



Pluralización religiosa y cambio social en Colombia*

WILLIAM MAURICIO BELTRÁN CELY**

RESUMEN

La sociedad colombiana atraviesa un proceso de secularización, es decir, de diferenciación y autonomía de sus esferas sociales. A partir de una amplia investigación empírica, el artículo estudia tal proceso, que ha estado acompañado por transformaciones culturales. Entre ellas, se destaca la recomposición de las filiaciones religiosas. La secularización y la pluralización han tenido efectos paradójicos, pues no han significado el declive de la religión en general; por el contrario, han incentivado dinámicas que reavivan las prácticas religiosas, como la competencia entre la Iglesia Católica y los nuevos movimientos religiosos por la lealtad y compromiso de los fieles.

Palabras clave: *Colombia, religión, secularización, nuevos movimientos religiosos, pluralidad religiosa.*

* Artículo de investigación vinculado a la tesis doctoral “Pluralisation religieuse et changement social en Colombie”, Université Sorbonne Nouvelle, Paris 3, sustentada en enero de 2012. Recibo: 17-10-12. Evaluación: 28-11-12. Aprobación: 31-01-13

** Doctor en *Etude des sociétés latino-américaines*, Université de la Sorbonne Nouvelle, Paris 3; Magister en Sociología y Sociólogo, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. Se desempeña como director del Departamento de Sociología e investigador del Centro de Estudios Sociales, CES, de la misma universidad. Correo electrónico: wmbeltranc@unal.edu.co

PLURALIZATION OF RELIGION AND SOCIAL CHANGE IN COLOMBIA

Abstract

Colombian society currently undergoes a process of secularization, that is to say, a process in which the social spheres are different and autonomous. Based on an extensive empirical research, this paper presents such a process, which has gone hand-in-hand with cultural transformations. Among these last ones, we can highlight the reconstruction of religious affiliations. Secularization and pluralization have had paradoxical effects due to the fact that they have not provoked the decline of religion; on the contrary, they have rekindled religious practices, like competition between Catholic Church and the new religious movements regarding the faithful loyalty and commitment of the faithful.

Key words: Colombia, religion, secularization, new religious movements, pluralization of religion.

PLURALIZAÇÃO RELIGIOSA E MUDANÇA SOCIAL NA COLÔMBIA

Resumo

A sociedade colombiana atravessa um processo de secularização, isto é, de diferenciação e autonomia de suas esferas sociais. A partir de uma ampla investigação empírica, o artigo estuda tal processo, que tem sido acompanhado por transformações culturais. Entre elas, se destaca a recomposição das filiações religiosas. A secularização e a pluralização têm tido efeitos paradoxos, pois não têm significado o declínio da religião em geral; pelo contrário, têm incentivado dinâmicas que reavivam as práticas religiosas, como a competência entre a Igreja Católica e os novos movimentos religiosos pela lealdade e compromisso dos fiéis.

Palavras-chave: Colômbia, religião, secularização, novos movimentos religiosos, pluralidade religiosa.

Desde el periodo de la Colonia hasta la guerra civil de mediados del siglo XX, mejor conocida como la Violencia, la Iglesia Católica se mantuvo como la institución más poderosa de Colombia. Su influencia se hacía sentir en todos los campos sociales, incluidos los campos político, cultural y educativo. Esta influencia no se limitaba a la esfera pública, sino se extendía al espacio propio de la vida privada: orientando y regulando la vida de la mayoría de los colombianos. Esta situación social quedó reflejada en la Constitución de 1886 que en su artículo 38 precisaba: “La religión católica, apostólica, romana, es la de la nación; los poderes públicos la protegerán y harán que sea respetada como esencial elemento del orden social.”

A lo largo del siglo XIX y durante la primera mitad del siglo XX, los liberales radicales aliados con diversos sectores sociales trataron de debilitar el monopolio cultural católico. Se destacan como espacios de difusión de ideas disidentes al catolicismo las logias francmasonas, las nacientes y escasas comunidades protestantes, las universidades públicas y las universidades liberales.

