nueva alternativa organizacional dentro del catolicismo, pues sigue sujeto a las jerarquías católicas tradicionales, caracterizadas por su centralismo y verticalidad. La diferencia del movimiento carismático y el catolicismo tradicional radica esencialmente en la intensidad y espontaneidad de la oración dentro del culto, y el ejercicio de dones espirituales como la glosolalia (oración en lenguas).

¹²⁰ BASTIAN, Jean-Pierre. *La Mutación Religiosa en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.p. 207.

2.16.4 Estigmatización de los Nuevos Movimientos Religiosos

Dentro de este breve inventario de las estrategias católicas implementadas frente al avance de los nuevos grupos religiosos, se hace imprescindible señalar la estigmatización que estos últimos han sufrido tanto en homilías como en la mayoría de documentos católicos que hacen alusión al tema. Dicha estigmatización se manifiesta especialmente en el uso del término *sectas* para designar los nuevos movimientos religiosos, término que en su uso popular contiene una fuerte carga valorativa.

A pesar de la redefinición de los protestantes como *hermanos separados* a partir del Vaticano II, gran parte de las publicaciones católicas latinoamericanas acerca de los movimientos cristianos no católicos se empeña en mostrarlos como formas de religiosidad peligrosa y sospechosa. Todos los nuevos grupos religioso tienden a ser agrupados bajo rótulos como el de *sectas destructivas y peligrosas o movimientos manipulacionistas*, clasificación que generalmente no considera la diversidad de movimientos, comunidades e iglesias que alimentan el nuevo espectro religioso.

Si bien es cierto dentro de las nuevas formas de religiosidad hay movimientos que limitan las libertades individuales y explotan económicamente a sus seguidores, parece ventajoso desde la perspectiva católica considerar toda la diversidad de movimientos religiosos como *sectas*, pues de esta manera se les desvirtúa en su conjunto, al mismo tiempo que se legitima la Iglesia Católica como único camino de salvación.

2.16.5 La Presencia en los Medios Masivos de Comunicación

La Iglesia Católica gracias al impulso de los movimientos laicos ha hecho presencia en los medios masivos de comunicación, especialmente a través de emisoras radiales. A nivel de Bogotá podemos mencionar:

- Radio Mariana 1.440 A.M.
- Radio María 1.220 A.M.
- Minuto de Dios Stereo 107.9 F.M.

Con una programación que cuenta con momentos litúrgicos, música religiosa y programas de formación espiritual. Las emisoras católicas se constituyen en competencia para las estaciones radiales protestantes y pentecostales. Así mismo el canal Tele Amiga (canal 41), primer canal católico en la ciudad puede ser visto como una respuesta católica a la amplia presencia protestante en la televisión.

3. DIVERSIDAD RELIGIOSA EN BOGOTÁ

“La pregunta religiosa capital es: “¿Qué hemos de hacer para salvarnos?” Las respuestas que a ella se den son lo que justifica la práctica religiosa. Qué signifique exactamente la salvación es algo que varía de una cultura a otra, y lo mismo ocurre con las formas de alcanzarla. Los hombres pueden buscar la salvación de enfermedades inmediatas y urgentes que les afligen; o pueden considerar la salvación como la liberación de un pueblo y el establecimiento de un nuevo orden político; o pueden hacerla consistir en una preocupación por alcanzar un premio después de la muerte. La salvación, pues, va desde la asistencia terapéutica hasta una seguridad trascendental o una transformación social¹²¹”.

Bryan Wilson

Podemos concluir del capítulo anterior que la iglesia católica ha visto debilitado en el transcurso de la segunda mitad del siglo XX su monopolio sobre el campo religioso en Colombia, fenómeno que se ha agudizado a partir de la constitución de 1991. Esta fragmentación del campo religioso, producto de la presencia y desarrollo de diversas formas de religiosidad en el país, ha significado el paso de una *“economía religiosa de monopolio a una economía religiosa de competencia”¹²²*.

La segunda parte de esta investigación pretende hacer un análisis sincrónico de la situación del campo religioso en Bogotá, es decir, describir el actual estado de las luchas. La investigación se focalizó en el estudio del campo religioso secundario,

¹²¹ WILSON, Bryan. *Sociología de las Sectas Religiosas*. Madrid: Guadarrama, 1970.

¹²² BASTIAN, Jean-Pierre. *La Mutación Religiosa en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.p. 85.

en otras palabras, en las dinámicas propias que se generan entre las diversas formas de religiosidad no católicas, que pertenecen, dentro de nuestra conceptualización, a los dominados dentro del campo. Como ya se ha mencionado, la presente investigación se limita a describir los movimientos religiosos cristianos no católicos, incluyendo los movimientos fundamentalistas, adventistas, milenaristas y las diferentes fracciones del pentecostalismo, todos estos movimientos surgieron en el seno del protestantismo.

Este trabajo defiende la tesis de la autonomía relativa del campo religioso secundario. En otras palabras, se asume que gran parte de las características de los nuevos movimientos religioso surgen por la necesidad de competir y distinguirse entre sí, y no necesariamente por su rivalidad con la iglesia católica como agente religioso dominante. Por esta razón la presente descripción hace especial énfasis en los mecanismos de "*distinción*" que usan los nuevos movimientos religiosos para definir y justificar su propuesta religiosa como más adecuada, legítima o verdadera frente a toda la gama de ofertas religiosas rivales.

Aunque los diversos movimientos religiosos aquí analizados tienen sus raíces en la Reforma Protestante, actualmente aparecen para el observador externo como una variedad de expresiones cúllicas y doctrinales que nos es fácil catalogar o tipificar. Son justamente los aspectos litúrgicos y doctrinales los que constituyen desde el punto de vista del practicante religioso el más importante aspecto de *distinción en este campo específico*, pues está en juego la posesión de los medios legítimos de salvación. En otras palabras, los agentes (que en nuestro caso son los diferentes movimientos y organizaciones religiosas) luchan por determinar cuál postura teológica representa la interpretación correcta de la revelación divina contenida en la Biblia y por ende cuál iglesia o movimiento representa el camino auténtico para alcanzar la salvación. La comparación que se presenta a continuación trata de establecer cuáles son los argumentos doctrinales

con que cada movimiento religioso se define como una mejor opción frente a la gama de ofertas religiosas rivales. La influencia de la doctrina religiosa y de los caminos de salvación en los estilos de vida, representaciones y fines subjetivos del individuo representan un aspecto fundamental de la presente descripción dado su carácter fenomenológico¹²³.

3.1 Los protestantismos históricos

Tabla 3. Congregaciones Protestantes Históricas en Bogotá		
Denominaciones	Congregaciones	Número de Miembros
Misión Wesleyana	5	2590
Iglesia Bautista	14	1966
Iglesia Discípulos de Cristo	5	1670
Iglesia Menonita	7	1240
Iglesia Evangélica Luterana	7	855
Iglesia Metodista	8	976
Iglesia Presbiteriana	5	690
Independientes ¹²⁴	2	149
Total	53	10136
Datos suministrados por ADME (Asociación Distrital de Ministros del Evangelio). Actualizados para el año 2000		

Los movimientos protestantes que mayor grado de legitimidad han alcanzado tanto a nivel nacional como internacional son conocidos como *protestantismos históricos*. El argumento mediante el cual defienden su autenticidad se basa en el hecho de ser los herederos de los desarrollos doctrinales de los grandes reformadores europeos, especialmente de las doctrinas luteranas y calvinistas, a lo que se suma su capacidad de mantenerse institucionalmente a lo largo de una historia de ya varios siglos. La Iglesia Presbiteriana reclama, además, el título de

¹²³ WEBER, Max. *Economía y Sociedad*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1964. p. 328.

¹²⁴ Ver Anexo 6. Listado de Congregaciones Independientes.

ser la primera iglesia protestante en el país con una historia nacional de más de un siglo, lo que la hace merecedora de un lugar privilegiado dentro del movimiento protestante nacional.

La doctrina de los luteranos se centra en la salvación por la fe y en el sacrificio redentor de Cristo, fe que debe estar respaldada constantemente por una vida piadosa, recta y disciplinada. Los presbiterianos, defensores de un calvinismo moderado, enfatizan la soberanía divina, un Dios inmutable que no es susceptible de manipulación o coerción, por lo cual el creyente no tiene otra opción que aceptar su voluntad y sus designios, lo cual implica un rechazo absoluto de todo rasgo de superstición o magia, como intento humano de cuestionar o influir en los propósitos divinos.

