

CULTURA Y SOCIEDAD







MODERNIDAD Y RELIGION: NUEVAS FORMAS DE LO SAGRADO EN COLOMBIA

ANA MERCEDES PEREIRA SOUZA*

*"Cuando un espíritu moderno se interesa
en convulsionar el orden tradicional
entonces la razón y la voluntad de
libertad individual parecen asociarse;
pero a medida que se va reemplazando el
orden heredado por la organización de
la producción y de los aparatos de
gestión se va dislocando esta asociación,
mientras se refuerzan las dos caras del
sujeto: la defensiva y la libertadora, la
referencia a la comunidad y el llamado
a la libertad personal".*

Alain Touraine

* Socióloga, investigadora del CINEP.



INTRODUCCIÓN



La sociedad colombiana ha experimentado en los últimos 40 años un proceso continuo de secularización, que se expresa de diferentes formas¹. Hasta la década de los sesentas se afirmaba: ser colombiano es ser católico. Hoy esta identidad ha cambiado sustancialmente. Analizar sociológicamente estas nuevas formas de lo sagrado requiere considerar varios procesos.

Inicialmente, se debe tener en cuenta el contexto social de nuestra sociedad. La modernización y las transformaciones sociales, con sus efectos racionales y científicos, fragmentaron la visión del mundo que proporcionaba el catolicismo. Estos cambios descentralizaron lo institucionalizado (ritos, símbolos, mitos, instituciones), generando, independientemente de la voluntad de los actores religiosos, una multiplicidad de cosmovisiones.

El impacto de estas transformaciones sociales sobre las conciencias es observable en diferentes fenómenos que en la actualidad diversifican el mapa de lo sagrado en Colombia: la secularización, las diferentes manifestaciones del pentecostalismo popular, la acentuación de experiencias carismáticas católicas (sanación, recepción del Espíritu Santo y del don de lenguas) o las diferentes ofertas de la Nueva Era: nuevos símbolos (energía de los individuos o de objetos como cuarzos, flores, alimentos naturales, etc), rituales corporales (yoga, masajes, acupuntura, paseos por las montañas, etc), discursos religiosos o filosófico-religiosos y distintos actores detentadores de lo sagrado².

Frente a estas novedades religiosas, persisten expresiones del catolicismo popular: devociones, peregrinaciones a santuarios, novenas a las Almas del Purgatorio y a santos, promesas, utilización de objetos sagrados (medallas, escapularios, imágenes sacras) y similares. Y si bien algunas decaen (como la devoción al Sagrado Corazón), otras se expanden (por ejemplo, la devoción al Divino Niño). Y, además de las formas tradicionales de relación en-

tre individuos y parroquias, se expresan nuevas dinámicas religiosas provenientes de la Teología de la Liberación, las Comunidades Eclesiales de Base, etc.

Ante la pluralidad de opciones, nos preguntamos: ¿Cómo comprender el hecho religioso hoy en Colombia? ¿Cómo explicar desde las diferentes disciplinas sociales los fenómenos de fragmentación religiosa?

En este contexto, definimos una hipótesis de trabajo: en la sociedad colombiana, los procesos de transición³ de un modo de sociedad a otro no han sido homogéneos. Por lo tanto, coexisten formas religiosas de la sociedad tradicional con otras relacionadas con la modernidad y con nuevas formas estructuradas en situaciones de la llamada posmodernidad.

Sin embargo, se constata que la persistencia y transformación de lo sagrado es un fenómeno que se observa también en sociedades de occidente altamente desarrolladas. De ahí nuestra segunda hipótesis: la religión, tanto en las sociedades modernas como en aquellas en transición, se expresa fundamentalmente en la subjetividad de los individuos. En palabras de Touraine, el proceso mayor de la modernidad es la reivindicación del sujeto, la libertad que éste adquiere para decidir en los diferentes campos de la vida social, incluido el de la religión. Y, pareciera ser que en la subjetividad religiosa actual se estructura una *protesta simbólica* frente a los procesos de racionalidad y objetividad propios de la modernidad.

En el campo católico colombiano observamos diferentes procesos de redefinición tanto de lo institucional, lo simbólico o lo ritual, como de los actores religiosos mismos. De un lado, tenemos la Renovación Carismática. Este movimiento surgió en los Estados Unidos, en 1967. "En ese año ocurrió que un grupo de docentes y estudiantes católicos de la Universidad de Duquesne en Pittsburg, Pensilvania, buscaron y recibieron el *bautismo en el Espíritu Santo*"⁴. Iniciado como una organización de laicos, aunque desde el principio estuvieron vinculados miembros del clero, su propósito era, según sus fundadores, la renovación de la Iglesia católica

por el espíritu. De Estados Unidos, el movimiento carismático se extendió a todo el mundo.

También han existido en el catolicismo corrientes renovadoras muy similares a las desarrolladas en el protestantismo histórico, de donde nacen las Iglesias pentecostales. Como demuestra Cohn, analizando la escatología milenarista desde el comienzo de la Era Cristiana, la actitud actual de espera del segundo advenimiento de Jesucristo y la instauración del milenio tiene sus raíces en los inicios del cristianismo⁵. Desde el siglo II hasta el IV dc., la creencia milenarista fue admitida. Pero, "cuando en el siglo IV el cristianismo consiguió una posición de supremacía en el mundo mediterráneo y se convirtió en la religión oficial del imperio, la condenación eclesiástica del milenarismo adquirió un tono enérgico... Aunque la doctrina oficial le negó todo lugar, siguió influenciando en el oscuro mundo de la religiosidad popular"⁶.

Otro proceso de transformación vivido por el catolicismo es el impulsado por la Teología de la Liberación (TL). Hoy en día se ha hecho una relectura

de los discursos y de las prácticas iniciales, y han surgido nuevas generaciones de teólogos clérigos y laicos/laicas que dinamizan las posturas iniciales (proyecto de lectura popular de la Biblia, de carácter ecuménico). Pero, por otro lado, la misma realidad de las bases (pobreza, rupturas afectivas, crisis de identidad) ha exigido cambios fundamentales en este paradigma.

En Colombia, para citar un ejemplo entre varios, las Comunidades Campesinas Cristianas (CCC) y las Comunidades Eclesiales de Base rurales han redefinido el proyecto global de la TL, reivindicando las culturas campesinas, las formas tradicionales religiosas, la familia, la dimensión de género, lo ecológico, el carácter laical del movimiento y la dimensión de cambio social a nivel microsocioal (y no la macrosocioal, como es propio del proyecto inicial en nuestro país). En el proceso de reestructuración del proyecto, llama la atención la reivindicación consciente de la afectividad y de lo subjetivo⁷.

En los apartes siguientes analizaremos, desde una perspectiva sociológica, diferentes manifesta-



1. Hablamos de niveles de secularización porque creemos que la sociedad colombiana no se ha secularizado totalmente. Dentro de las formas de estos procesos encontramos disminución en la práctica sacramental, en las prácticas devocionales de algunas expresiones populares, pérdida del respeto a la vida, etc.
2. Hay estudios que analizan los nuevos rituales y símbolos en dinámicas deportivas (fútbol), en la música (rock, metal, euforia colectiva en conciertos), en el culto al cuerpo (cultura vegetariana, dietética), etc. Estas manifestaciones se ubican en la llamada Religiosidad Profana.
3. Godelier, Maurice. *L'Idéal et le Matériel*, Ed. Fayard, París, 1984: "Hay transición cuando en una sociedad particular, en un momento dado de su historia, las relaciones sociales fundamentales, las que responden a una forma de organización social puestas en práctica para asegurar la supervivencia de esa sociedad, se vuelven cada vez más difíciles de reproducir y al mismo tiempo surgen nuevas formas de organización de la vida colectiva..."
4. Boudewijnse, Bárbara, "El desarrollo del Movimiento Carismático dentro de la Iglesia católica de Curazao". En *Algo Más que Opio: Una lectura Antropológica del Pentecostalismo Latinoamericano y Caribeño*. Ed. DEI, Costa Rica, 1991, pág. 57-76.
5. Cohn, Norman, *En pos del Milenio*. Ed. Alianza Universidad, Madrid, cuarta edición, 1989.
6. Ibid, op cit, págs. 28-29.
7. Pereira S. Ana Mercedes, Comunidades Campesinas Cristianas, 15 Años por la Vida y la Esperanza. Sistematización Encuentro Nacional, noviembre, 1995.

ciones religiosas en Colombia, revisando algunos de sus paradigmas y conceptos claves utilizados para el análisis de la realidad social y religiosa.



EL PARADIGMA DE LA SECULARIZACIÓN

Hace 40 años, los teóricos de la modernización, de la religión y del cambio social hablaban del inminente proceso de secularización de las sociedades occidentales. Esta teoría también influyó el pensamiento latinoamericano. La hipótesis central de este paradigma puede sintetizarse así:

"A medida en que las sociedades inician sus procesos de industrialización/modernización, las estructuras religiosas tradicionales tienden a desaparecer por los efectos de los procesos burocráticos, la tecnología, el desarrollo de los medios de comunicación, los procesos de urbanización, en últimas, por la racionalización de la vida cotidiana. A decir de Weber, se realizaría en estos contextos un proceso de desencantamiento del mundo, en el que la razón primaria sobre las concepciones mítico-religiosas"⁸.

La secularización como concepto supone, entonces, una desaparición gradual de la religión. Berger, un defensor de esta teoría, define la secularización como "el fenómeno socio-cultural por el cual algunos sectores de la sociedad y de la cultura son substraídos de la dominación de las instituciones y de los símbolos religiosos"⁹. Para otros autores, la secularización representa "la pérdida de significado social para las instituciones, acciones y conciencia religiosa"¹⁰.