La Iglesia Católica respondió a la amenaza que para ella representaban las iniciativas heterodoxas valiéndose de sus privilegios e influencia, y logró obstaculizar e incluso frenar el avance de estos sectores. Su éxito se expresa en el hecho de que todavía a mediados del siglo XX seguía siendo la institución más poderosa del país, como se observa, por ejemplo, en su capacidad de control social y movilización política.

El periodo de la Violencia (1948-1958) inauguró una nueva época. Entre sus características está la erosión progresiva del poder de la Iglesia Católica en todos los campos sociales, particularmente en el campo cultural y político. Este cambio social fue posible gracias a una secularización creciente y a una modernización excluyente. La secularización es un proceso de larga duración, que tiene como dimensión fundamental la diferenciación de las esferas sociales (Iglesia, Estado, economía, educación).¹

¹ Según Tschannen, la secularización consta de tres componentes fundamentales: (1) la diferenciación, (2) la racionalización y (3) la mundanización. *La diferenciación* es el proceso mediante el cual cada una de las esferas institucionales –Iglesia, Estado, educación, economía– se separa y autonomiza, adoptando una función particular en el seno de una sociedad. La dife-

En Colombia, la secularización estuvo impulsada por una serie de políticas gubernamentales cuyo objetivo era insertar al país en las órbitas de los mercados internacionales. Medidas como la inversión en infraestructura, la apertura de los mercados, los incentivos a la industrialización, el desarrollo de las vías y medios de comunicación, contribuyeron a la racionalización y burocratización de la sociedad, en particular, del sistema económico, que en el contexto urbano empezó a organizarse con base en las lógicas del capitalismo moderno.²

La explosión demográfica y la urbanización acelerada del país permitieron el debilitamiento de los mecanismos de control social que mantenía la Iglesia Católica sobre la población. Por ejemplo, las migraciones masivas de campesinos a las ciudades debilitaron los sistemas comunitarios tradicionales, como la vecindad y el compadrazgo, y agravaron la crisis de las vocaciones sacerdotales y religiosas. A finales de los años 1950, ya los sacerdotes empezaban a escasear en las ciudades, sobre todo, en las que albergaban más de 50.000 habitantes.³ Desde entonces, la Iglesia Católica no ha contado con personal suficiente para atender eficazmente las necesidades religiosas de las nuevas masas urbanas.

El proceso de modernización estuvo acompañado por la influencia creciente de los medios masivos de comunicación, en especial, la radio y la televisión, que se convirtieron en espacios para la circulación de ideas que no necesariamente se alineaban —ni se alinean— con la moral y la doctrina católica, y que la Iglesia Católica tampoco está en capacidad de controlar.

renciación constituye el prerrequisito fundamental de todo el proceso de secularización. *La racionalización* está relacionada con los procesos de desencantamiento y burocratización del mundo. Según Weber, en la medida en que las sociedades modernas se organizan alrededor de la razón instrumental, se alejan de la magia. La racionalización implica la generalización de valores como la eficacia, la eficiencia y la productividad. *La mundanización* es “el proceso mediante el cual una sociedad, un grupo, o una organización social, retiran su atención del mundo sobrenatural para interesarse en los asuntos de este mundo” (Tschannen, *Les théories de la sécularisation*, 62, 67, 69, 129, 281).

² Palacios, y Safford, *Colombia país fragmentado, sociedad dividida*, 553-575.

³ En 1960 había, en promedio, un sacerdote por cada 3.561 habitantes; en 1976, uno por cada 4.865; y en 1985, uno por cada 5.331 (Arias, “Catholicisme intégral et laïcité en Colombie 1850-2000.”, 252).

En un contexto de urbanización y modernización aceleradas, buena parte de la población colombiana quedó expuesta a una situación de desadaptación y desarraigo (de anomias, según el lenguaje sociológico), que empujó a diversos sectores sociales, particularmente a los más excluidos, a buscar espacios sociales que les permitieran reconstruir su sentido existencial, sus estructuras identitarias y sus redes de solidaridad.