Los protestantes históricos en general no aceptan las “*obras*” como medio de salvación, por lo cual rechazan el carácter “*mágico*” que la tradición católica otorga a los sacramentos o penitencias. La salvación no depende de actos de caridad o rituales, sino de una fe genuina, “*la sola fe*” como aún la definen los luteranos, o la confianza en la soberana voluntad de Dios en el caso de los presbiterianos. Lo que implica que ningún ritual o penitencia puede usarse como instrumento para manipular la divinidad y someterla al servicio humano. Por esta razón todos los actos rituales tienen un carácter simbólico y carecen completamente de elementos mágicos, por ejemplo en la *Santa Cena* el pan y el vino sólo son símbolos que recuerdan el sacrificio de Cristo pero nunca se transforman en su cuerpo o en su sangre como ocurre en la eucaristía católica según la doctrina de la transubstanciación. La oración y las alabanzas tienen como propósito adorar a la divinidad, y suplicar su bendición, pero no tienen la intención de modificar los designios divinos para ponerlos al servicio del hombre, en lo cual se reitera que “*Dios no está al servicio del hombre sino el hombre al servicio de Dios*”¹²⁵.

¹²⁵ Ver la distinción weberiana entre culto y magia. El culto religioso es esencialmente servicio a

La fe debe estar confirmada por una vida recta, honesta y disciplinada, alejada de los vicios y de la promiscuidad sexual, pues es en el diario vivir donde se dan muestras constantes de una fe genuina y una gracia positiva, elementos que colocan al protestante en la necesidad diaria de demostrar su fe. El creyente no cuenta con la confesión o la penitencia como recursos para expiar su pecado, por lo cual el sentido del deber y la culpa actúan desde el interior como mecanismo fundamental de control sobre la conducta, generando un habitus que estructura y sistematiza todos los aspectos de la vida del creyente¹²⁶.

Tanto en el caso del calvinismo presbiteriano como en la doctrina luterana se pone de manifiesto que el aparato sacramental se reduce al mínimo y se le despoja además de sus cualidades sobrenaturales. Desaparece también la inmensa red de intercesores que unen al católico de este mundo con los santos y con las almas de los muertos. Por lo tanto, el protestantismo despoja al creyente del misterio, el milagro y la magia. Lo que pone de manifiesto el poder secularizador del protestantismo histórico y su papel en el proceso denominado por Weber “*desencantamiento del mundo*”.

El culto tiene como eje central el estudio de la Biblia como la *Palabra de Dios*. El estudio bíblico no se da sólo a través del sermón, sino en reuniones de adoctrinamiento dominicales (conocidas como escuelas dominicales, donde hay clases bíblicas especializadas para todas las edades), en diversas reuniones de

Dios, mientras la fórmula mágica busca la “coerción” de la divinidad. WEBER, Max. *Economía y Sociedad*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1964.p. 343.

¹²⁶ El habitus religioso es definido por Weber como una donación de la gracia divina, cuya existencia se manifiesta en la orientación general hacia lo religiosamente exigido, en un modo de vida llevado metódicamente en forma unitaria. En otras palabras, 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. El habitus se puede adquirir también “ejercitándose” en el bien, pues ese constante ejercicio puede dar sus frutos mediante una dirección metódica racional de toda la vida. *Ibíd.* p. 423 y siguientes.

estudio bíblico, y en escuelas teológicas (mejor conocidas como institutos bíblicos). Diversas opciones de acuerdo a la profundidad del conocimiento bíblico a la que el creyente aspire.

Aunque el objetivo último del creyente es la salvación de su alma o vida eterna, la mayoría de los sermones tienen como intención la consolidación de una ética y de un sistema de hábitos (*habitus*), que estructuren en el creyente un estilo de vida que concuerde con la propuesta del evangelio.

El estudio bíblico no es sólo la base del culto colectivo sino también de la experiencia religiosa individual. Siguiendo la propuesta luterana del libre examen de las escrituras, la vida religiosa del creyente se basa en el estudio, diario, sistemático, individual y reflexivo de la Biblia, lo que concuerda y afirma la experiencia de religiosidad interior. Para el creyente leer la Biblia es escuchar la voz de Dios, y una religiosidad auténtica es vivir en concordancia con las demandas y valores presentes en el evangelio.

En la lectura de la Biblia el creyente encuentra la inspiración y orientación para su vida devocional y cotidiana, y obviamente, en ella se encuentra el camino para la salvación. Todos los grupos que se desprenden del protestantismo histórico incluyendo los fundamentalistas, pentecostales y milenaristas (Adventistas, Mormones y Testigos de Jehová) manifiestan la centralidad de la Biblia como revelación divina.

La interpretación del texto bíblico, tanto privada como colectiva, depende de una serie de pautas compartidas por la mayoría de iglesias históricas que se conocen como *hermenéutica histórico-crítica*. Estas reglas de interpretación bíblica intentan descubrir qué quería decir el texto en sus idiomas originales y en el momento histórico particular en que fue redactado. Aunque los históricos creen que la Biblia

fue inspirada por Dios a través del Espíritu Santo, consideran que dicha inspiración no fue un dictado mecánico por parte de la divinidad a los autores humanos, sino que su redacción estuvo mediada por la intervención humana, especialmente por la cultura y las circunstancias históricas concretas que vivió el autor. Este acercamiento crítico a la Biblia permite la reflexión individual, la duda y la discusión, todos estos ingredientes hacen parte de un proceso comunitario de estudio bíblico.

Las iglesias históricas no encuentran una contradicción entre pensar y creer, por el contrario, *razón y fe* son elementos afines y no entran en conflicto, lo que significa que se alienta al creyente a usar la razón y a desarrollar argumentos para defender su fe, fe que en sus propios términos definen como *racional e inteligente*. Esta práctica religiosa encuentra afinidad con una actitud crítica y de autonomía individual, donde pesan más las convicciones interiores que el peso de la tradición en la orientación de la conducta.

En el culto la tradición litúrgica protestante tiende a mantenerse. La música está dirigida por un coro y acompañada por un piano o un órgano. Generalmente se cantan himnos clásicos con mensajes alusivos a la Reforma protestante europea, con referencias frecuentes de aspectos doctrinales, donde se realza la majestad y soberanía del Dios creador. Veamos por ejemplo la letra de uno de los clásicos himnos protestantes:

Santo, Santo, Santo¹²⁷

*¡Santo! ¡Santo! ¡Santo! Señor omnipotente,
Siempre el labio mío loores te dará.
¡Santo! ¡Santo! ¡Santo! te adoro reverente*

¹²⁷ Letra de Reginald Heber. Música de John B. Dykes.

Dios en tres personas, bendita Trinidad.

*¡Santo! ¡Santo! ¡Santo! en numeroso coro
santos escogidos te adoran sin cesar.
De alegría llenos y sus coronas de oro
rinden ante el trono y el cristalino mar.*

*¡Santo! ¡Santo! ¡Santo! la inmensa muchedumbre
de ángeles que cumplen tu santa voluntad,
Ante ti se postran bañados de tu lumbre
Ante ti que has sido, que eres y serás.*

*¡Santo! ¡Santo! ¡Santo! por más que estés velado,
e imposible sea tu gloria contemplar;
santo tu eres sólo, y nada hay a tu lado
en poder perfecto pureza y caridad.*

*¡Santo! ¡Santo! ¡Santo! la gloria de tu nombre
Vemos en tus obras en cielo, tierra y mar
¡Santo! ¡Santo! ¡Santo! te adorará todo hombre,
Dios en tres personas, bendita Trinidad.*

El culto no deja espacio para expresiones emotivas como lágrimas o aplausos y no hay lugar para manifestaciones sobrenaturales como milagros o exorcismos. Aunque el culto puede incluir ocasionalmente oraciones por las personas enfermas o por aquellas que estén viviendo algún tipo de crisis o necesidad, tal oración se entiende como un ruego en el que se confía plenamente en la soberana voluntad de Dios.

El diezmo es a la vez forma de financiación y parte del culto, pues es entendido como una manifestación de gratitud hacia Dios quien todo lo provee, y de

confianza en la iglesia y en la misión que ésta desempeña. El diezmo se convierte en indicador del compromiso del creyente con su comunidad.

Desde la Reforma los grupos protestantes se han caracterizado por una amplia participación de los laicos en el culto, gracias a la influencia de la doctrina luterana del sacerdocio universal de los creyentes. Los laicos enseñan, dirigen las reuniones, integran el coro, recogen las ofrendas, administran los recursos... etc., esto a su vez les genera una fuerte sensación de identidad y pertenencia. La participación de los laicos se extiende también a las formas de gobierno, como veremos más adelante, lo que les permite participar en las decisiones que tienen que ver con la vida de la comunidad.