Sin embargo, sin desconocer los diferentes procesos de secularización que se han dado en Colombia, observamos que el fenómeno más significativo no es la desaparición de la religión. Al contrario: es la *explosión* de lo religioso en diferentes manifestaciones. Dado que algunas de ellas no se inscriben en el campo institucional del mundo religioso, en la

relectura que algunos sociólogos realizan actualmente sobre los hechos religiosos prefieren hablar de las *manifestaciones de lo sagrado* en las sociedades modernas¹¹:

"Hay pues algo eterno en la religión, que está destinado a sobrevivir a todos los símbolos particulares con los que sucesivamente se ha recubierto el pensamiento religioso. No puede haber sociedad que no sienta la necesidad de conservar y reafirmar, a intervalos regulares, los sentimientos e ideas colectivas que le proporcionan su unidad y personalidad... Llegará un día en que nuestras sociedades volverán a conocer horas de efervescencia creadora, en cuyo curso surgirán nuevos ideales, aparecerán nuevas formulaciones que servirán, durante algún tiempo, de guía a la humanidad... Por lo que se refiere al tema de cuáles serán los símbolos en que se expresará la nueva fe, si se parecerán o no a los del pasado, si serán más adecuados a la realidad que habrán de intentar traducir, es algo que está más allá de las facultades humanas de precisión y que, además, no afecta el fondo de las cosas"¹².



EL PARADIGMA DE LA MODERNIDAD

Existen diversos conceptos relacionados con la modernidad. Para Berman, "ser modernos es encontrarnos en un medio ambiente que nos promete aventura, poder, alegría, crecimiento, transformación de nosotros mismos y del mundo y, al mismo tiempo, amenaza con destruir lo que tenemos, lo que sabemos, lo que somos... Ser modernos es formar parte del universo en que todo lo sólido se desvanece en el aire"¹³. Esta definición de la modernidad como *estado de ánimo*, se complementa con otras relacionadas con las transformaciones sociales: "El término se refiere a un proceso complejo de transformaciones sucesivas, en la vida material, social y espiritual de los hombres"¹⁴. En sentido global, la



modernidad" es el proceso de desencantamiento de la organización religiosa del mundo... La modernidad consiste en la ruptura con esa fundamentación trascendente y la reivindicación de la realidad social como orden determinado por los hombres. Afirmando su autonomía, los individuos se hacen irremediablemente cargo de organizar su convivencia. La modernidad es ante todo un proceso de secularización: el paso lento de un orden recibido a un orden producido¹⁵.

Comprendiendo los conceptos de secularización y modernidad, es algo normal que desde el punto de vista teórico ambos se relacionen, refuercen y legitimen mutuamente, argumentando la desaparición gradual de la religión en las sociedades modernas. La comprensión del concepto de modernización complementa los conceptos anteriores, y nos ayudará a definir las características que asume la religión en contextos modernos.

El proceso de modernización responde a "un creciente control y desarrollo de las condiciones materiales en una sociedad, el cual lleva a una mayor división social del trabajo y a un alto grado de desarrollo tecnológico. Ello se traduce en una mayor diversificación del aparato productivo, así como en una más amplia y dinámica acumulación de capital. Pero no sólo se trata de cambios en el ámbito económico, sino que se traduce también en transformaciones en lo social, político y cultu-

ral. Es un proceso que remite a cambios socio-productivos¹⁶.

Jesús Martín Barbero sintetiza el proceso de modernización en América Latina en los siguientes términos: "El proceso más vasto y denso de la modernización en América Latina va a tener lugar a partir de los años 50 y 60, y se hallará vinculado decisivamente al desarrollo de las industrias culturales. Son los años de la diversificación y afianzamiento del crecimiento económico, la consolidación de la expansión urbana, la ampliación sin precedentes de la matrícula escolar, y la reducción del analfabetismo. Y junto con ello, acompañando y moldeando ese desarrollo, se producirá la expansión de los medios masivos y la conformación del mercado cultural. Según J. Brunner, es sólo a partir de ese cruce de procesos que se puede hablar de la modernidad en estos países¹⁷.

En la sociedad colombiana, estas transformaciones sociales, acompañadas de expectativas en lo social, político, cultural y religioso, tendrán como una de sus expresiones el surgimiento de nuevos actores, los cuales crean proyectos renovadores y/o radicales que propician rupturas teórico-prácticas respecto a los modelos tradicionales de convivencia. Nos referimos a actores religiosos, como Camilo Torres, el grupo Golconda o Sacerdotes para América Latina (Sal); políticos, como la *nueva izquierda*, los movimientos sociales emergentes, o la

8 Pereira S. Ana Mercedes, ¿Secularización y/o transformaciones del sistema religioso católico en Colombia? Ponencia presentada al VI Congreso Latinoamericano Religión y Etnicidad, Santa Fe de Bogotá, junio, 1996.

9 Berger, Peter, *Para una teoría sociológica de la Religión*. Ed. Kairós, Barcelona, 1972.

10 Wilson, B. R., *Religion in sociological perspective*, OUP, Oxford, 1982.

11 Mardones, José María, *Para comprender las nuevas formas de la Religión*. Ed. Verbo Divino, Navarra, España, 1994.

12 Durkheim, E. *Las formas elementales de la vida religiosa*, Ed. SSCHAPIRE, S.R.L. Buenos Aires, 1968, pág. 438. Citado por Mardones, *Las nuevas formas de la Religión*, Verbo Divino, Navarra (España), 1994.

13 Berman, Marshall, *Todo lo sólido se desvanece en el aire: La experiencia de la modernidad*. Ed. Siglo XXI, Bogotá, 1991, pág. 2.

14 Giraldo F., Fernández H., *La metamorfosis de la modernidad, en Colombia*, El Despertar a la Modernidad. Ed. Foro Nacional por Colombia, Santa Fe de Bogotá, 1991, pág. 248.

15 Corredor, Consuelo, citando a Lechner, en *Modernismo sin modernidad: Modelos de desarrollo en Colombia*. Ed. CINEP, Bogotá, 1990, pág. 14.

16 Ibid, pág. 14.

17 Barbero, Martín, *Modernidad y posmodernidad en la periferia*. En Revista Politeia, No.11, Universidad Nacional de Colombia, Santa Fe de Bogotá, 1992, págs.91-95.



forma de expresión de las reivindicaciones campesinas e indígenas; económicos, como los nuevos empresarios capitalistas o aquellos que expresan las tendencias de la sociedad de consumo. Al lado de ellos, encontramos procesos institucionales como los urbanísticos, que definen nuevas concepciones del espacio habitacional masivo (Inscresdial, Inurbe), o los de comunicación masiva (radio y TV), que ampliarán la visión del mundo de los colombianos. Este conjunto de proyectos tendrá un impacto real sobre los modelos culturales y religiosos en nuestra sociedad.

Modernización y sistema de creencias

Como se mencionó al inicio, una de las actuales vertientes de la Sociología de la Religión dirige su atención a las expresiones de lo sagrado en la modernidad. La hipótesis central de esta corriente es que, con la evolución social, la religión -y allí lo sagrado- experimenta una metamorfosis: La experiencia de lo sagrado-católico unía, creaba consenso. La experiencia de la modernidad fragmenta, pluraliza: "En este sentido, Durkheim y Weber descubren un proceso de racionalización-universalización de las representaciones colectivas en la que "un imaginario social radical" (Dios como representación totémica colectiva) deja paso a una pluralidad de formaciones discursivas autonomizadas, ciencia, moralidad, arte, que conforman una cosmovisión descentrada en la modernidad"¹⁸.

Las representaciones colectivas

Las representaciones sociales conforman el sistema cultural de una sociedad, su estructura simbólica. En torno a ellas una sociedad organiza su producción de sentido, su identidad, su nosotros y su nomos¹⁹. Por excelencia, las representaciones religiosas han cumplido socialmente esa función de otorgar sentido a la experiencia cotidiana, a la con-

figuración de un ethos cultural²⁰, lo cual remite a procesos de identidad. En esta perspectiva, "la religión actúa como el primer discurso que manifiesta lo sagrado-social. Los símbolos sagrados más originarios expresan un consenso normativo, que es establecido y regenerado en prácticas rituales que mentan manifestaciones práctico-simbólico-ar-

quetípicas del proceso de formación de la identidad colectiva"²¹.

En el contexto latinoamericano, con la conquista española y portuguesa, gran parte de las representaciones sociales nativas (religiosas, políticas, sexuales, curativas, etc.) se permearon de las prácticas y discursos de la religión católica. A este proceso se le llama sincretismo. Las dinámicas de modernización, heterogéneas e inconclusas, contribuyeron a secularizar y a fragmentar estas representaciones. En sectores populares urbanos y campesinos se escucha todavía esta frase: "somos pobres porque Dios quiere que seamos pobres". Sin embargo, en estos mismos sectores hay voces que denuncian la ineficacia y marginalidad por parte del Estado, o las injusticias sociales, acudiendo a una explicación racional, operándose lo que Weber denomina "desencantamiento del mundo"²².

La hipótesis que se estructuró es que una vez desacralizado-desencantado-racionalizado el mundo de las representaciones religiosas emanadas del catolicismo (crisis de lo sagrado), el proceso de secularización continúa con los otros elementos del sistema religioso católico. Suponemos, por lo tanto, que la conciencia, la creencia en lo sagrado-católico, une, crea identidad, estructura mecanismos de control social y revitaliza otras esferas de la experiencia religiosa: las prácticas religiosas (devociones, peregrinaciones, fiestas patronales, oraciones, etc), la organización religiosa (vinculación a la parroquia) o los programas eclesiales (pastorales juveniles, catequesis, etc.)²³

El proceso de racionalización de las representaciones religiosas, en especial de sus funciones legitimadoras del statu quo, propició la creatividad artística de las CEBs de América Latina, a fin de socializar los nuevos contenidos y prácticas socio-pastorales de la Teología de la Liberación: Las misas nicaragüense, salvadoreña o colombiana, la poesía, la pintura o la relectura bíblica, entre otras.

Modernización y fragmentación religiosa

Hemos afirmado que la secularización es un fenómeno socio-cultural. Sus causas se encuentran enraizadas en la sociedad misma: en las transformaciones sociales, en la apertura al mundo a través de los medios de comunicación, en los nuevos roles de la mujer, en la renovación de los espacios educativos, en la aparición de nuevos actores y proyectos sociales, en la reivindicación del sujeto-individuo, en el desarrollo tecno-científico, en la urbanización, etc. Todos estos procesos, independientemente de la voluntad de los actores del campo

religioso católico, han propiciado el desencantamiento del mundo y la descentralización de lo sagrado.