Tales necesidades empezaron a ser satisfechas por los llamados nuevos movimientos religiosos, NMR⁴: nuevos en nuestro contexto social, como los adventistas, los mormones, los Testigos de Jehová y numerosas denominaciones protestantes y evangélicas. Entre estos sobresale el movimiento evangélico pentecostal, que desde finales del siglo XX ha demostrado ser el único rival en capacidad de disputarle a la Iglesia Católica el liderazgo en el campo religioso colombiano.⁵

Mientras que el pentecostalismo goza de gran flexibilidad y capacidad de adaptación, las cuales le representan ventajas estratégicas en una sociedad en rápida transformación, la Iglesia Católica, por su estructura jerárquica y centralizada, ha enfrentado múltiples dificultades para adaptarse a las nuevas condiciones sociales.

Concluido el Frente Nacional (1974), la Conferencia Episcopal priorizaba entre sus retos frenar el avance de la secularización y de los nuevos movimientos religiosos en la sociedad colombiana.⁶ Desde entonces, el proceso de cambio religioso preocupa tanto a las jerarquías católicas como a teólogos y laicos que se preguntan por la causas de esta pérdida masiva de fieles. Igualmente, constituye una agenda de investigación para académicos de otras disciplinas, quienes tratan de comprender las causas y repercusiones asociadas al fenómeno.

En suma, la modernización, la secularización y la urbanización de la sociedad colombiana trajeron consigo un proceso de apertura al mundo que

⁴ Sobre la definición de nuevos movimientos religiosos, ver a Barker, *New Religious Movements: A Practical Introduction*; y a Beckford, *New Religious Movements and Rapid Social Change*.

⁵ Sobre el concepto de campo religioso, ver a Bourdieu, "Genèse et structure du champ religieux". Sobre el crecimiento del movimiento evangélico pentecostal en Colombia, ver a Beltrán, *De microempresas religiosas a multinacionales de la fe: la diversificación del cristianismo en Bogotá*; y a Tejeiro (ed.), *El pentecostalismo en Colombia. Prácticas religiosas, liderazgo y participación política*.

⁶ Arias, "Catholicisme intégral et laïcité en Colombie 1850-2000", 344-345.

permitió a la población entrar en contacto con ideas y actores que la Iglesia Católica no está en capacidad de regular ni controlar, y que llegan incluso a cuestionar su legitimidad y liderazgo religioso. Ello se ha traducido en un progresivo debilitamiento de la influencia de la Iglesia Católica sobre la sociedad, y en el deterioro de sus mecanismos de reproducción transgeneracional.

Así, en Colombia –como en toda la región latinoamericana–, el porcentaje de fieles que abandonan la Iglesia Católica se ha elevado al mismo tiempo que crecen los indicadores de modernización.⁷ Actualmente, en asuntos religiosos, los fieles tienden a orientarse cada vez más en función de sus gustos y preferencias, y dependen cada vez menos de la tradición familiar. En otras palabras, la religión es cada vez menos “algo que se hereda”, y cada vez más “algo que se elige”. Esto ha permitido que la modernización, la secularización y la urbanización de la sociedad colombiana estén acompañadas por la expansión y el crecimiento de nuevas ofertas religiosas.

Este cambio social fue consagrado en la Constitución de 1991, que –a diferencia de la de 1886– no privilegia ninguna Iglesia ni confesión religiosa, que en sus artículos 18 y 19 garantiza la libertad de conciencia y de cultos y añade: “Nadie será molestado por razón de sus convicciones o creencias ni compelido a revelarlas ni obligado a actuar contra su conciencia.” “Toda persona tiene derecho a profesar libremente su religión y a difundirla en forma individual o colectiva.”

CIFRAS DE LA PLURALIZACIÓN RELIGIOSA

A lo largo de la mayor parte del siglo XX, Colombia no contó con estadísticas oficiales sobre la filiación religiosa de sus ciudadanos. Este vacío ha sido suplido con las cifras que ofrecen las propias organizaciones religiosas, que revisten problemas de exactitud. Por un lado, la mayoría de los nuevos movimientos religiosos no tiene registros estadísticos confiables sobre sus feligresías, y los que tienen suelen alterarlos –inflarlos o reducirlos–, de acuerdo con sus intereses y conveniencias. Como si esto fuera poco, las dinámicas del cambio religioso hacen que estas cifras se desactualicen rápidamente.