El protestantismo histórico no es estrictamente un movimiento conversionista, es decir, no define el cambio de preferencia religiosa como una experiencia de renacimiento o cambio radical en el estilo de vida necesariamente. Más bien, los cambios en los estilos de vida son el producto de un proceso lento y sistemático en el que antiguos hábitos y conductas que son consideradas dañinas o destructivas (por ejemplo la adicción al licor, al cigarrillo o la promiscuidad sexual) son remplazados por nuevas pautas de vida, en la medida en que el creyente interioriza la nueva doctrina (fidelidad conyugal, honestidad, disciplina y amor al trabajo); de esta manera a lo largo de toda la vida se da un constante proceso de santificación, que puede ser definido como una forma de auto perfeccionamiento en la que el creyente se acerca constantemente al modelo de vida propuesto por el evangelio. En este modelo de perfeccionamiento se enfatiza el desarrollo de familias nucleares estables, donde los miembros cumplen roles tradicionales, el esposo aparece como un padre responsable y proveedor, la esposa como una madre y ama de casa ejemplar, los hijos sujetos a la disciplina y a la corrección paterna... etc.

En las iglesias históricas la parte del individuo involucrada en la actividad estrictamente religiosa es pequeña. La mayoría participa solamente en las reuniones dominicales y los más comprometidos prestan algún servicio: reparten la *Santa Cena*, hacen parte de la junta directiva, del coro, o de alguna de las sociedades que componen la organización (sociedad juvenil, sociedad de damas, etc.). En estas congregaciones hay un alto respeto por la intimidad y por las decisiones individuales de los miembros, incluyendo la decisión de abandonar la comunidad. Aunque los miembros de las iglesias históricas tienen claras las diferencias doctrinales que los separan de los demás movimientos cristianos, éstas no suelen representar exclusión en sus relaciones sociales, en general un creyente histórico mantiene relaciones cordiales con familiares, vecinos y amigos que no comparten su fe.

Esta actitud de baja voracidad institucional¹²⁸ tiene que ver con el carácter universalista propio de las iglesias (siguiendo la distinción weberiana entre iglesia y secta) y que tendría como intención estratégica albergar en su seno un amplio margen de población con diferencias sociales, políticas, económicas y étnicas. Además, las congregaciones históricas se inclinan por una actitud ecuménica, es decir, están abiertas al diálogo con otras vertientes del cristianismo.

Aunque los protestantismos históricos tienden hacia un enfoque conservador en cuanto a doctrina y culto, son claramente visibles en la actualidad tres tendencias innovadoras.

¹²⁸ Para ampliar el concepto de voracidad institucional ver marco teórico.

3.1.1 La Psicologización del Mensaje

Algunas congregaciones históricas de la ciudad como por ejemplo la iglesia Bautista Central, la Iglesia Wesleyana del Norte o los Discípulos de Cristo, entre otras, han incorporado dentro de su mensaje herramientas propias de la psicología y el psicoanálisis, fenómeno que en círculos protestantes se conoce como “*psicologización del evangelio*”. Discurso diseñado para suplir las necesidades emocionales y familiares de los creyentes.

El mensaje psicologizado tiene como propósito el desarrollo de familias nucleares estables a través de un adecuado desarrollo de los roles dentro del hogar y de herramientas para que los creyentes mantengan su salud emocional. Los siguientes son algunos temas que hacen parte de la agenda de estudio de la escuela de Psicoterapia de Familia de los Discípulos de Cristo:

- Principios para una adecuada comunicación en el hogar
- Pautas para una vida de pareja satisfactoria
- Erotismo, sensualidad y sexualidad en el mundo de la pareja
- Pautas para educar hijos emocionalmente sanos
- Como conocer y controlar el temperamento
- Principios cristianos para la formación de una sana autoestima
- Herramientas para enfrentar la pérdida y el dolor

El gran reto de la teología psicologizada consiste en demostrar que la Biblia y la tradición religiosa tienen una oferta adecuada para el hombre contemporáneo, para ello no sólo cuentan con las herramientas de la psicología sino también con los efectos terapéuticos de la confianza en Dios, el poder orientador de la tradición y todas las ventajas que se desprenden de una experiencia religiosa comunitaria, como los son la compañía, el afecto y la solidaridad. En estas congregaciones

además del sermón, “*la consejería pastoral*” juega un papel vital, pues constituye el espacio en el que el creyente encuentra orientación para los problemas y dilemas cotidianos. Una sesión de consejería funciona en forma similar a una sesión de psicoterapia, pues el creyente al reconstruir las causas de su angustia y sentirse escuchado, experimenta una profunda sensación de alivio y bienestar.

3.1.2 El Liberalismo Teológico

Es posible encontrar dentro de algunas fracciones del protestantismo histórico (como por ejemplo en algunas congregaciones presbiterianas y menonitas) una tendencia liberal en la interpretación bíblica. Perspectiva que generalmente se asocia con la propuesta de desmitologización de la Biblia hecha por el teólogo alemán Rudolf Bultmann, que consiste en una casi completa liquidación de los elementos sobrenaturales de la tradición religiosa, un silencio acerca de la vida eterna o la salvación para el otro mundo y un marcado énfasis en la salvación para este mundo.

Esta teología enfatiza el desarrollo de un estilo de vida ejemplar que busca contribuir al bienestar ajeno, lo que significa un marcado énfasis en el servicio y la tolerancia. En este enfoque prima el contenido ético del cristianismo sobre la propuesta cúllica o ritual. La defensa de los derechos humanos, la no violencia, la ecología, y la teología feminista, son algunas de sus preocupaciones actuales.

La pequeña fracción de protestantes liberales son generalmente ciudadanos ejemplares que están comprometidos con proyectos sociales como trabajo con desplazados, poblaciones urbanas marginales, niños maltratados... etc., algunos de ellos trabajan para estos fines en organizaciones no gubernamentales. Esta forma de fe esencialmente ética y racional ha encontrado múltiples afinidades con

la teología de la liberación expresada en su opción preferencial por los pobres, lo que ha abierto las puertas para el trabajo social ecuménico.

3.1.3 Pentecostalización del Culto

Debido al rápido crecimiento de las iglesias pentecostales, asociado generalmente a la posibilidad de la manifestación de los dones del Espíritu y las expresiones emotivas dentro del culto, algunas iglesias históricas han optado por adoptar del pentecostalismo algunas prácticas que les permitan mantener y ampliar el número de sus fieles. Algunas congregaciones históricas (incluyendo algunas congregaciones luteranas, menonitas, wesleyanas y especialmente los metodistas y los Discípulos de Cristo) han dado un espacio moderado dentro de su culto para las manifestaciones emotivas y los carismas del Espíritu, sin perder su tradicional énfasis en el estudio bíblico. En estas iglesias, aunque el sermón bíblico se mantiene como el elemento central del culto, se adora a Dios con instrumentos electrónicos, con palmas y ritmos contemporáneos, y no se condenan manifestaciones como la glosolalia (práctica de hablar en lenguas) o las profecías.

3.2 El protestantismo fundamentalista

Denominación	Congregaciones	Número de Miembros
Casa Sobre la Roca	1	10000
Cruzada Cristiana	31	6839
Iglesia Cristiana Filadelfia	8	4310
Confraternidad Cristiana	5	3852
Iglesia del Nazareno	18	3785
Independientes	21	2428
Alianza Cristiana y Misionera	8	2081
Misión Interamericana	6	1220

Ejército de Salvación	3	528
Iglesia Cruzada Evangélica	3	514
Templo Bíblico	4	502
Total	108	36059

El fundamentalismo evangélico¹²⁹ es una importante vertiente doctrinal nacida en el seno del ala más conservadora del protestantismo histórico en los Estados Unidos. Se puede considerar una respuesta teológica conservadora frente a los desarrollos del pensamiento que se desprendieron de la ilustración y de la modernidad, especialmente frente al evolucionismo, al ateísmo, al comunismo y sobre todo frente a la teología liberal, que ponía en tela de juicio la inspiración e inerrancia del texto bíblico, base fundamental de la tradición protestante.

El fundamentalismo se opone de forma radical al relajamiento moral de Occidente fruto del avance de la secularización, siendo completamente intolerante con prácticas como la promiscuidad sexual, el aborto, el homosexualismo, y cualquier forma de adicción. Los fundamentalistas consideran su deber luchar contra tales *desviaciones morales* aceptadas en el mundo actual.

Aunque el fundamentalismo protestante tuvo su origen en Estados Unidos durante el siglo XIX a través de los llamados *movimientos de santidad*, su expansión internacional está asociada con un importante esfuerzo misionero norteamericano durante la guerra fría, período durante el cual se consolidó en nuestro país. Uno de sus representantes más destacado a nivel internacional es el evangelista norteamericano Billy Graham.