Pero también hay causas propias a la institución religiosa católica. Una de las hipótesis que más se ha trabajado en este campo es la incapacidad de la misma Iglesia católica, en especial del episcopado como actor social, para comprender los efectos de las transformaciones sociales sobre la conciencia de los individuos, así como la ausencia de cambios estructurales y/o reformas para responder las demandas de los fieles en contextos de transición (crisis económica, afectiva, psicológica) ²⁴.

La crisis del catolicismo colombiano se inició, a mi juicio, en la década de los sesentas ²⁵. Diferentes procesos así lo indican:

a) El rol que ejerció la Iglesia católica, ligada al Partido Conservador, en la época de La Violencia. Por un lado, propició la persecución a liberales, con la consecuencia del despojo de sus bienes y acentuamiento de la pobreza. De otro lado, no existió un

18 Beriain, Josexto, *Representaciones colectivas y proyecto de modernidad*. Ed. Anthropos, Barcelona, 1990, pág. 18.

19 Ibid., pág. 27.

20 Pereira S. Ana Mercedes, *Sociología de la cultura en América Latina, perspectiva colombiana*, Ed. UNISUR, Santa Fe de Bogotá, 1995, pág. 84: "El concepto de Ethos Cultural se remite a un sistema de disposiciones durables que gestionan la vida cotidiana, unifica representaciones y comportamientos. También nos permite analizar la relación entre sentido y prácticas sociales, y las dimensiones cognitivas y afectivas de toda producción simbólica".

21 Beriain, Josexto, *Representaciones colectivas*, op cit, pág. 35.

22 Actualmente realizo desde CINEP, una investigación socio-religiosa en la Arquidiócesis de Ibagué. Las encuestas, entrevistas y la participación activa en las celebraciones litúrgicas, muestran lo enunciado: hay en los sectores populares fragmentos de la religiosidad popular. Pero, al mismo tiempo, lecturas de la sociedad con carácter racional, respecto a las causas de la pobreza: "somos pobres porque el gobierno nos tiene abandonados" ... "las injusticias siempre recaen sobre los pobres, no nos pagan lo justo, trabajamos todo el tiempo y nunca tenemos lo suficiente para vivir decentemente".

23 Investigación socio-religiosa en curso, adelantada en Ibagué, en un barrio popular: De 150 personas hasta el momento encuestadas, sólo el 20% piensa que la confesión con el sacerdote es importante, y lo hace periódicamente. Un 50% dice que le pide perdón directamente a Dios, y argumenta que el sacerdote es humano y comete errores. El 30% restante lo hace eventualmente. Si tenemos en cuenta que el sacramento de la confesión era-es teológicamente un acto de perdón y reconciliación, y sociológicamente un mecanismo de control social de las conciencias, hay sin duda una relación entre alta violación de Derechos Humanos en la actualidad, (asesinatos, desapariciones, terrorismo, carencia de posibilidades dignas de vida, etc) y la crisis de la ética católica. Nos encontramos ante una situación en la que, según algunos autores, existe un vacío ético de la sociedad colombiana.

24 González, Fernán, *La Iglesia jerárquica: Actor ausente*. En, *Al filo del Caos: crisis política en la Colombia de los años 80*. Ed. Tercer Mundo Editores, Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales, Bogotá, 1991, págs. 229-273.

25 Con lo cual en ningún momento desconocemos las acciones de compromiso, solidaridad y apoyo a la sociedad colombiana, especialmente para con los sectores menos favorecidos, realizadas por algunos obispos, sacerdotes, religiosos, laicos, laicas, Comunidades Religiosas, masculinas y femeninas (diferentes pastorales, obras sociales, proyectos de desarrollo, de género, trabajos múltiples de las CEBs etc). En esta lectura se realiza una mirada global a la institución católica, y allí se perciben los vacíos mencionados.



acompañamiento pastoral a los cientos de familias que llegaron a las ciudades después de esta experiencia trágica, en la que según algunos autores fueron asesinadas más de 300.000 personas, la mayoría campesinos²⁶. No es extraño, entonces, que la misma década de los sesentas represente una segunda etapa de consolidación de la pluralidad religiosa, especialmente pentecostal, en Colombia.

b) La mentalidad anti-moderna de la mayoría del episcopado colombiano, y la ausencia de diálogo ecuménico al interior del campo religioso católico. Procesos expresados en la condena a las movilizaciones sociales y el rechazo a lecturas y prácticas religiosas diferentes a la institucional (por estar, según la lectura de estos actores religiosos, ligadas al comunismo o al marxismo). En toda América Latina los conflictos intra-eclesiales a causa de las innovaciones de Vaticano II, inicialmente, y de la Teología de la Liberación y las posiciones radicales de algunos actores religiosos (sacerdotes, religiosas, laicos, laicas), posteriormente, perduraron por lo menos durante dos décadas (sesentas y setentas). En el curso de estos años, cientos de sacerdotes y religiosas se retiraron de la institución católica, bien cansados de los conflictos con el episcopado o sus superiores, bien por opciones afectivas. A lo que hay que agregar los efectos de secularización provenientes de la implementación del método Ver, Juzgar y Actuar, propio de la Teología de la Liberación.

c) El inicio de la crisis de instituciones y propuestas de la Acción Católica, siendo la de la Acción Cultural Popular y Sutatenza una de las mayores pérdidas para el catolicismo colombiano. Sutatenza, además de proporcionar una visión católica del mundo, formó a cientos de líderes populares. Líderes que años más tarde serían dirigentes de la acción comunal en sus veredas o barrios, laicos comprometidos con la institución católica o, incluso, laicos cualificados que en los ochentas van a ser agentes de pastoral en las Comunidades Eclesiales de Base (como lo indica un testimonio recogido en la ciudad de Cartagena).

d) La falta de reestructuración de las parroquias y pastorales (social, juvenil, infancia, adultos, etc.) en contextos urbanos. Hay parroquias que todavía hoy funcionan con metodologías, discursos teológicos y prácticas religiosas tradicionales. Las celebraciones son monótonas, no hay participación de los fieles (ni en la preparación de las celebraciones, ni lecturas o cantos), muchas veces los participantes no entienden lo que dice el sacerdote, y a éstos a su vez les molesta que durante la misa las personas realicen una novena al Divino Niño o a su santo o santa preferido (a).

e) Vacíos en la actualización social, pastoral, política, económica e intelectual del clero, de las religiosas, de laicos y laicas que contribuyen al crecimiento moral-religioso y socio-cultural de sus comunidades de creyentes. La sociedad colombiana se transforma día a día, y no hay que olvidar que toda expresión religiosa es sociológicamente -en palabras de Durkheim- un hecho social. Las nuevas formas de lo sagrado en la sociedad moderna tienen que ver con las situaciones reales de existencia, donde se produce, reproduce y/o transforma la experiencia religiosa.

Esto implica, y exige, el conocimiento y reconocimiento de la realidad socio-cultural donde se realiza la acción socio-religiosa. Este es uno de los aportes mayores de la Teología de la Liberación al catolicismo, a otras Iglesias y a proyectos dentro del movimiento popular: el análisis de la realidad del barrio, la vereda, la localidad, a fin de propiciar una acción teológica, social y cultural efectiva y plausible, acorde con las demandas (religiosas, afectivas, psicológicas, sociales) de su membresía, de su comunidad local.

f) Otro aporte de la Teología de la Liberación al catolicismo colombiano se enmarca en lo que comúnmente se ha denominado *la opción por los pobres*. El estar, el vivir, el sentir, de alguna forma el compartir sus vidas con y desde los pobres, genera una nueva relación entre agentes de pastoral y membresía católica.

Aunque no hagan parte muchas veces de las tradiciones culturales de los sectores populares, gracias a su particular inserción los actores religiosos adquieren una mayor comprensión de las culturas, de las necesidades socio-religiosas de las comunidades. De otro lado, aunque los actores religiosos pentecostales, pastores y membresía, no han hecho una *opción por los pobres*, la mayoría de ellos son pobres. Por lo tanto, no tienen dificultades en asumir patrones culturales (roles, valores, formas de pensar, ser y hacer las cosas, la vida) sólo ligeramente diferentes a los suyos.

Posiblemente en ello radique el éxito pentecostal en todo el mundo. Ya que, por lo general, no hacen rupturas mayores en términos culturales o sociales. En el fondo, se percibe en esta experiencia lo que Willems plantea: "El éxito o el fracaso de introducción de nuevos elementos en una sociedad, depende de la medida en que éstos sean compatibles con los valores y actitudes existentes"²⁷.

e) La ausencia de investigaciones socio-religiosas regionales o locales²⁸. Este es uno de los grandes vacíos de la mayoría de agentes de pastoral. Desde una mirada institucional, se deslegitiman otros tipos de experiencias religiosas, católicas y no católicas. De otro lado, esta ausencia impide ver científicamente las causas de las transformaciones de lo sagrado en nuestra sociedad.

Todos estos procesos, de una u otra manera, confluyen para que los elementos religiosos se secularicen. Y para que las personas decidan, en un momento dado, optar por otras religiones y/o experiencias de lo sagrado.



PLURALIDAD RELIGIOSA CATÓLICA

Observamos que, en la sociedad colombiana, la unidad eclesial se diversifica en términos teológicos, en relación con los actores religiosos y respecto a las prácticas religiosas. Veamos algunos aspectos de la pluralidad religiosa al interior del catolicismo

Renovación Carismática

Sin desconocer el alto grado de legitimidad del catolicismo en la sociedad colombiana, observamos diferentes niveles de secularización, al igual que la emergencia de nuevas funciones sociales en su interior, a partir de la década de los sesentas.