⁷ Parker, *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*, 102.

Según los censos de población, en 1918, 0,07% de los colombianos no se consideraba católico.⁸ En 1938, no se incluyeron datos sobre la filiación religiosa de los ciudadanos. No obstante, en 1937 la Confederación Evangélica de Colombia, Cedec, estimaba que la comunidad protestante ascendía a poco más de 15.000 personas, que correspondían a 0,18% de la población nacional, sin incluir a los protestantes de San Andrés y Providencia.⁹

Según Damboriena, entre 1949 y 1957, el número de grupos protestantes se redujo, y pasó de 640 a 555, debido a que algunas congregaciones fueron clausuradas o destruidas durante la Violencia. Paradójicamente, el número de fieles protestantes aumentó, de 25.655 a 45.405.¹⁰ Según la Cedec, para 1960, la comunidad protestante se aproximaba a 33.000 personas.¹¹

Una posible explicación a la diferencia entre las cifras de Damboriena y las de la Cedec puede ser la membresía de la Iglesia Adventista del Séptimo Día, que no es reconocida como protestante por la Cedec. Según Damboriena, en 1957, la Iglesia Adventista tenía 15.875 fieles y 6.396 comunicantes (predicadores que anuncian el mensaje de puerta en puerta), y era hasta ese momento el nuevo movimiento religioso de más rápido crecimiento en Colombia.¹²

En 1946, se instalaron en Colombia los Testigos de Jehová, organización que no hace parte del protestantismo, por lo que tampoco aparece en los registros de la Cedec. Según Damboriena, en 1959, contaban con 2.217 comunicantes¹³, en 1970 habían aumentado a 7.083, y desde entonces no han cesado de crecer.¹⁴ La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, cuyos

⁸ Dirección General de Estadística, Censo de la Población 1918 (Bogotá: Imprenta Nacional, 1924), citado por R. de Roux, *Una Iglesia en estado de alerta: funciones sociales y funcionamiento del catolicismo colombiano: 1930-1980*.

⁹ Haddox, *Sociedad y religión en Colombia*, 45-46.

¹⁰ Damboriena, *El protestantismo en América Latina*, 16.

¹¹ Vélez, “Treinta años de la Confederación Evangélica de Colombia”, conferencia presentada a la Asamblea General de la Conferencia Evangélica de Colombia, mayo de 1980, citado por Moreno, “Del cementerio al palacio, creación de un imaginario religioso 1908-1991”, 152.

¹² Damboriena, *El protestantismo en América Latina*, 129.

¹³ *Ibid.*, 76.

¹⁴ Según las propias cifras de los Testigos de Jehová, para 1980, esta organización contaba con 16.044 comunicantes; para 1990, con 46.793; para 2000, con 107.613; y para 2009,

fieles son conocidos como mormones, se instaló en Colombia en 1965¹⁵, pero su crecimiento ha sido menor que el de los adventistas y los Testigos de Jehová.

Con relación a otras minorías religiosas, hubo presencia de familias judías en territorio colombiano desde la Conquista y a lo largo de la Colonia¹⁶, y está documentada una ola migratoria judía en la segunda mitad del siglo XIX, procedente de las Antillas. Estas familias tuvieron una importante influencia social, en especial, por su papel en la consolidación de industrias locales. Sin embargo, dadas las condiciones sociopolíticas que les sometían a una fuerte discriminación, los judíos que llegaron durante el periodo en mención no constituyeron una comunidad religiosa, y fueron asimilados culturalmente; buena parte de ellos se convirtió al catolicismo y algunos pocos al protestantismo. Solo en casos excepcionales y de forma clandestina, los judíos se atrevieron a practicar su religión.