¹²⁹ Más conocido en nuestro medio como *evangelicalismo*. A sus seguidores se les suele denominar “*evangélicos*” (aunque hay gran confusión entre los profanos en cuanto al uso de este término, pues se suele denominar evangélicos a cualquiera que haga parte de un movimiento cristiano no católico).

Nos interesa analizar las características del protestantismo fundamentalista, pues sus énfasis doctrinales constituyen el tronco del cual se han desprendido la gran mayoría de los nuevos movimientos cristianos que están actualmente en crecimiento dentro de la ciudad, especialmente los milenarismos y los pentecostalismos; aunque es necesario aclarar que la mayoría de iglesias y denominaciones fundamentalistas están experimentando en la actualidad una rápida mutación y adaptación de sus posturas teológicas.

Los fundamentalistas comparten en general el cuerpo doctrinal de los protestantismos históricos pero la marcada insistencia en algunos aspectos los distingue de ellos. Al igual que los históricos los fundamentalistas basan su liturgia y sus creencias en la autoridad de la Biblia, que desde la Reforma reemplazó la autoridad de la tradición y del Papa. Sin embargo para los fundamentalistas la Biblia no es sólo inspirada sino infalible, es decir, carece absolutamente de errores (inerrancia e infalibilidad de las escrituras). Para el creyente fundamentalista no hay posibilidad de aceptar afirmación alguna que se encuentre en contravía de las verdades bíblicas, el evolucionismo, por ejemplo, representa una doctrina diabólica.

La interpretación de la Biblia no se realiza con base en un método como observábamos en el caso de los históricos, sino con base en la luz interior que el Espíritu Santo otorga a cada creyente. Al parecer esta forma de interpretación *ahistórica y acrítica* del texto bíblico favorece la consolidación de un liderazgo religioso autoritario, pues es el pastor o líder religioso quien define en última instancia cual es la interpretación correcta del texto sagrado.

Los fundamentalistas son también movimientos conversionistas, en los cuales la salvación sólo es posible a través de un cambio de vida radical que en sus propios términos denominan *nacer de nuevo*. Este renacimiento sólo es posible si se

reconoce la condición de pecado en la que siempre se ha vivido y de la cual solamente un “*encuentro personal con Jesucristo*” (recibir a Cristo en el corazón, o aceptar a Cristo como Señor y salvador) les puede liberar. Esta decisión es de carácter individual e implica una renuncia a todo lo que se considera pecaminoso de la vida anterior (fiestas, licor, licencias sexuales, etc.) y debe estar ratificada a través del bautismo por inmersión (en la mayoría de los casos *rebautismo* si se considera que sus seguidores fueron por lo general bautizados en su infancia según el rito de la iglesia católica). Pero la conversión no es simplemente renuncia al pecado o cambio de religión, implica además la adopción de un nuevo *nomos*¹³⁰ constituido por “*la doctrina fundamentalista*”. Nomos que organiza, estructura y da sentido a la vida del creyente en todos sus aspectos y detalles, pues constituye la base sobre la cual éste construye su realidad.

Aquel que rechaza la salvación y no muestra indicios de un genuino arrepentimiento se expone inmediatamente a los indescriptibles tormentos del infierno eterno, pues para los protestantes en general no existen opciones intermedias en la otra vida como el limbo o el purgatorio. Por esta razón la práctica de la rectitud y la santidad, con todas las abstinencias y renunciaciones que ésta implica, debe permanecer toda la vida, pues la salvación sólo está garantizada para aquel que es *fiel a Dios hasta la muerte*. Ascetismo donde no importa sacrificar la felicidad en esta vida si a través de esta renuncia se accede a la salvación eterna. Este tipo de doctrina no suele generar hábitos como mecanismo interior de control sobre la conducta, como veíamos en el caso de los protestantismos históricos, sino más bien explota la culpa y el miedo como mecanismos de control social.

Muchos de los relatos de conversión muestran cómo el cambio de identidad religiosa y la adopción de una nueva fe o doctrina se dan frecuentemente en

¹³⁰ Para ampliar el concepto de nomos ver marco teórico.

momentos de quiebre existencial, crisis de identidad o en situaciones límite o de desarraigo. Los desempleados, aquellos que están viviendo una crisis emocional o familiar, que están atravesando un periodo de enfermedad o luto, que se sienten atormentados por un vicio, que han emigrado recientemente a la ciudad... etc. se sienten tentados a buscar respuestas en nuevas experiencias religiosas, búsqueda que en no pocas ocasiones desemboca en una conversión religiosa.

“Mi conversión sucedió hace unos 21 años estaba en los vicios como la tomata, el juego, cantidad de cosas... y me sentía mal, muy mal moralmente, económicamente, y me vi en la necesidad de un cambio. Pensé en la política, en el suicidio, en la religión.... Así fue como pregunte a un hermano y me condujo a un culto. Me impactó muchísimo. Sentí la presencia de Dios muy cerca e inmediatamente recibí a Cristo. Al recibir a Cristo me di cuenta que tenía vida y comprendí que no era necesario quitarme la vida, sino deseaba vivir muchos años más”¹³¹.

La conversión como experiencia personal tiene un carácter trascendental en la vida de los nuevos creyentes, una de sus consecuencias notorias además del cambio radical en sus prácticas cotidianas, es que éstos se sienten fuertemente motivados a compartir su experiencia de conversión con otras personas, en especial con aquellos que hacen parte de sus círculos sociales más cercanos, o con quienes compartían su situación de desgracia, vicio o desarraigo, lo que transforma al nuevo creyente en activista religioso desde el mismo momento de su conversión. En muchos creyentes este impulso inicial tiende a enfriarse, en otros el deseo de compartir su fe los impulsa ha convertirse en predicadores, evangelizadores, líderes religiosos y aún pastores.

La renuncia al pecado implica en los evangélicos fundamentalistas un marcado dualismo entre Iglesia y Mundo. Todo *lo mundano* es considerado pecaminoso y diabólico: la moda, los placeres, el lujo, el consumismo desenfrenado, etc. Los

¹³¹ PEREIRA, Ana Mercedes. *Investigación Sobre Sociedades Religiosas no Católicas en Santa fe de Bogotá*. Bogotá: CINEP, 1994. p. 27

medios masivos de comunicación aparecen dentro de este orden como promulgadores de un sistema de valores *diabólico* contrario al *evangelio*, por esta razón el cine y la televisión son vistos como elementos nocivos que pueden contaminar al creyente.

Distanciarse del mundo implica, a su vez, limitar las relaciones con personas que no comparten la fe, en muchas ocasiones, distanciamiento de la familia y de los amigos. Es frecuente escuchar entre los fundamentalistas que han renunciado a padre, madre, cónyuge.... por *amor a Cristo*. De esta manera el nuevo creyente ve reducido su círculo social al conjunto de relaciones sociales propias de la congregación religiosa, que se convierte a la vez en familia y refugio. Esta dinámica pone en evidencia cómo funcionan en el seno de las comunidades evangélicas los mecanismos de voracidad institucional.

Los fundamentalismos son también movimientos premilenaristas. El término milenarismo procede en la terminología bíblica, de los mil años mencionados en los libros proféticos, y en particular en el Apocalipsis y que prometen un tiempo de felicidad tras el colapso del mundo presente (Armagedón). El milenarismo fundamentalista se sustenta en una interpretación bíblica conocida como dispensacionalismo¹³². Según esta doctrina la historia de la humanidad se divide en siete periodos o dispensaciones, la última de estas dispensaciones será el milenio, en el que Cristo fundará un reino de paz y felicidad. Los fundamentalistas son premilenaristas, es decir, creen que de un momento a otro los escogidos serán raptados (o arrebatados) para reinar con Cristo en el cielo. Entre tanto, los infieles serán expuestos a siete años de gran tribulación durante los cuales el anticristo reinará en la tierra. La gran tribulación finalizará con la batalla del

¹³² El planteamiento sistemático del dispensacionalismo y las bases bíblicas para ésta doctrina aparecen en la Biblia anotada por Scofield (1909), versión bíblica muy difundida entre los fundamentalistas.

Armagedón en la cual Cristo triunfará sobre el anticristo e impondrá su reino milenial.

Un aspecto importante de la predicación fundamentalista lo constituye la inminencia del *rapto o arrebatamiento*. En cualquier momento Cristo recogerá a sus fieles de la tierra, entonces vendrá la “*Gran Tribulación*”. Esta doctrina que hace parte de la realidad compartida socialmente por los fundamentalistas tiene una fuerte influencia sobre la vida cotidiana del creyente y actúa como un poderoso mecanismo de control sobre la conducta. Los evangélicos se ven en la necesidad de vivir en diaria santidad y rectitud, no pueden deslizarse en el pecado ni descuidar su salvación ya que en cualquier momento puede ocurrir el arrebatamiento, “*no se sabe el día ni la hora en que el Hijo de Dios a de volver*”. Cualquier descuido o pecado expondrá al creyente a los tormentos de la “*gran tribulación*”. No es extraño que el mensaje premilenarista y dispensacionalista haya encontrado una alta acogida en toda América durante los tiempos de la guerra fría, en los que parecía inminente el estallido de una guerra nuclear.