Con la aparición de la Renovación Carismática en los sesentas, y su *radicalización* en la actualidad, emergen *rostros nuevos* al interior del catolicismo: la afectividad o emotividad (llantos), el reconocimiento del cuerpo (palmas, cantos), el culto al líder (sacerdote), la urgencia de la sanación (cultos de sanación), la recepción del Espíritu Santo (necesidad de poder?), las reformas musicales (himnos carismáticos y grupos musicales *populares*, a diferencia de los tradicionales intérpretes de música sagrada) en los cultos, masificación de rituales (los lugares de culto carismático, en especial los domin-

26 Pereira S., Ana Mercedes, Equipo: *Expresiones religiosas no católicas en Santa Fe de Bogotá: Diagnóstico Preliminar*. CINEP, Santa Fe de Bogotá, 1994. Documento fotocopiado. Para esta investigación realizamos entrevistas a 40 pastores responsables de denominaciones protestantes-evangélicas. Los pastores mayores de 50 años testimonian que su conversión se dio después de la violencia. Eran niños en ese entonces, y recuerdan la persecución de la Iglesia católica y de los conservadores a los liberales. De jóvenes, un vacío espiritual muy grande los llevó a una crisis existencial, la cual fue superada en la Iglesia a la que pertenecen.

27 Hoekstra, Angela, "Pentecostalismo rural en Pernambuco (Brasil): Algo más que una protesta simbólica", En, *Algo Más que Opio*, Op cit, pág. 46.

28 Pereira S. Ana Mercedes, *Elementos sociológicos para la comprensión de la diversidad del campo religioso hoy en Colombia*. Ed. ITEM, Instituto de Teología Misionera, Santa Fe de Bogotá, abril, 1995, págs. 122-153. Para complementar, El pentecostalismo: Nuevas formas de organización religiosa en los sectores populares. Origen, evolución y funciones en la sociedad colombiana, 1960-1995. En *Historia Crítica*, Revista Departamento de Historia, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad de Los Andes, Enero-junio, 1996, pág.43-65.

gos, se llenan,), entre otros. Pero, a la vez, siendo masiva esta experiencia religiosa, es el individuo el que se encuentra ante Dios: con su situación, con sus problemas, con sus expectativas frente a la vida²⁹.

Muchos obispos y sectores del clero se muestran preocupados frente a la *explosión carismática*, aduciendo no compartir fanatismos religiosos³⁰. Puede ser ésta la razón. Pero puede ser también el temor institucional de perder el control sobre las personas que viven esta experiencia.

Como sea, estos nuevos rostros de lo sagrado nos hablan del *malestar de la sociedad y de la cultura* en las puertas del próximo milenio. ¿Esta manifestación de las emociones, de lo subjetivo, de lo individual en el tipo de prácticas religiosas actuales, no son también una forma de protesta, con raíces y carácter religioso, frente a la racionalidad propia de la cultura religiosa moderna?

Teología de la Liberación

Como se anotó anteriormente, diferentes actores religiosos expresaron y propiciaron, con su protesta teológica, profundos procesos de transformación social. Tal fue el caso de Camilo Torres, de los grupos sacerdotales Golconda Y SAL, o de las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs). Algo de esta protesta se expresa en las relecturas que hoy se hacen tanto de la Teología de la Liberación, en cuanto discurso teológico, como de las Comunidades Eclesiales de Base, en cuanto expresión social de este paradigma.

Este proyecto modernizador (libertad de acciones, ciencia, secularización, racionalización, cambio social, reivindicación del individuo) fue asumido por teólogos, agentes de pastoral, sacerdotes, religiosos y laicos especializados. Pero no es tan evidente que haya ocurrido lo mismo con las bases, incluidos líderes populares y agentes de pastoral. Lo que hace particularmente importante las preguntas sobre por qué hoy se reivindican aspectos como las tradiciones culturales, la religiosidad popular, la subjetividad o la familia. ¿Estamos ante un segundo

proceso de secularización? ¿O asistimos a un nuevo reencantamiento del mundo, desde la relectura de este paradigma?

En contraposición al proyecto inicial (a saber, el cambio social a nivel macro), nuevos actores religiosos promueven y proyectan una propuesta de Teología de la Liberación más integral. Criticando la radicalización y racionalidad propias de la Teología de la Liberación de la primera y segunda generación, priorizan los cambios sociales a nivel micro social, definen acciones económicas, culturales, de género, ecológicas o políticas en una perspectiva de equilibrio social, dinamizando la participación, la apertura a la relación con instituciones del Estado, ONGs u otras Iglesias.

Religiosidad Popular

Las expresiones religiosas populares también se transforman con los procesos modernizadores. Muchas personas mayores de 60 años ven con nostalgia que la fiesta patronal, la peregrinación, la devoción a un santo o a María ya no se celebran con el mismo recogimiento y reverencia de antaño. Un ejemplo de estas transformaciones es la celebración de la Semana Santa en Popayán, o la realización de festivales de teatro que coinciden con actividades consideradas como sagradas por la institución o el sentir religioso de algunas personas.

Pero esta aparente irreverencia contrasta con otras expresiones que apuntan a una permanencia de lo religioso manifestada de otras formas. En Medellín mucho se ha escuchado de las prácticas religiosas de los sicarios y narcotraficantes, quienes antes de realizar una acción delictiva recurren a lo sagrado para protegerse.

Parecería que en la sociedad moderna lo sagrado y lo profano se mezclaran (Durkheim), cuando años atrás se diferenciaban estrictamente los lugares sagrados, las personas sagradas (sacerdotes), los símbolos sagrados (la cruz, el copón, las hostias) y los rituales. Cabe recordar, por ejemplo, que para poder recibir la comunión era preciso no haber ingerido alimento desde la noche anterior. Sólo

el sacerdote podía tocar la hostia. A las personas sagradas se debía un especial saludo, precedido por expresiones como *su reverencia* o *su excelencia*, o actos como besar su mano. Incluso era muy diciente aquel dicho de moda, que anotaba que se era *más ordinario que pasacinta en misa*. Hoy no es raro que alguien conteste una llamada desde un teléfono celular en pleno acto religioso, haciendo caso omiso de las miradas que censuran su irreverencia.

Sincretismo religioso:

Otro hecho que evidencia la protesta y la crítica contra la racionalización de los proyectos modernizadores de cambio social de las décadas anteriores es la incursión, cada vez más amplia, de personas que interactuaron en los campos religioso y político (progresistas, de izquierda), en las ofertas de la llamada Nueva Era, en las que se reivindica la dimensión holística de los individuos y del cosmos.

De otro lado, es común el hecho de que personas de tradición católica transiten por otras experiencias religiosas, sin renunciar a su origen religioso. Frente a situaciones de necesidad (económica, afectiva) o enfermedad, es corriente combinar las imágenes del Hermano Gregorio y las del Divino Niño. De manera similar, se acude al médico y a algún bio-energético. Tanto, que es necesario retomar preguntas como la de la muerte y sus símbolos. ¿Todavía tiene vigencia la idea de salvación instituida por el catolicismo, o logran mayor impacto las otras posibilidades de salvación promovidas por doctrinas esotéricas, como la de la vida después de la muerte o la reencarnación?

Algunos teóricos de la religión hablan de una segunda invasión cultural, económica y social, pro-

movida por los medios de comunicación, la sociedad de consumo o el neoliberalismo, en la que la religión se expresa a manera de mercado: se ofrecen distintos proyectos religiosos o filosóficos religiosos, y las personas, de acuerdo a sus necesidades, optan por uno o varios productos. En estas condiciones, lo *puro-sagrado* se transforma, se redefine, se sincretiza.

Pastoral del Retorno

Como es obvio, la migración hacia otras Iglesias y expresiones religiosas se realiza desde el catolicismo. Es decir, sabemos de dónde se parte. Pero no sabemos hacia dónde van las personas que realizan este viaje.

Muchas de ellas han transitado a diferentes Iglesias pentecostales, pero no se han sentido bien, o por practicidad se cambiaron de



29 En encuestas que realizo a personas católicas (catolicismo popular, renovación carismática,) hay una pregunta que quiere analizar el sentido de la participación en la Iglesia: Usted va al templo: a) ¿a hacer oración?, b) ¿a charlar con el sacerdote?, c) ¿a encontrarse con la comunidad (amigos, amigas, familiares)? d) ¿para que el padre le bendiga el agua, las imágenes, etc.? e) ¿a encontrarse con Dios?. De 150 personas encuestadas, la mayoría, muchas de ellas carismáticas, va al templo a encontrarse con Dios. No hay una dimensión comunitaria de estos ritos masivos. Aspecto contrario a la experiencia de miembros de CEBs, también encuestados, y para quienes no es posible encontrar a Dios por fuera de la comunidad. Para ellos, Dios es la experiencia misma de la comunidad.

30 Varios noticieros y programas de televisión nacionales han presentado como *extraordinaria*, y a veces *conflictiva* respecto al episcopado, la creciente participación de fieles en cultos carismáticos, en los que la oración y la sanación ocupan el lugar central del culto.

Iglesia (variación de residencia, o localización de otra iglesia cercana a la vivienda). Otras Iglesias se han dividido, y los adeptos también.

También se constata que el catolicismo tiene la esperanza de que pasada la euforia de la experiencia inicial (conversión), la rutinización del carisma (Weber), y la frustración frente al milenio y segundo advenimiento de Jesucristo, las personas regresen a su seno, y para ello se preparan los diferentes agentes religiosos.

Sin embargo, es difícil establecer si las personas vuelven a su religión originaria. Primero, porque aquellos que dejan la Iglesia católica muchas veces lo hacen por una carencia de esta institución a demandas afectivas, religiosas u organizativas. Segundo, porque en lo nuevo se construye y/o reafirma una actitud negativa hacia el catolicismo, relacionada con la primera motivación para optar por otras *ofertas religiosas*.

En este sentido, sin desconocer la importancia de una Pastoral del Retorno, la tarea fundamental de la Iglesia católica debería ser, en la actualidad, la de evaluar, reestructurar y adecuar su propuesta religiosa a las expectativas de las personas y a la experiencia de desarraigo que en estos momentos experimentan los individuos. En este contexto, las investigaciones locales y regionales darían cuenta de lo que los católicos (as) requieren y solicitan de su institución.