Finalmente, los inmigrantes judíos de la primera mitad del siglo XX –en su mayoría procedentes de Europa del Este– constituyeron una comunidad estable de culto, y fundaron sinagogas en ciudades como Bogotá, Barranquilla y Medellín.¹⁷ Si bien a mediados del siglo XX, sumaban 20.000 mil personas, la mayoría abandonó el país en la segunda mitad del siglo, entre otras razones, por el deterioro de las condiciones de seguridad. Según los entrevistados, hoy en Colombia la comunidad judía difícilmente supera las tres mil personas.

Los árabes que llegaron a Colombia a finales del siglo XIX, en su mayoría, eran cristianos maronitas. Solo pocos eran musulmanes. Se instalaron en la costa atlántica, principalmente en Barranquilla, desde donde se pasaron a varias regiones del país. La mayoría se integró a la sociedad local, y al parecer, no presentó resistencia al proceso de asimilación cultural. Tal y como ocurrió con la comunidad judía, al no contar con condiciones favorables para la práctica de su

con 141.179. Ver a Anzola, “Hogar Betel, Facatativá, Colombia”, 71; y *Jehovah's Witnesses*, http://www.watchtower.org/e/statistics/worldwide_report.htm, http://www.watchtower.org/el/statistics/worldwide_report.htm (consultado el 8 de agosto de 2010).

¹⁵ Arboleda, “Historia del pluralismo religioso en Colombia”.

¹⁶ Escobar Quevedo, *Inquisición y judaizantes en América española (siglos XVI-XVII)*.

¹⁷ Sourdis Nájera y Velasco Rojas (eds.), *Los judíos en Colombia. Una aproximación histórica*.

religión, los musulmanes que se instalaron en Colombia durante este periodo y que no se convirtieron al cristianismo, practicaron el Islam de forma clandestina.

En la década de 1960, una nueva ola de migrantes musulmanes –mayoritariamente libaneses– se instaló en la costa atlántica, principalmente en la ciudad de Maicao, e inauguró la comunidad musulmana más numerosa del país. Entre tanto, en el puerto de Buenaventura, sobre el Pacífico, un grupo de afrocolombianos se convirtió a la “Nación del Islam”, variante musulmana fundada en 1930 por Wallace Fard Muhammad en los Estados Unidos.¹⁸

Sin contar las prácticas indígenas, para los años 1960, la pluralidad religiosa no católica en Colombia estaba alimentada mayoritariamente por las diversas comunidades protestantes, adventistas y Testigos de Jehová, y las aún más pequeñas comunidades mormonas, musulmanas y judías. Estos movimientos, en su conjunto, no representaban ni siquiera 1% de la población.¹⁹ El crecimiento de los nuevos movimientos religiosos, particularmente de las diversas ramas del protestantismo, solo se hizo notorio en las últimas décadas del siglo XX, tal y como se puede observar en la siguiente tabla.

EVOLUCIÓN DEL CRECIMIENTO DE LA POBLACIÓN PROTESTANTE EN
COLOMBIA DURANTE LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XX, SEGÚN PROLADES

AÑO	POBLACIÓN TOTAL ESTIMADA	POBLACIÓN ESTIMADA DE PROTESTANTES	PORCENTAJE ESTIMADO DE PROTESTANTES
1951	11'548.172	35.000	0,3
1964	17'484.508	150.000	0,9
1973	22'915.229	300.000	1,3
1985	30'062.200	850.000	2,8
1990	32'978.170	1'056.250	3,2
1995	36'181.860	1'575.000	4,4
2000	39'397.200	2'106.853	5,3

Fuente: Programa Latinoamericano de Estudios Sociorreligiosos, Prolades.²⁰

¹⁸ Castellanos, *Islam en Colombia*, 5 -10.

¹⁹ De Roux, “Les étapes de la laïcisation en Colombie”, 102.

²⁰ Holland (comp.), “Overview of Protestant Church Growth in Colombia”, *Prolades*, <http://www.prolades.com/cra/regions/sam/col/colombia.pdf> (consultado el 23 de enero de 2010).