El rapto es una doctrina de salvación individual. Jesús no recogerá una iglesia determinada, ni a una denominación en particular, sino a los creyentes genuinos, no importando su iglesia o identidad religiosa. Este énfasis en una perfección moral individual hace que cada creyente se esfuerce personalmente por vivir una vida recta para ser contado entre el grupo de los *elegidos* que serán arrebatados antes de la gran tribulación.

La inminencia del reino milenial no sólo se expresa en las predicaciones fundamentalistas sino también en sus canciones congregacionales, veamos como ejemplo la letra de un popular himno evangélico de fe y alabanza:

Cuando anuncie el Arcángel 133

*Cuando anuncie el arcángel que más tiempo no habrá
Y aclare esplendoroso el día final
Cuando todos los salvados se congreguen ante Dios
Entre ellos yo también tendré lugar*

Coro

*/Cuando allá se pase lista/
/Cuando allá se pase lista/
A mi nombre yo feliz responderé*

*Resucitaran gloriosos los que han muerto en Jesús
Las delicias del paraíso a gozar
Y triunfantes entrarán en las mansiones de la luz
Para mi también habrá un dulce hogar*

*Trabajemos para Cristo anunciando su amor
Mientras dure nuestra vida terrenal
Y al final de la jornada con los salvos por Jesús
Entraremos en la patria celestial*

Los evangélicos fundamentalistas desarrollan un marcado énfasis misional que demuestran a través de una actividad proselitista agresiva que les permite estar en constante expansión. Este énfasis misionero se desprende de lo que lo que denominan la “*Gran Comisión*”, mandato divino según el cual cada creyente debe anunciar a la mayor cantidad de personas que todavía hay posibilidad de salvarse aceptando a Cristo en el corazón. Probablemente ésta es la razón por la cual los movimientos fundamentalistas muestran un ritmo de crecimiento más acelerado que las iglesias históricas.

¹³³ Letra y Música de J.M. Black

Los fundamentalistas al igual que los históricos tienen como eje de su culto la predicación y la enseñanza de la Biblia. El método tradicional de enseñanza bíblica propuesto por los fundamentalistas es adoptado del protestantismo histórico y consiste en la tradicional "*Escuela Dominical*". Sin embargo la enseñanza bíblica fundamentalista no parece desarrollar el carácter crítico que desarrolla en las comunidades protestantes históricas que siguen la propuesta luterana del libre examen. En las comunidades evangélicas el estudio bíblico se asimila a una forma de adoctrinamiento dogmático que encuentra mayor afinidad con los catecismos católicos. Palabras como debate, discusión, crítica y duda pueden parecer amenazantes dentro de las comunidades fundamentalistas. Sobre la *razón* se impone la experiencia personal, especialmente la experiencia de conversión o renacimiento. Lo que explica la importancia que tiene el testimonio personal (en el cual el creyente narra el cambio de vida en su experiencia de conversión) en el culto fundamentalista.

El culto en las comunidades fundamentalistas incorpora también "*el llamado*" que consiste en invitar a todos aquellos que no han nacido de nuevo a que experimenten la salvación. La conversión se expresa a través de una oración donde se reconocen los pecados y se invita a Cristo a morar en los corazones.

Aunque no se puede afirmar rotundamente que haya una vocación ascética entre los fundamentalistas, ni una clara inclinación hacia el ahorro, o el trabajo sistemático, el hecho de abandonar los vicios y las licencias sexuales les permite una mayor estabilidad económica y familiar. Además, por la estricta observación de pautas morales como la honestidad y la honradez, los fundamentalistas constituyen empleados apetecidos, lo que puede estar asociado con una mayor estabilidad laboral. Estos factores inciden en una moderada curva de asenso social, a pesar que la mayoría de los fundamentalistas son estrictos diezmos.

Gran parte del movimiento fundamentalista en la ciudad se ha pentecostalizado por las mismas razones que expusimos cuando hablamos de la pentecostalización del protestantismo histórico. Actualmente la música de las *congregaciones evangélicas* tiende a ser más alegre que la que se observa en los clásicos templos históricos, pues incorpora frecuentemente ritmos modernos e instrumentos electrónicos. En las siguientes páginas veremos con mayor claridad la relación entre fundamentalismo evangélico y el pentecostalismo.

3.3 El movimiento pentecostal

De acuerdo a su ritmo de crecimiento y número de miembros podemos afirmar que el movimiento pentecostal representa la segunda fuerza religiosa en la ciudad después de la iglesia Católica, ocupando el lugar de predominio en el campo religioso secundario. El origen del Movimiento Pentecostal a nivel internacional suele ubicarse en el despertar religioso de la calle Azusa en 1906 (California, Estados Unidos). Al parecer los estallidos pentecostales se han dado de forma casi simultánea en diversos lugares del mundo sin un claro vínculo de expansión. Una de las características de los pentecostalismos es su capacidad de articularse con las culturas locales en las cuales prosperan tomando de ellas diversas expresiones: ritmos, cantos, rezos, oraciones, que son incorporados a su culto.

Teniendo en cuenta que el movimiento pentecostal (a diferencia del protestantismo histórico) se caracteriza por su alto contenido mágico, donde la divinidad es puesta al servicio del hombre, es posible entender cómo el pentecostalismo logra mantener la continuidad con un universo de valores creencias populares católicas aún encantadas. El auge del pentecostalismo, en lugar del protestantismo histórico, en el campo religioso secundario colombiano (y

latinoamericano) explica porqué el protestantismo no ha tenido en nuestro país el efecto secularizador que tuvo en Europa.

El crecimiento del pentecostalismo en el país se inició como consecuencia de la expansión pentecostal norteamericana a través de misiones como las Asambleas de Dios (la mayor organización pentecostal a nivel mundial), la Iglesia Cuadrangular y el Movimiento Misionero Mundial; junto con el crecimiento de denominaciones pentecostales surgidas en nuestro contexto como la Iglesia Panamericana. El acelerado crecimiento pentecostal en la ciudad estuvo impulsado, además, por multitudinarias campañas de “*predicación, sanidades y milagros*” que se iniciaron en la década del 60 con famosos predicadores pentecostales conocidos a nivel mundial como Yiye Ávila, Jorge Rasqui y T.L. Osborn. Estas reuniones multitudinarias y el uso de los medios masivos de comunicación en la difusión del mensaje son estrategias que los movimientos pentecostales siguen usando provechosamente en la actualidad.

Dada la importancia del carisma y de la experiencia subjetiva en la religiosidad pentecostal esta tiende a ser cismática y fragmentada. La diversidad de congregaciones y denominaciones que la integran se presentan ante la sociedad de forma atomizada, como una serie de grupos y grupúsculos inconexos, con una amplia variedad de facciones y matices que hacen aún más difícil su caracterización. A pesar de esta diversidad la gran mayoría de iglesias pentecostales comparten muchas características en común, entre las que se puede destacar: la importancia de la música, la manifestación de los dones del Espíritu, las expresiones emotivas en el culto, la forma de gobierno en cabeza de un líder carismático generalmente autoritario y las manifestaciones sobrenaturales como milagros y exorcismos. Con el propósito de un análisis más concienzudo se ha dividido el movimiento pentecostal en tres grandes segmentos que se

analizarán por separado, estos son: los pentecostalismos fundamentalistas, los neopentecostalismos y los pentecostalismos mágicos.