PLURALIDAD RELIGIOSA PROTESTANTE

El fenómeno de la secularización no sólo afecta al catolicismo. Se realiza, en general, al interior de las religiones institucionalizadas. Desconocemos si existen investigaciones sobre estos temas en las Iglesias protestantes históricas. Pero es un hecho que algunos de los pastores que son actualmente responsables de Iglesias pentecostales provenían del

catolicismo de la Renovación Carismática³¹, y unos pocos de las Iglesias históricas. Y que construyeron su nueva identidad en sentido negativo, respecto al catolicismo; y positivo, en relación con la identidad recreada por el marco doctrinal (milenario, segundo advenimiento de Jesucristo) y las prácticas socio-religiosas pentecostales (ayuda mutua, red de instituciones sociales, encuentro de la *verdadera comunidad*)³².

De igual manera, hay causas socio-culturales exógenas que se remiten a la secularización/frustración tanto en el catolicismo como en el protestantismo histórico, y a la ampliación de la oferta religiosa tanto pentecostal como no institucional. Enumeraremos algunas causas de carácter endógeno, recordando que hay otras propias a las dinámicas y transformaciones sociales ya señaladas:

a) La Segunda Guerra Mundial, la Guerra Fría y sus implicaciones para América Latina y Colombia, en los campos político, económico socio-cultural y socio-religioso. La tesis generalizada en el Continente es que la apertura pentecostal, así como la presencia de otras expresiones con características de sectas, responden a una política norteamericana que buscaría evitar o controlar la expansión comunista-marxista y la Teología de la Liberación (sesentas-noventas). Al respecto, es importante mencionar que aun cuando en Colombia no se han realizado este tipo de investigaciones, sí llama la atención la implantación de la mayoría de estas Iglesias en las décadas anunciadas.

b) El reavivamiento y la expansión, en diferentes países de Oriente y Occidente, de los llamados *nuevos movimientos religiosos*, y sus expresiones en América Latina.

c) Los Congresos Evangélicos Latinoamericanos (Panamá, 1916; Montevideo, 1925; La Habana, 1929; CELA I, Buenos Aires, 1949; CELA II, Perú, 1961; CELA III, Buenos Aires, 1969, entre otros) y la conformación de las Conferencias Evangélicas en América Latina (en Colombia, la Conferencia Evan-

gética de Colombia, 1949) y sus estrategias misioneras en el Continente.

d) La realización del Vaticano II y la *apertura a la modernidad* de la Iglesia católica, que acentuó el ecumenismo y, con ello, el inicio de procesos secularizantes en diferentes actores religiosos católicos. De otro lado, el concilio Vaticano rompe, por así decirlo, con algunos aspectos de la devoción popular expresada por los fieles a las imágenes de santos, al suprimirlas de los altares. Este hecho, de alguna manera, posibilitó cercanías entre el catolicismo popular y el pentecostalismo popular.

e) La objeción al servicio militar de algunos miembros de las Iglesias protestantes, pentecostales o similares, quienes optaron por un trabajo misionero en América Latina.

A lo anterior debe agregarse las causas originadas en procesos internos, endógenos, que son de muy diverso orden: frustración respecto al catolicismo y/o Iglesia histórica, violencia, crisis social (económica, afectiva, etc.), rechazo a la excesiva racionalización de la vida cotidiana, entre otras ³³.

La pluralidad religiosa en Colombia: 1825-1995

La pluralidad religiosa en Colombia tiene su origen en el mismo hecho histórico de la Conquista española. Sin embargo, es a partir de 1825 cuando, por iniciativa de Bolívar y Santander, llegan los primeros misioneros protestantes a la Nueva Granada³⁴.

Para la elaboración de una tipología de las diferentes expresiones religiosas cristianas (no católicas) en Colombia, se tiene en cuenta las raíces teológicas, su origen y procedencia. El trabajo realizado en Cinep³⁵ arrojó un resultado parcial, ya que de las posibles 80 o más denominaciones protestantes-evangélicas existentes en el país, sólo fueron entrevistados los responsables de 40 de ellas.

A continuación, presentamos un cuadro que sintetiza algunos datos sobre el protestantismo histórico y el pentecostalismo en Colombia³⁶.



CONTINUIDADES ENTRE EL CATOLICISMO POPULAR Y EL PENTECOSTALISMO POPULAR

En las investigaciones realizadas observamos que existen ciertas lógicas internas en el pentecostalismo que responden a continuidades entre esta experiencia religiosa y el catolicismo. La hipótesis es que la mayoría de las personas que optan por otras expresiones religiosas (protestantismo histórico o pentecostalismo) o filosófico-religiosas (Nueva Era) elaboran rupturas, pero guardan también ciertas continuidades con su experiencia religiosa original, el catolicismo. En este sentido, nuevamente nos remitimos al proceso de transición religiosa, en el

31 Pereira S. Ana Mercedes, *Hipótesis sociológicas para la comprensión de la diversidad religiosa hoy en Colombia*. Op cit. La pertenencia a otras Iglesias queda afirmada en las entrevistas a 40 pastores.

32 Pereira S. Ana Mercedes, *El Pentecostalismo, nuevas formas de organización religiosa en los sectores populares*, op cit, pág 47-33
Pereira S. Ana Mercedes, *El Pentecostalismo*, op cit, págs. 44-45.

34 Pereira S. Ana Mercedes, *La pluralidad religiosa en Colombia*. Aparte a publicarse en la Nueva Historia de Colombia, Ed. Planeta, 1997. En este trabajo recojo, entre otros, aspectos históricos de la pluralidad religiosa en el país.

35 Pereira S. Ana Mercedes, Equipo: *Expresiones religiosas no católicas*, op cit.

36 El ensayo de tipología del protestantismo histórico, pentecostalismo, neopentecostalismo y sociedades religiosas no protestantes fue elaborado con base a: 1) Entrevistas a 40 pastores responsables de Denominaciones. b) Encuestas a 50 pastores responsables de Congregaciones. c) Trabajos realizados en los años treinta y cuarentas (P. Eugenio Restrepo, Pastor Francisco Ordóñez), y en los noventa, por la historiadora protestante Juana B. de Bucana. Los datos relacionados con la ubicación no están exactamente definidos. De hecho, muchas de estas Denominaciones tienen congregaciones en casi toda Colombia.

FECHA DE LLEGADA A COLOMBIA	NOMBRE	PROCEDENCIA	UBICACION
1825	Sociedad Bíblica Británica y Extranjera, Protestantismo Histórico, PH	Inglaterra	Bogotá
1825	Sociedad Bíblica Colombiana, PH	Inglaterra-Colombia	Bogotá
1830	Mathews, PH	Inglaterra	Bogotá
1837	Georges Watts, PH	Inglaterra	Bogotá
1856	Mr. Pratt-Iglesia Presbiteriana, PH	Estados Unidos	Bucaramanga Medellín, Ibagué
1856	Sociedad Bíblica Americana, PH	Estados Unidos	Visita a Colombia
1910	Misionera Evangélica, Pentecostal, P.	Estados Unidos	Cali, Palmira
1921	Ig. Anglicana, PH	Inglaterra	Bogotá, Cali Barranquilla Segovia, otras.
1922	Alianza Misionera Escandinava, PH	Suecia, procedentes de Venezuela	Santanderes Boyacá
1925	Adventistas del Séptimo Día	Estados Unidos	Bogotá, Medellín B/quilla, Cali, Montería, otras
1926	Ig. Cumberland Independiente, PH	Estados Unidos	Cali
1929	Iglesia Bautista	Estados Unidos	Barranquilla Bogotá, Cali B/manga, otras
1932	Asambleas de Dios, P	Venezuela	Sogamoso Bogotá, Cali, 450 Congregaciones en el país.
1933	Cruzada Evangélica Mundial, PH-P.	Estados Unidos	Cundinamarca Tolima, Boyacá Meta, otras
1934	Asamblea Pentecostal, P	Canadá	Boyacá, Santander Bogotá, otras
1934	Misión Indígena de Sur América, P	Estados Unidos	La Guajira
1936	Ig. Luterana, PH	Estados Unidos	Boyacá, Bogotá Cali, otras
1937	Misión Latinoamericana, P	Costa Rica	Bolívar, otras
1938	Iglesia Pentecostal Unida de Colombia, P	Canadá	Medellín, B/quilla Valle, Tolima
1941	Misión Bautista del Sur, PH	Estados Unidos	Atlántico y Bolívar
1942	Alianza Cristiana y Misionera, P	Estados Unidos	Nariño, Cauca Tolima, Huila Caquetá
1942	Iglesia Cuadrangular, P	¿Estados Unidos?	Procedentes de Bolívar Santander del Sur
1942	Unión Evangélica de América del Sur, P	Estados Unidos	Magdalena Medio indígenas motilones
1943	Ig. Wesleyana, PH	Inglaterra	Antioquia, Bogotá
1943	Sociedad Misionera Interamericana, P	Estados Unidos	Antioquia, Bogotá
1945	Ig. Hermanos Menonitas	Estados Unidos	Medellín, Valle Chocó, Ibagué Bogotá

FECHA DE LLEGADA A COLOMBIA	NOMBRE	PROCEDENCIA	UBICACION
1945	Ig. Evangélica Menonita, P	Estados Unidos	Cundinamarca
1950	Ig. Interamericana Central, P	Colombia	Bogotá, Medellín
1955	Ig. De Dios en Colombia	Estados Unidos	Bogotá, Cali, Medellín, otras
1970	Ig. Tabernáculo de la Fe, P	Colombia	Bogotá
1973	Ig. De Dios de la Profesía, P	Estados Unidos	
1974	Ig. Aposento Alto, P	Estados Unidos	Bogotá, otras
1975	Comunidad Cristiana de Fe, Neopentecostal	Colombia	Bogotá, otras
1977	Ig. Metodista, PH	Argentina	Bogotá
1978	Ig. del Nazareno, P	Estados Unidos	Cali, Medellín, otras
1978	Ig. Cruzada Cristiana, NP	Estados Unidos	Bogotá, otras
1978	Caravanas Pueblo de Dios, P	Colombia	Cali, Medellín, Pasto, otras
1980	Misión Carismática Internacional, NP	Colombia	Bogotá
1985	Ig. Discípulos de Cristo, PH-P	Estados Unidos	Bogotá, Cali, Medellín, otras
1986	Ig. Casa Sobre la Roca, NP	Estados Unidos	Bogotá, Girardot, Ibagué
	Ig. Filadelfia-Pastor Colin Crawford	No fue posible entrevistar a directivos	No fue posible entrevistar a directivos
	Oración Fuerte al Espíritu Santo		
	Otras iglesias sin entrevistar		
SOCIEDADES RELIGIOSAS DE ORIGEN NO PROTESTANTE			
1949	Ig. Gnóstica de Colombia	Colombia	Bogotá, Tolima, Cali, cobertura nacional
1960 aprox.	Santos de los Ultimos Días- Mormones	Estados Unidos	Bogotá, Cali, Medellín, otras
1963	Cruzada Estudiantil y Prof. Por Colombia	Colombia	Bogotá, Cali, Medellín, AL
Sin Fecha	Testigos de Jehová	Estados Unidos	Toda Colombia

Fuente: Ana Mercedes Pereira S, 1995”

Fuente: Ana Mercedes Pereira S, 1995³⁷



37 Pereira S. Ana Mercedes, *La pluralidad religiosa en Colombia*, op cit.

que se conservan ciertos elementos antiguos y se incorporan los nuevos.