3.3.1 Los Pentecostalismos Fundamentalistas

Tabla 5. Congregaciones Pentecostales Fundamentalistas en Bogotá		
Denominaciones	Congregaciones	Número de Miembros
Iglesia Pentecostal Unida	96	23350
Asambleas de Dios	49	22571
Independientes	131	18413
Centro Misionero Bethesda	2	17470
Iglesia Cuadrangular	23	9901
Misión Cristiana Sendero de Paz	3	4686
Movimiento Misionero Mundial	16	3445
Misión Panamericana	9	2464
Iglesia Evangélica Discípulos de Cristo	16	2438
Iglesia de Dios Pentecostal	15	1761
Misión Cuerpo de Cristo	14	1758
Asamblea de Iglesias Cristianas	7	895
Casa de Oración	7	758
Iglesia de Dios de la Profecía	5	730
Iglesia Cristiana del Norte	2	700
Iglesia de Dios en Colombia	9	632
Comunidad Cristiana de Colombia	2	530
Misión Cristiana en Colombia	2	520
Dios está Formando un Pueblo	3	511
Iglesia Universal de Jesucristo	2	376
Roca de la Eternidad	5	264
Misión Cristiana Fuente de Vida Eterna	2	230
Misión Bethesda Internacional	1	50
Total	421	114453
Datos suministrados por ADME (Asociación Distrital de Ministros del Evangelio). Actualizados para el año 2000		

Las congregaciones y denominaciones agrupadas bajo este título comparten con el fundamentalismo evangélico la mayor parte de su doctrina, incluida la necesidad del renacimiento y el milenarismo. A estas doctrinas los pentecostales suman la necesidad de la experiencia del Espíritu Santo como confirmación esencial de la gracia divina en la vida del creyente. Sin ésta bendición especial se pone en duda la salvación y la bendición de Dios. Entre los dones que otorga el Espíritu Santo se cuentan: sanidades, milagros, exorcismos y profecías, pero ninguno tiene más importancia que el don de lenguas (o glosolalia), señal por excelencia de la presencia divina en la vida del creyente. Las lenguas y las profecías no son otra cosa que la voz del Espíritu Santo hablando a través de los labios del creyente, quien constituye solamente un instrumento mediante el cual fluye la manifestación divina. De esta manera el pentecostalismo privilegia el poder de la palabra y se constituye en una religiosidad fundamentalmente oral, lo que contrasta con el énfasis en la lectura y estudio del texto bíblico que ha mantenido el protestantismo histórico a lo largo de su tradición.

Los pentecostalismos representan una forma de religiosidad altamente emotiva donde la experiencia personal con lo sagrado “*sentir la presencia de Dios o la llenura del Espíritu santo*” predomina sobre la necesidad de aprender una doctrina sistemática. Esta preponderancia de la emoción sobre la razón hace que los pentecostales sospechen de los desarrollos teológicos complejos (tendencia anti-intelectualista) y anhelan una doctrina sencilla.

La primacía de la experiencia personal con lo sagrado opera en la forma como los pentecostales interpretan la Biblia. Es el Espíritu Santo el que revela al creyente lo que significa el texto sagrado (que sigue siendo infalible e inerrante). Desde esta perspectiva experiencias como un sueño o una visión se constituyen en recursos interpretativos que remplazan las pautas hermenéuticas propuestas por los históricos.

En la predicación aparece constantemente el deseo de retornar a un cristianismo primitivo, a la vida religiosa propia de los primeros cristianos, lo que las hace congregaciones con un celo por la “santidad” de sus miembros y con frecuentes manifestaciones sobrenaturales.

Los pentecostales adoptan de los fundamentalistas su estricta moral y sus normas de conducta, sin embargo su proceso de “*santificación*” o perfeccionamiento no se obtiene a través de un esfuerzo sistemático para cambiar su estilo de vida, sino de una forma espontánea como producto de la “*llenura o bautismo*” del Espíritu Santo.

En la predicación pentecostal las evidencias exteriores de la obediencia y fidelidad a Dios priman sobre la religiosidad como experiencia interior. Por ejemplo, en denominaciones como *la Iglesia Pentecostal Unida o el Movimiento Misionero Mundial*, el creyente además de vivir las pautas morales generales del cristianismo como la monogamia o la honradez, debe mostrar en su forma de vestir la evidencia del cambio de vida que ha experimentado. Las mujeres no deben ceder a aquellas corrientes de la moda que sean consideradas *poco decorosas*, no pueden usar pantalón o minifalda, tampoco pueden maquillarse, o cortarse el cabello; el hombre debe tener el cabello corto y vestir *decentemente*. La separación iglesia-mundo se hace más marcada, está prohibido ir a cine y escuchar música diferente a la música religiosa, bailes y fiestas están condenados, la televisión es presentada como nociva y peligrosa pues a través de ella se promueven modas inmorales y se despiertan los deseos carnales. El creyente pentecostal que se resista a observar éstas normas es juzgado por parte de su iglesia como *un creyente liviano, tibio, o mundano* y si persiste en su actitud puede ser expulsado de su congregación. Todos estos preceptos son considerados por las demás corrientes del protestantismo (especialmente por los

históricos) como “*legalismos*”, normas que expresan una religiosidad exterior y fanática, una religiosidad *falsa* frente a la verdadera religiosidad interior.

Dentro de la predicación pentecostal se intensifica el uso del miedo como mecanismo de control sobre la conducta. Si el creyente no vive de acuerdo a las demandas del cristianismo, si su vida no es recta y santa y si no hace los suficientes esfuerzos por buscar a Dios vehementemente, se verá expuesto no sólo a la *condenación eterna* sino también a severas represalias divinas en esta vida: enfermedades, ruina y desgracia; entre muchas otras maldiciones. Lo que contrasta aún más si se considera la posición que al respecto tienen los protestantismos históricos para quienes el temor es una motivación equivocada para obedecer a Dios, pues consideran que la verdadera motivación para obedecer a Dios es la convicción interior de la trascendencia divina y del deber humano de rendirle culto a la divinidad, y no el miedo al castigo o al infierno.

El Dios pentecostal no es inmutable y soberano como el de los protestantismos históricos sino más bien un Dios voluble y temperamental que se enfurece y alegra con relativa facilidad, por lo cual no es difícil de coaccionar para ponerlo al servicio de los intereses humanos. A través de oraciones, vigiliass y ayunos es posible lograr que Dios acceda a complacer los deseos (o caprichos) del creyente. El Dios poco trascendente de los pentecostales que ahora puede ser coaccionado y manipulado es otra evidencia de cómo el pentecostalismo se aleja del protestantismo histórico y asume características que lo acercan a formas de religiosidad mágicas.

El culto pentecostal se caracteriza por ser altamente expresivo. En él es posible cantar, saltar, aplaudir, gritar, llorar y reír. Experiencias que desde nuestra perspectiva pueden ser interpretadas como formas de terapia colectiva que permiten una especie de catarsis o desahogo en la que los creyentes pueden

liberarse de la angustia, la ansiedad, o la preocupación. En el culto pentecostal suele haber lugar para la glosolalia (oración en lenguas), las profecías, los exorcismos, las oraciones por sanidades y milagros. Ritos que despiertan la expectativa de una gratificación pronta para el creyente, pues éste espera salir del culto con un estado anímico reconfortado y con la bendición anhelada. La respuesta más frecuente a la pregunta ¿cuál es la razón más importante para haber elegido esta iglesia? es: “*porque aquí se siente la presencia de Dios*”. El creyente va al culto en busca de experiencias y no tanto en busca de doctrina, o enseñanza. Su religiosidad está orientada constantemente por la necesidad de sentir y no de pensar, tal y como lo vemos en la letra de ésta popular canción pentecostal:

Aquí se Siente la Presencia de Dios

*//Aquí se siente la presencia de Dios//
//Se siente el fuego del Espíritu Santo//
//Yo siento gozo, yo siento paz
Siento el amor que Dios me da//*

*//Prepárate para que sientas//
el Espíritu de Dios
//Y déjalo que se mueva//
dentro de tu corazón
//Eso es el Espíritu Santo//
Oh Gloria, Aleluya,
Aleluya Gloria a Dios*

De lo anterior podemos deducir que la experiencia colectiva representa el eje principal de la religiosidad pentecostal, pues constituye el espacio de contacto con lo sagrado, con la “*presencia de Dios*”. Las masas de creyentes en “*oración fuerte*” experimentan un poder especial: “*la presencia divina*” que es según Durkheim la misma presencia de lo social. Es en medio de este calor social donde se

manifiestan los dones del Espíritu Santo: glosolalia, sanidades, profecías, etc. Siguiendo a Durkheim podemos decir que el culto pentecostal representa una fuerte experiencia de integración social que crea y refuerza los lazos comunitarios. Pero por otro lado la glosolalia y los dones espirituales permiten que el individuo no se funda con la masa y sea reconocido por su don o carisma personal.

Los pentecostales tienen un culto y ritual supremamente flexible en el que pueden incorporar con facilidad ritos y creencias de la cultura popular en la que fructifican con facilidad. Esto es especialmente visible en el universo espiritual que proponen como parte de su realidad socialmente construida. El mundo pentecostal se mantiene en constante lucha con gran diversidad de espíritus malignos en el cual la enfermedad y los problemas personales son explicados como obra de espíritus malignos o también de brujerías y encantamientos. Toda esta diversidad de espíritus malignos y encantamientos pueden vencerse a través de la invocación del poder del *Espíritu Santo*. De esta manera el mundo encantado de la religiosidad popular en el que abundan maleficios, rezos y encantamientos, encuentra continuidad y coherencia con la propuesta religiosa del pentecostalismo. La mayoría de las iglesias pentecostales dedican parte de su culto a reprender las fuerzas de las tinieblas o a echar fuera los demonios; otras, en cambio, tienen una reunión especial para los exorcismos. Esta “*guerra espiritual*”, como la definen los pentecostales, sólo puede librarse y ganarse de forma colectiva y como en toda guerra, los soldados refuerzan entre ellos sus lazos comunitarios. A través de oraciones, invocaciones, gritos y movimientos físicos, los demonios son atados, reprendidos y expulsados, después de lo cual los creyentes que han vencido “*los poderes de las tinieblas*” pueden gozar de las bendiciones divinas.

En el pentecostalismo la música juega un papel fundamental, en el que se destacan los instrumentos de percusión como el bajo y la batería y el uso de

poderosos equipos de amplificación. Con frecuencia la música combina ritmos contemporáneos, populares y folclóricos, especialmente ritmos caribeños (salsa, merengue, vallenatos) con rancheras, corridos y boleros. La música puede servir en este sentido como un indicador del gusto de los consumidores religiosos que optan por el pentecostalismo fundamentalista como oferta preferencial y que son en su mayoría de procedencia rural.

La Iglesia Pentecostal Unida de Colombia, típica denominación pentecostal fundamentalista y probablemente la más grande denominación pentecostal en el país, se ha alejado del protestantismo en general al asumir una posición diferente acerca de la doctrina de la trinidad. La Iglesia Pentecostal Unida de Colombia considera que la doctrina de la trinidad es errónea pues no es posible encontrar fundamentos bíblicos para hablar de un Dios en tres personas, y consideran que Dios es una sola persona, la persona de Jesucristo. Por este énfasis en Jesús como única persona de la trinidad los demás movimientos protestantes los han catalogado como heréticos y con el propósito de estigmatizarlos los denominan frecuentemente: *Los Jesuses solos*. Por la necesidad de distinguirse de los demás movimientos pentecostales la Iglesia Pentecostal Unida enfatiza constantemente dentro de su predicación el tema de la unicidad de Dios y la preeminencia de la divinidad de Jesucristo. Por lo demás, en su forma de organización, predicación y culto y en los efectos que estos tienen sobre el estilo de vida de los creyentes siguen en general las pautas descritas para los pentecostalismos fundamentalistas.

El pastor pentecostal no se distingue de los laicos por su formación académica o profesional, ni por una tradición sacerdotal, sino por su carisma, situación que a la vez le genera una mayor cercanía a los laicos. El líder carismático de los pentecostalismos es más emotivo que renovador, en otras palabras, su carisma

no se demuestra por el carácter renovador de su mensaje, sino por evidenciar la presencia de dones sobrenaturales, (milagros, visiones o revelaciones) y por su capacidad de convocar multitudes y obtener seguidores a través de un mensaje más emotivo que racional¹³⁴.

3.3.2 Los Neopentecostalismos

Tabla 6. Congregaciones Neopentecostales en Bogotá		
Denominaciones	Congregaciones	Número de Miembros
Misión Carismática Internacional	5	87800
Independientes	78	27568
Cruzada Estudiantil y Profesional	51	12700

¹³⁴ Max Weber conceptualizó el carisma en su tipología de las formas de dominación: burocrática, tradicional, carismática. En virtud de una inspiración que recibe por gracia natural el portador del carisma adquiere autoridad para expedir *nuevos órdenes*. Establece caso por caso y sin referencia a las costumbres vigentes los principios de un nuevo modo de vida para quienes lo rodean. Estas nuevas prescripciones y normas actúan en autonomía frente a las reglas y códigos dominantes. El vínculo personal con la palabra del poseedor del carisma libera a sus seguidores, de las normas, de las formas de pensamiento, de los razonamientos pertenecientes a la evidencia común. Esta adhesión incondicional abre el consenso social para liberar al individuo que adquiere una fuerza nueva... En la medida en que el carisma transforma desde adentro a quienes alcanza, puede encaminar hacia una nueva relación el mundo y proponer nuevas orientaciones para la acción social. El carisma introduce una distancia entre la comunidad emocional de los adeptos reunidos en torno al profeta poseedor del carisma y el mundo sometido a la normatividad dominante. Esta distancia produce efectos innovadores en una sociedad entera. WEBER, Max. *Economía y Sociedad*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1964.p. 193 – 204. Tomando ese carácter de ruptura del carisma frente a la tradición se puede ligar cambio social y surgimiento del carisma. El carisma sería la gran fuerza revolucionaria de las épocas ligadas a la tradición. En Europa el carisma sería un fenómeno marginal teniendo en cuenta que la modernidad ha instituido la novedad y el cambio como valores dominantes. En sociedades tradicionales y tan poco secularizadas como la nuestra, la tradición perdura en muchas ocasiones sobre la razón. En este ambiente cala muy bien la innovación carismática como agente de cambio religiosa y autoridad social. BASTIAN, Jean-Pierre. *La Mutación Religiosa en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.p. 16–17.

Avivamiento Centro para las Naciones	1	10000
Proyecto de Alcance Internacional	4	2280
Comunidad Cristiana de Fe	2	1310
Centro de Alabanza Oasis	5	534
Iglesia Cristiana Orabes	3	444
Misión Ados de Colombia	2	350
Total	151	142986
Datos suministrados por ADME (Asociación Distrital de Ministros del Evangelio). Actualizados para el año 2000		

Los neopentecostalismos (más conocidos dentro del protestantismo como movimientos carismáticos) surgen en el seno del pentecostalismo fundamentalista en la década de los 80s y son en general iglesias pentecostales moderadas que han desarrollado una forma de culto y doctrina menos radical que la del movimiento pentecostal fundamentalista.

Los neopentecostalismos son en su mayoría movimientos pentecostales de segunda generación, lo que muestra cómo el elemento generacional es un factor de cambio muy importante en la estructura cültica y doctrinal del pentecostalismo. Cuando la segunda generación de pentecostales entra a hacer parte del liderazgo y organización de la iglesia, incorpora cambios que tienden a debilitar el carácter fundamentalista del pentecostalismo, al hacerlo más secular, accesible y universal. Estos cambios pueden deberse en parte a que es justamente esta generación la que ha vivido en toda su fuerza el aislamiento simbólico del pentecostalismo fundamentalista. En las congregaciones neopentecostales ya no se observan normas respecto al uso de determinado atuendo, las mujeres pueden cortarse el cabello, maquillarse, usar pantalón; los varones pueden usar el cabello largo, etc. En otras palabras, no existe una satanización de la moda como en los pentecostalismos fundamentalistas. Estos cambios, entre muchos otros, son explicados por los neopentecostales como una forma de liberación del “*legalismo y fanatismo*” propios del pentecostalismo en su versión más radical.

Aunque la doctrina neopentecostal mantiene como eje las mismas creencias que el protestantismo fundamentalista, la necesidad de constituirse en una forma de religiosidad más atractiva y universalista los ha hecho más sensibles a las expectativas de los consumidores religiosos; ésta preocupación por satisfacer los gustos y las necesidades de sus seguidores los ha llevado a incorporar algunos énfasis doctrinales que corresponden especialmente al influjo de modas teológicas y cúlteras de procedencia norteamericana. Dos doctrinas han fructificado ampliamente entre los neopentecostales nacionales, estas son: la *“teología de la prosperidad”* y la *“súper fe”*.

La teología de la prosperidad también conocida como *“teología del éxito”* está en concordancia con la mentalidad propia de la sociedad de consumo, cuyo paradigma es el estilo de vida *“gringo”*. La prosperidad económica es el mejor indicio de la gracia divina y debe traducirse en objetos visibles de distinción y reconocimiento, pues sólo de esta manera la comunidad en general confirma la bendición divina. La presencia de la gracia divina en la vida del creyente se mide, por lo tanto, en la capacidad personal de consumo. Por esta razón los neopentecostales comparten con la sociedad en general la búsqueda de las mismas metas u objetos de distinción: un buen carro, ropa de marca, títulos universitarios... etc. Que son interpretados como señales de bendición divina. La ausencia de estos signos de distinción, es decir, la pobreza, el desempleo o una crisis económica; son interpretados desde la lógica propia de esta perspectiva doctrinal como indicadores de ausencia de la gracia divina; el *“pecado o la desobediencia”* han hecho que Dios retire su bendición. En ese sentido a la pobreza se suma la culpa, lo que muchas veces implica un estilo de vida sustentado sobre las apariencias; el endeudamiento es preferible al juicio de *pecador o incrédulo* por parte de la comunidad.