Algunos sociólogos del pentecostalismo hablan de tres tipos de continuidad con la tradición en las congregaciones pentecostales: histórica, simbólica y social.

La Continuidad Histórica

Este tipo de continuidad se relaciona con la tradición mesiánica y milenarista en América Latina, no sólo durante y después de las conquistas española y portuguesa, sino incluso antes de ellas³⁸. En situaciones de crisis (invasiones, catástrofes naturales, pobreza, crisis política, etc.), los grupos humanos tienden a construir, desde las dinámicas y elaboraciones propias del campo simbólico, múltiples respuestas a la situación de angustia, de no comprensión de la existencia, de vacíos e invisibilidad de la vida futura. En últimas, construcciones simbólicas frente al caos. Pero antes de entrar en su interpretación, es importante definir los conceptos de movimientos religiosos, milenarismo, mesianismo y profetismo que vamos a utilizar.

En términos generales, los movimientos socio-religiosos "son fenómenos culturales y políticos que surgen en culturas y sociedades en las cuales la religión y la política son esferas profundamente interconectadas. De ahí que las expectativas de transformación de la realidad dada, que constituyen su meta, se expresan a través de cosmovisiones mítico-religiosas propias y sincréticas"³⁹.

El milenarismo, por su parte, "es la creencia en una sociedad futura, a la vez profana y sagrada, terrestre y celeste, en la que todos los males están corregidos, todas las injusticias reparadas y abolidas la enfermedad y la muerte. Está en la naturaleza

del milenarismo ser al mismo tiempo religioso y socio-político, y enlazar estrechamente las esperanzas y aspiraciones terrenales con los medios a través de los cuales se espera tener acceso al nuevo mundo, en un tiempo más o menos indefinido"⁴⁰.

El mesianismo "constituye una forma especial de creencia milenarista, en la que alguien (un héroe cultural, mensajero divino, líder carismático o encarnación del dios o personajes sagrados) tendrá por función revelar a los hombres el mensaje de salvación, constituirlos en comunidades de elegidos e instaurar próximamente en la tierra la sociedad perfecta prometida"⁴¹.

Finalmente, el profetismo, "a diferencia del mesianismo, es un tipo de movimiento socio-religioso en el que el profeta tiene el papel de comunicar la inminencia de la llegada del Mesías y del milenio"⁴².

Desde los diversos conceptos presentados, el pentecostalismo es una expresión mesiánica y milenarista, en la medida en que anuncia el segundo advenimiento de Jesús y la instau-

ración del milenio. Son los pastores, por lo general líderes carismáticos, y los conversos quienes, ya salvos, pueden anunciar, ser mensajeros del fin del mundo y de la proximidad de Jesús. Este mensaje se expresa en medio de condiciones inhumanas de existencia. Sin embargo, hay que tener en cuenta que el pentecostalismo se estructuró inicialmente en sectores populares rurales, urbanos e indígenas, y fue solamente a partir de la mitad de los setenta cuando se extendió a las clases medias.

A este proceso histórico se le denomina neopentecostalismo, y de alguna manera expresa también las frustraciones y anhelos de las clases medias en lo social (búsqueda de ascenso social), en lo político (participación política evangélica) y

En América Latina, y en concreto en nuestro país, los movimientos socio-religiosos se han caracterizado históricamente, por la evidencia de la relación entre religión y política.

en lo socio-religioso (organizaciones que responden a sus demandas).

Moreno explica que el arraigo creciente del pentecostalismo en la cultura Paez tiene sus orígenes en los mesianismos de Juan Tama y Quintín Lame. Estas comprensiones e interpretaciones simbólicas de la realidad, articuladas con el mesianismo y milenarismo de las Iglesias pentecostales, hace posible la aceptación de estas doctrinas en la cultura Paez, y posiblemente en otras⁴³.

Interesante es también el fenómeno mesiánico en zonas de colonización (Caquetá, años sesentas), expresado en *los gregorianos*: personas lideradas por *un santo* que recibió la autorización de Dios y tenía el compromiso de llevar a los habitantes de la región a la *ciudad sagrada*. También *los encostados*, grupo formado en el Tolima después de la época de La Violencia.

En el Vichada y Vaupés son conocidos los relatos mesiánicos y milenaristas sobre Sofía Muller, alemana que llegó a esas tierras posiblemente en los sesentas y realizó un extenso trabajo misionero, ganándose la confianza y la credibilidad de los nativos.

También en América Latina y Colombia existe la tradición mesiánica de la Teología de la Liberación y las Comunidades Eclesiales de Base (cambio estructural, finalización de las injusticias, instauración del Reino de Dios en la tierra), tradición que nace en el continente en los años sesentas. Al igual que los mesianismos de izquierda armada, procesos que nacen y se articulan en contextos de transformaciones sociales y crisis consiguientes. La condición mesiánica de estas expresiones populares ha llevado a algunos sociólogos a elaborar trabajos comparativos entre las CEBs y el pentecostalismo.

A manera de conclusión abierta (dado que es necesario realizar investigaciones locales, regionales y de carácter nacional), en América Latina, y en concreto en nuestro país, los movimientos socio-religiosos se han caracterizado históricamente, en primer lugar, por la evidencia de la relación entre religión y política. De ahí que a la pluralidad religiosa, especialmente a partir de los 60s, le corresponde también una pluralidad política: surgimiento de nuevos actores socio-políticos como Camilo Torres y el Frente Unido, expresiones de liberales radicales, ANAPO, de izquierda (MOIR, partidos políticos de masas, A Luchar, Unión Patriótica, Esperanza, Paz y Libertad), conformación de partidos políticos confesionales en el campo evangélico, etc.

Además, se caracterizan por una conciencia de lo inmediato: el cambio social en las CEBs, el segundo advenimiento de Jesucristo en el pentecostalismo. En este sentido, se comprende la actitud enfatizada en el conversionismo, las campañas puerta a puerta o acciones masivas como la del Evangelismo a Fondo, en donde se llenan estadios o salas de teatro. Esta conciencia inmediateista también se observa en el rechazo a todo lo que se oponga a la tarea de sanar cuerpos y almas. Por ejemplo, tildar de personas poseídas a los que no aceptan sus mensajes; dejar vicios como tabaco, licor, infidelidades o juegos de azar, por considerarlos *mundanos*; el considerarse, desde la recepción de esta doctrina, como *los elegidos del Señor*, suscitando un imaginario global con características sectarias.

Finalmente, sociológicamente se ve en el pentecostalismo una acentuación mesiánica, profética y milenarista, relacionada, a nuestro juicio, con la sub-

38 Pereira S. Ana Mercedes, *Sociología de la cultura*, op. cit. En el aparte 2.3 de este trabajo seguimos a la autora Alicia Barabás (*Utopías Indias: Movimientos Socio-religiosos en México*, Ed. Grijalbo, México, 1987), para dar cuenta de los procesos milenaristas y mesiánicos antes y después de la conquista española y portuguesa.

39 Barabás, Alicia, *Utopías Indias*, op. cit., pág. 3.

40 Ibid.

41 Ibid.

42 Ibid.

43 Moreno, Pablo, *Seminario sobre la historia del Protestantismo en Colombia*. Sede Iglesia Menonita, Bogotá, mayo 24, 1994.

jetividad (interiorización de la fe en contextos difíciles) de los creyentes.

La continuidad simbólica

En general, se detecta en el pentecostalismo cierta continuidad con la experiencia religiosa católica.

En la lectura de Willems, esta continuidad se ubica en la expectativa de una intervención directa y liberadora de lo sobrenatural en la vida cotidiana. Para Klewer, la creencia en los milagros y en la cura por la acción de los santos se continúa en el pentecostalismo, donde el Espíritu Santo asume estas tareas. Hoffnagel observa que también el pagar votos o el cumplimiento de promesas a los santos se practica en cierta forma dentro del movimiento pentecostal, a pesar de que en éste los creyentes hacen promesas a Dios.

En general, para los pentecostales las inspiraciones, las revelaciones o las profesías, anteriormente atribuidas a fuerzas sobrenaturales, son concebidas como acciones del Espíritu Santo. Por ello, así como al catolicismo popular, se considera al pentecostalismo como *creencia providencial*, donde se es absolutamente dependiente de los poderes sobrenaturales o de la voluntad de Dios⁴⁴.

Desde nuestra investigación inicial (CINEP, 1994, ampliada en 1995 y 1996⁴⁵) también resaltamos, además de las ya expresadas, algunas continuidades en estos procesos religiosos:

La Renovación Carismática católica es muy similar a la experiencia pentecostal. Incluso, como ya se expresó, algunos pastores tuvieron su iniciación en la renovación católica. En las dos instancias se insiste en la conversión, en la recepción del Espíritu Santo y en la sanación. Los cultos adquieren un carácter sagrado: la música, la integración del cuerpo al culto (llorar, palmas, movimiento de los brazos) y la sanación son momentos que se estructuran para alabar a Dios.