La teología de la prosperidad se basa en la idea de “*dar o donar*” como medio para recibir la bendición divina. El dar actúa de forma análoga a la siembra: “*el que abundantemente siembra, abundantemente cosecha*” suelen decir los predicadores de la prosperidad citando el texto bíblico. En la medida en que el creyente done (ofrendas y diezmos) a su congregación garantiza la bendición divina. Razón por la cual las congregaciones neopentecostales no se conforman simplemente con el diezmo, sino que exigen a sus seguidores diversidad de cuotas y ofrendas. La prosperidad no aparece entonces como producto del trabajo duro, el ahorro y la reinversión sistemática propia del puritanismo ascético que describió Weber, sino que se busca a través de un camino mágico “*si doy más Dios me bendecirá más*”.

La súper fe está en concordancia con la teología de la prosperidad, constituyendo una doctrina donde se valora el poder de las palabras como un poder mágico, tanto dentro del culto como en la vida cotidiana. Su máxima fundamental es: “*lo que dices recibes*”, en ese sentido las palabras positivas no sólo predisponen al creyente para el éxito sino que además cambian radicalmente las circunstancias que lo rodean, por lo cual el creyente en todo momento y lugar debe hacer confesiones positivas: “*estoy bendecido, soy próspero, vivo en victoria, todo lo puedo en Cristo*”, son algunas de las máximas favoritas de los neopentecostales. A este poder de las palabras se suman versiones cristianizadas de *pensamiento positivo y auto superación* fundadas en una novedosa interpretación del texto sagrado. Palabras y actitudes negativas son interpretadas por este tipo de teología como “*falta de fe*” y representan “*ataduras*” que todo creyente debe excluir rotundamente de su vocabulario pues impiden las bendiciones divinas.

En el culto neopentecostal, aunque no se excluye la práctica de hablar en lenguas (glosolalia), ni tampoco las profecías y los milagros, éstos no representan los elementos centrales del culto y pueden transcurrir varias reuniones sin que se

haga referencia a estas manifestaciones; los ejes centrales del culto neopentecostal son la música y la predicación, pues se considera que éstos son los medios por excelencia para la manifestación del Espíritu. Este fenómeno se conoce en medios protestantes como la “*musicalización del culto*”. Es por esta razón que las iglesias neopentecostales enfatizan en la necesidad de contar para el desarrollo de sus cultos de grupos musicales dotados de sendos equipos de amplificación y sofisticados instrumentos electrónicos (sintetizadores y equipos de amplificación). Estas bandas musicales a través de ritmos contemporáneos como el rock, el pop o la balada crean un ambiente de fervor emotivo, en el que abundan los saltos, los aplausos y las danzas. Estas bandas musicales (más conocidas en el mundo pentecostal como “*grupos de alabanza*”) suelen estar acompañada de coreografías y bailes sincronizados dirigidos por grupos denominados “*compañías de danzas*” y que son preferencialmente de conformación femenina.

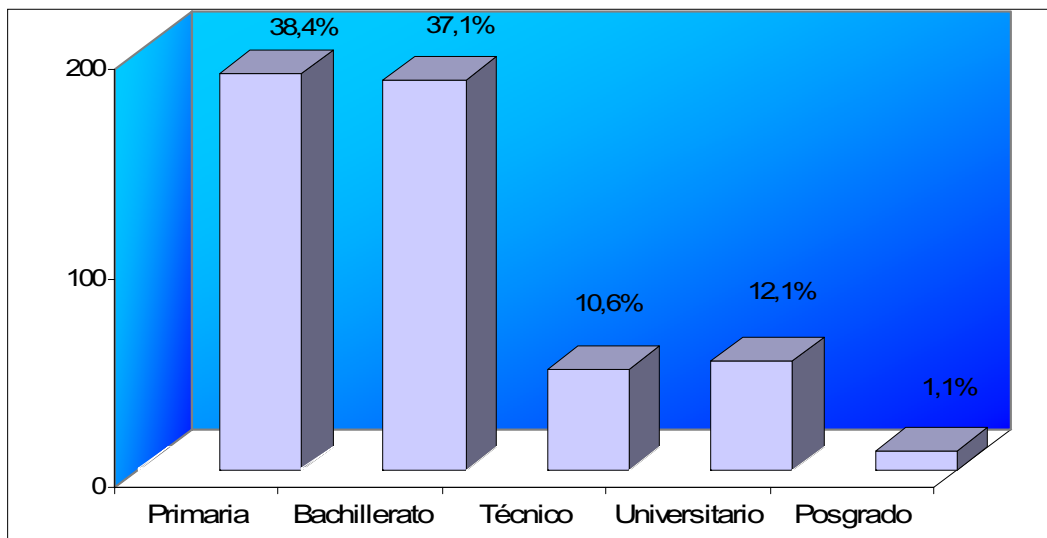
Tanto los grupos de alabanza como las compañías de danzas son espacios sociales especialmente atractivos para los adolescentes y representan tanto un mecanismo de socialización propio de la institución neopentecostal, como un gancho para atraer jóvenes e involucrarlos en la actividad cúllica. No es difícil imaginar el ambiente de alegría festiva que caracteriza al culto neopentecostal. Muchas de estas congregaciones han tenido que enfrentar problemas legales en la ciudad por las quejas de los vecinos frente al alto volumen del sonido en sus celebraciones.

La predicación que es el otro aspecto fundamental del culto neopentecostal se diferencia del tradicional estilo pentecostal por ser más coherente y persuasiva aunque sin abandonar la emotividad. Este cambio en el discurso institucional se explica por la profesionalización del liderazgo neopentecostal, especialmente en carreras administrativas. Este proceso de profesionalización se explica por su origen más urbano y por constituir un liderazgo religioso de segunda generación.

Sin embargo, en el neopentecostalismo, tal y como en los pentecostalismos fundamentalistas, la autoridad del líder no se fundamenta en sus títulos universitarios sino en su carisma.

Tabla 7.

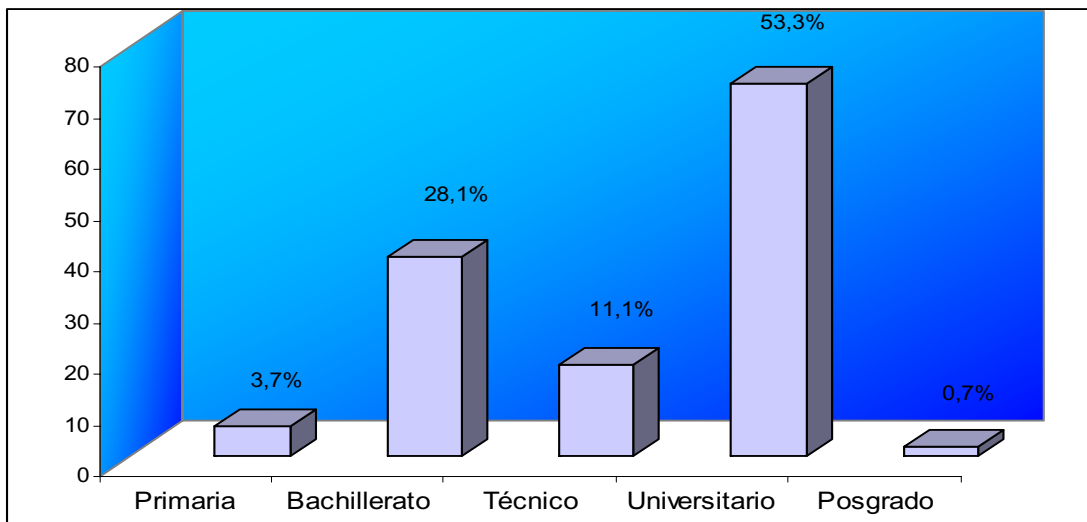
Nivel de Estudios de los Pastores de Iglesias Pentecostales



Datos suministrados por ADME (Asociación Distrital de Ministros del Evangelio). Actualizados para el año 2000

Tabla 8.

Nivel de Estudios de los Pastores de Iglesias Neopentecostales



Datos suministrados por ADME (Asociación Distrital de Ministros del Evangelio). Actualizados para el año 2000

3.3.3 Los Pentecostalismos Mágicos

Denominaciones	Congregaciones	Número de Miembros
Oración Fuerte al Espíritu Santo	19	10990
Dios es Amor	6	3200
Iglesia Ministerial de Jesucristo	2	1600
Total	27	15790
Datos oficiales suministrados por cada una de estas organizaciones		

Los *pentecostalismos mágicos o marginales* están constituidos por organizaciones independientes al margen del campo religioso protestante, en otras palabras, no pertenecen a ninguna asociación religiosa protestante. Constituyen movimientos