En los dos cultos se da una exaltación del actor religioso: el sacerdote y/o el pastor. En el momento sagrado, éstos son los mediadores entre la

comunidad sufriente, expectante, y Dios. Sociológicamente, estas formas religiosas propician un reenchantamiento de actores, símbolos, espacios y rituales religiosos. Personalmente, creo que gracias a la renovación carismática en el catolicismo se redimensiona y redefine lo sagrado institucional, impidiendo procesos de secularización.

Para los dos casos se exige la presencia de un líder carismático (Weber), que ponga al servicio de la comunidad sus dones. Y, más aún, que la comunidad se sienta receptora de los mismos. De igual forma, en ambas formas religiosas participan amplios grupos de personas, y el culto tiene la peculiaridad de unir, contagiar y/o santificar a todas ellas⁴⁶.

Uno de los énfasis doctrinales del catolicismo es (¿fue?) la imagen de familia, que se proyectaba a través de la Sagrada Familia, La Virgen María, San José o Jesús. Hoy en día la crisis institucional de la familia es un hecho social que todos reconocemos. Uno de los trabajos fuertes de las Iglesias pentecostales y neopentecostales es la consolidación de ella, desde sus marcos doctrinales.

En la campaña política anterior, en la que participaron las comunidades evangélicas, el lema de la Iglesia Carismática Internacional era: Partido Nacional Cristiano, Fortaleciendo la familia salvaremos a Colombia. Y se lee en el plegable: "El más grave flagelo de la sociedad colombiana es el deterioro actual de la familia, originado por la pérdida de sus valores, morales, éticos y espirituales. Se necesita tomar medidas permanentes que nos ayuden a salvar la familia y fortalecer los lazos fraternos. El Partido Nacional Cristiano invita arduamente a esta lucha, pero lograr el éxito total se necesita el consenso de todos los colombianos". Y, en letras pequeñas, se anota: "El Partido Nacional Cristiano se presenta ante la opinión pública no con una nueva fórmula salvadora, sino con la más antigua: rescatar los valores familiares"⁴⁷.

En el catolicismo, la salvación de los individuos está mediatizada por la institución (sacramentos, obras, etc). En las Iglesias pentecostales, la salvación se realiza en cada persona. Una vez que ésta

se convierte, recibe a Jesucristo como único Salvador. Y, posteriormente, al Espíritu Santo, quien con su gracia ofrece a los creyentes sus dones.

Creemos que en la actualidad no es tan evidente que en el catolicismo la salvación pase únicamente por la institución. De esto dan cuenta los procesos de secularización: La confesión ya no es una práctica central, el matrimonio cada vez adquiere status de unión libre, la comunión la reciben pocas personas. Tal vez lo que perdure en relación con los sacramentos sean los ritos de nacimiento (bautismo) y muerte (extremaunción, unción de los enfermos). Estos hechos relativizan en el catolicismo la mediación institucional para la salvación.

En el pentecostalismo pasa algo similar. Las personas dicen que se salvan individualmente por la gracia del Señor. Aunque doctrinalmente esto no se discute, sociológicamente se observa que en los rituales en que los miembros de estas Iglesias participan (culto, conversión-sanación-nuevo bautismo, etc.) el rol del pastor es fundamental, como mediador de la conversión-sanación-salvación de las personas. En este sentido, hay una continuidad con el catolicismo rural, en donde el sacerdote cumplía y aún cumple funciones centrales en la comunidad.

Existe una práctica muy conocida en el catolicismo, que es la de la solidaridad o ayuda mutua. Las familias pudientes y clases medias dejan en la parroquia artículos que ya no necesitan, o dan limosnas (dinero o especies, principalmente alimentos de primera necesidad). También participan en similar forma instituciones como Cáritas Internacional, que envía especialmente ropa usada en buen estado a las parroquias más pobres. Los Comités



Parroquiales (Consejo, Pastoral Social, otros) se encargan de repartir estos artículos entre los más necesitados.

En las congregaciones pentecostales existe esta institución, y es llamada también *ayuda mutua*. La dinámica es la misma que en el catolicismo, tanto en su recolección como en su distribución. Si en la

44 Hoekstra, Angela, *El pentecostalismo rural en Pernambuco*, 46. Estudios citados por esta autora.

45 Pereira S. Ana Mercedes, *Efectos sociales de la conversión pentecostal*. Trabajo en curso. En este trabajo analizamos las continuidades y rupturas en la experiencia pentecostal con el catolicismo, y observamos, desde los procesos de conversión, cómo la nueva identidad pentecostal genera múltiples efectos no solo en la sociedad religiosa sino también en la sociedad civil.

46 Algunos domingos voy a observar el culto de la renovación carismática en la Iglesia Santa Teresita de Bogotá. El éxtasis que produce la palabra del actor religioso es impresionante: Todo mundo calla cuando hay que callar, cuando hay que rezar rezan al unísono, igual en el momento del canto. El cuerpo de las personas se transforma: cierran los ojos en actitud de adoración, algunas y algunos lloran. Ante semejante multitud, todo mundo se abraza. En el ambiente se siente santidad. Lo mismo observé en la parroquia del padre Gallo, en Cali. A la salida del acto religioso no se puede transitar libremente por la calle; la vía está obstruida por innumerables carros, y cientos de personas, sin conocerse, se saludan, se abrazan, etc. Realmente se observa un importante fenómeno socio-religioso.

47 Plegable de propaganda política de Claudia Rodríguez de Castellanos, candidata al Senado, y Colin Crawford, candidato a la Cámara.

parroquia se entrega a través de las Pastorales-Consejos, sea en la catequesis o en visitas domiciliarias, en las congregaciones pentecostales se hace a través de las organizaciones de mujeres, la Escuela Dominical, etc.

Finalmente, todas las religiones se caracterizan por tener actividades sociales para solucionar las necesidades de su membresía. En el catolicismo son comunes los centros educativos, los hospitales o los proyectos económicos, entre otros. En el pentecostalismo existe igualmente esta tradición, representada en colegios y escuelas, hogares infantiles, obras en el campo de la salud o formación para algún conocimiento específico (sistemas, panadería, costura, etc).

Continuidad Social

También se habla de continuidad social entre pentecostalismo y sistema tradicional. Un exponente de esta teoría es Lalive D. Epinay, para quien las comunidades pentecostales representan una continuidad con la hacienda, viendo en estos actores religiosos y sus expresiones socio-religiosas (congregaciones) una reencarnación del sistema tradicional, que "por una parte está caracterizado por las relaciones personales estrechas, y por otra, por una concentración de poder en manos de los terratenientes... El individuo sólo tenía una relación indirecta con el exterior. En el Movimiento Pentecostal, el pastor asume el mismo rol que el patrón, como mediador. Los líderes, tanto en la hacienda como en el movimiento pentecostal, tienen además una función protectora y autoritaria; ambos esperan obediencia de los seguidores. En breves palabras, la estructura paternalista y autoritaria del sistema de la hacienda, se continúa en el movimiento pentecostal"⁴⁸.

Actualmente, existen autores críticos de los presupuestos de Lalive D. Epinay, y se complementan sus observaciones con la teoría de la anomia social:

"Los migrantes llegan a su nuevo ambiente urbano en un estado de anomia, en el que la seguri-

dad de la estructura social tradicional y el modo tradicional en el cual su status había sido definido, se han perdido. Estos cambios hacen necesario reformar las relaciones grupales primarias, de modo que los migrantes puedan recuperar su identidad perdida. En este sentido, la congregación pentecostal ofrece, con su fuerte acento en la cooperación, la responsabilidad personal y la ayuda recíproca, una respuesta adecuada a la necesidad de crear una "nueva comunidad personal".

Este grupo provee de una nueva identidad social y brinda un sentimiento de protección" (Willems 1967: 83-123).

Willems plantea que los migrantes, en una sociedad con fuerte conciencia de clase, se ven en la necesidad de superar sentimientos de inferioridad. La fuerza sobrenatural del Espíritu Santo ofrece una compensación a esto. La fuerza de atracción del emotivo pentecostalismo, y el ascetismo correspondiente a éste, se apoyan en el hecho de que el primero niega la *importancia de este mundo*, donde los creyentes son marginados. En lugar de éste, ellos crean una sociedad alternativa *dentro del Reino de Dios*, en el que cuentan como parte. Si el creyente, antes de su conversión, era un *don nadie*, ahora él o ella son personas que reciben fuerzas sobrenaturales especiales, y que pertenecen a una multitud elegida (Willems 1967: 139-144)⁴⁹.



CONCLUSIONES FINALES

Un elemento interesante que sobresale en estas páginas, es que presenta *otra entrada* analítica al mundo religioso: el mundo de lo sagrado en la sociedad moderna: sus orígenes, sus transformaciones, sus nuevos rostros.

También, el hacer consciente el hecho de que la modernidad ejerció *presiones* sobre los individuos no solamente en el campo político (como podría

analizarse desde la teorización de los movimientos sociales, siguiendo a Touraine), sino también en el campo religioso. La modernidad, en palabras de Berger, "pluraliza instituciones, roles, estilos de vida, cosmovisiones y estructuras de plausibilidad... y el hombre moderno se encuentra así mismo confrontado no sólo con las múltiples opciones de cursos de acción, sino también con las múltiples opciones de pensar sobre el mundo" (Berlaim:103-104).

Desde esta entrada, se plantean interrogantes sobre el proyecto racional, yo diría excesivamente racional, de la Teología de la Liberación en América Latina y, en especial, en Colombia: sus alcances, su evolución y su desarrollo actual.

Igualmente, surgen cuestionamientos por la excesiva emotividad y subjetividad de las expresiones carismáticas y pentecostales de América Latina y Colombia: ¿a qué estado pueden llevar estas manifestaciones mesiánicas, milenaristas, no controladas ni por los individuos ni por la institución?

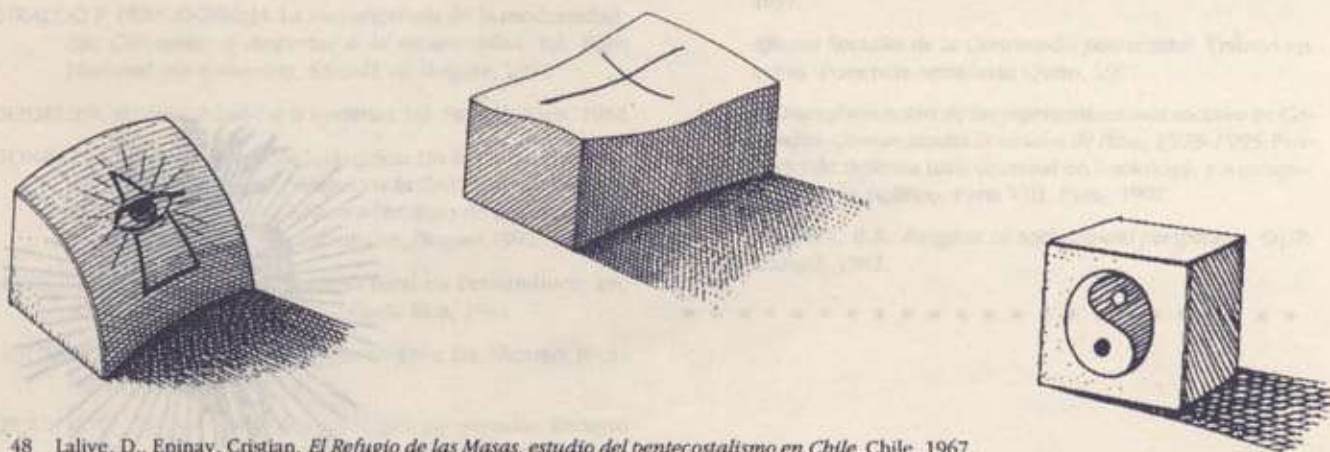
Pareciera ser que en América Latina lo sagrado institucional (católico-protestante-pentecostal) se bifurcó en la misma década (de los sesentas) en dos propuestas mesiánicas, milenaristas, proféticas: Las Comunidades Eclesiales de Base y las Iglesias pentecostales.

Otro campo interesante resalta de las comparaciones y continuidades: las dos experiencias responden a una situación de crisis y a un deseo de

cambio. La TL y las CEBs, en los setentas, definieron un proyecto de cambio estructural; las Iglesias pentecostales, un cambio micro social e individual.

Las dos se encuentran, por lo general, en pequeños grupos, de 30 a 50 personas. En ellas se refuerza lo afectivo, la amistad, se valora la experiencia comunitaria. En las dos experiencias tienen asiento lo mesiánico y lo milenarista, así como la valoración de actores religiosos acompañantes (como sacerdotes, religiosas, laicos y laicas; o, en las congregaciones, el Pastor y los conversos). En las dos expresiones se reivindica la laicidad del movimiento: la mayoría de las CEBs en América Latina se conforman de laicos y laicas, y también las congregaciones pentecostales son de carácter laical.

Juan Luis Segundo, teólogo de la liberación, uruguayo, fallecido este año, comentaba en un Simposio de Teología de la Liberación celebrado en Escorial, España, en 1992, haciendo alusión a las experiencias doctrinales en las CEBs: "Si en las Comunidades hay mucho Padre, se refuerza el paternalismo. Si se enfatiza a Cristo, se favorecen los mesianismos, los liderazgos políticos. Y si hay mucho Espíritu Santo, hay mucho carismatismo". Nos preguntamos si las condiciones sociales (culturales, políticas, económicas, religiosas) en Latinoamérica producen experiencias religiosas (actores religiosos) que fragmentan la experiencia trinitaria de Dios, o



48 Lalive, D., Epinay, Cristian, *El Refugio de las Masas, estudio del pentecostalismo en Chile*, Chile, 1967.

49 Hoekstra, Angela, *Pentecostalismo rural en Pernambuco*, op cit, págs. 49-50 y ss. Estudios citados por esta autora.

si la priorización de Jesús o el Padre o el Espíritu Santo responde también a la experiencia de la religión en la modernidad.

En relación con el catolicismo en cuanto a institución, se percibe una fuerte desregulación del sistema de creencias emanadas de este centro. Y, por lo tanto, una pérdida del monopolio de lo sagrado en la sociedad colombiana.

Quedan muchas preguntas para los actores religiosos católicos. Una de ellas: ¿tiene esta institución la capacidad, liderazgo y reconocimiento social para repensar su propia institucionalidad, en este contexto de fragmentación cultural y religiosa que se vive a la entrada histórica del próximo milenio?



BIBLIOGRAFÍA

- BARRABAS, Alicia. *Utopías Indias: Movimientos Socio-religiosos en México*, Ed. Grijalbo, México, 1987.
- BARBERO, Martín. Modernidad y Posmodernidad en la Periferia. En, *Revista Política*, No.11, Universidad Nacional de Colombia, Santa Fe de Bogotá, 1992.
- BERGER, Peter. *Para una teoría sociológica de la Religión*. Ed. Kairós, Barcelona, 1972. *Rumor de ángeles*. Ed. Herder, Barcelona, 1975.
- BERIAIN, Josexto. *Representaciones colectivas y modernidad*. Ed. Anthropos, Barcelona, 1990.
- BERMAN, Marshall. *Todo lo sólido se desvanece en el aire: La experiencia de la modernidad*. Ed. Siglo XXI, Bogotá, 1991.
- BOUDEWIJNSE, Bárbara. "El desarrollo del Movimiento Carismático dentro de la Iglesia Católica en Curazao". En, *Algo más que Opio: Una lectura antropológica del pentecostalismo latinoamericano y caribeño*. Ed. DEI, Costa Rica, 1991.
- BUCANA de, Juana. *La Iglesia evangélica en Colombia: Una historia*. Ed. Buena Semilla, Santa Fe de Bogotá, 1995.
- COHN, Norman. *En pos del milenio*. Ed. Alianza Universidad, Madrid, 1989.
- CORREDOR, Consuelo. *Modernismo sin modernidad: Modelos de desarrollo en Colombia*, Ed. CINEP, Bogotá, 1990.
- DURKHEIM, Emile. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Ed. Schapire, S.R.L, Buenos Aires, 1968.
- ESTUPIÑAN, Luis A, RODRIGUEZ, Octavio. *Devoción popular al Divino Niño. Análisis sociológico*. en PRACTICAS, Dimensión Educativa, Santafé de Bogotá, 1996.
- GIRALDO F, FERNANDEZ, H. La metamorfosis de la modernidad, En, *Colombia, el despertar a la modernidad*. Ed. Foro Nacional por Colombia, Santafé de Bogotá, 1991.
- GODELIER, Maurice. *L'Idéal et le matériel*. Ed. Fayard, Paris, 1984.
- GONZALEZ, Fernán. La Iglesia Jerárquica: Un actor ausente. En, *Al filo del caos: Crisis política en la Colombia de los años 80*. Ed. Tercer Mundo Editores-Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales, Bogotá, 1991.
- HOEKSTRA, Angela. Pentecostalismo rural en Pernambuco. en, *Algo más que opio*, Ed. DEI, Costa Rica, 1991.
- HOUTART, Francois. *Sociología de la religión*, Ed. Nicara, Nicaragua, 1992.
- IZQUIERDO, Gabriel. *Religión y participación popular. Ensayos sobre el sacrificio y la conciencia social*. Ed. CINEP, Bogotá, 1986.
- MARDONES, José María. *Para comprender las nuevas formas de religión*. Ed. Verbo Divino, Navarra, España, 1994.
- MORENO, Pablo. *Historia del Protestantismo en Colombia*. Seminario Sede Iglesia Menonita, Bogotá, mayo 24, 1994.
- ORDÓÑEZ, Francisco. *Historia del Cristianismo Evangélico en Colombia*. Ed. Unión, Medellín, 1946.
- PARKER, Cristian. *La otra lógica en América Latina: Religión Popular y Modernización capitalista*. Ed. Fondo de Cultura Económica, Chile, 1993.
- PEREIRA S. Ana Mercedes, Equipo. *Expresiones religiosas no católicas en Santa Fe de Bogotá: diagnóstico preliminar*, CINEP, 1994, trabajo fotocopiado. *Hipótesis sociológicas para la comprensión de la diversidad religiosa en Colombia*. En *Teología o Cultura Adveniente: Desafíos para la Pastoral hoy*. Ed. ITEM, Santafé de Bogotá, abril, 1995.
- El pentecostalismo urbano: Nuevas formas de organización en los sectores populares. Orígenes, evolución y desarrollo en la sociedad colombiana, 1960-1995*. Ponencia presentada Simposio CEHILA, San Pablo, Brasil, julio, 1995.
- Comunidades Cristianas Campesinas, 15 años de vida y esperanza*. Sistematización Encuentro Nacional. Cachipal, (C), noviembre, 1995. Doc. fotocopiado.
- Sociología de la Cultura en América Latina, perspectiva colombiana*. Ed. UNISUR, Santa Fe de Bogotá, diciembre, 1995.
- Secularización y/o transformación del sistema religioso católico?* Ponencia presentada en el VI Congreso Latinoamericano de Etnicidad y Religión, Santa Fe de Bogotá, junio, 1996.
- La pluralidad religiosa en Colombia, 1825, 1995*. Aparte a publicarse en la Nueva Historia de Colombia, Ed. Planeta, 1997.
- Efectos Sociales de la Conversión pentecostal*. Trabajo en curso. Ponencia seminario Quito, 1997.
- La transformación de las representaciones sociales en Colombia: Comunidades Eclesiales de Base, 1975-1995*. Proyecto de defensa tesis doctoral en Sociología y Antropología de lo político, Paris VIII, Paris, 1997.
- WILSON, B.R. *Religion in sociological perspective*, OUP, Oxford, 1982.