Con el objetivo de indagar con rigor académico sobre las tendencias actuales de la pluralización religiosa en Colombia, se realizó una encuesta por vía telefónica, entre los meses de mayo y agosto de 2010, en las cuatro principales ciudades del país (Bogotá, Medellín, Cali y Barranquilla), en algunas ciudades intermedias (Maicao, Bucaramanga, y Barrancabermeja) y en varios municipios de la región del Urabá.²¹

Esta muestra de ciudades y regiones se seleccionó considerando que ya existen estudios cualitativos que documentan el proceso de pluralización religiosa en estas ciudades y en las regiones de Urabá y el Magdalena Medio.

Por consiguiente, la investigación busca complementar la información cualitativa ya existente con información cuantitativa.

Además, en el caso de Urabá y Barrancabermeja, se intenta establecer alguna posible relación entre la pluralización religiosa y el conflicto armado interno. Se incluyó en la muestra la ciudad de Maicao teniendo en cuenta la importancia que en ella alcanza el factor étnico, principalmente wayuu, y las dinámicas migratorias.

En términos generales, la encuesta describe la pluralización religiosa de la Colombia urbana, especialmente las tendencias que se observan en las grandes ciudades. En términos específicos, las conclusiones solo se pueden generalizar para cada una de las ciudades y regiones donde fue aplicada.²²

²¹ Ficha técnica de la encuesta. *Tipo de muestreo*: aleatorio. *Tamaño de la muestra*: se seleccionaron 16.000 líneas telefónicas que permitieron encuestar a 3.853 personas. *Universo*: hombres y mujeres mayores de 18 años residentes en Bogotá, Medellín, Cali, Barranquilla, Maicao, Bucaramanga, Barrancabermeja, Dabeiba, Chigorodó, Apartadó, Turbo, Mutatá, Necoclí, San Pedro de Urabá, Carepa, San Juan de Urabá. *Fecha en la que se recogió la información*: entre el 10 de mayo y el 28 de agosto de 2010. *Margen de error calculado*: 2,89% para fenómenos de ocurrencia superior al 50%. *Nivel de confianza*: 95%. *Técnica de recolección*: telefónica. *Financiación*: Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, y Escuela de Política y Relaciones Internacionales, Universidad Sergio Arboleda.

²² Una descripción cuantitativa de los resultados de esta encuesta fue publicada en Beltrán, “Descripción cuantitativa de la pluralización religiosa en Colombia”.

Se realizaron, además, 46 entrevistas a profundidad a miembros y líderes de diversas organizaciones religiosas. Éstas indagaban por aspectos como los siguientes: (1) los factores asociados al éxodo de católicos hacia los nuevos movimientos religiosos; (2) las estrategias de proselitismo de los nuevos movimientos religiosos; (3) la reacción de la Iglesia Católica frente al avance de los nuevos movimientos religiosos.

Según las cifras arrojadas por la encuesta, la gran mayoría de los colombianos (70,9%) se sigue identificando como católico. Así, aunque la Iglesia Católica viene experimentando una deserción constante de fieles, mantiene el liderazgo en el campo religioso colombiano.

La recomposición religiosa se caracteriza también por el incremento de los católicos “pasivos” o “nominales”: católicos que expresan un débil sentimiento de pertenencia a su Iglesia y que participan escasamente en rituales religiosos institucionales. Por ejemplo, 39% de los católicos consultados se considera “católico no practicante”; 9% afirma que la religión “no es importante” o que “es poco importante en su vida”; 3% dice no asistir nunca a misa; 7% solo asiste a misa en ceremonias especiales o para formalizar determinados ritos de pasaje; y 16% va a misa “de vez en cuando”, es decir, unas pocas veces en el año.

Además, los católicos nominales cuestionan con mayor frecuencia las orientaciones morales de su Iglesia. Por ejemplo, 29% de los católicos consultados está de acuerdo con la legalización del matrimonio entre homosexuales, y 6% con la legalización del aborto en todos los casos.

Según Compagnon, entre los retos que enfrenta la Iglesia Católica en la actualidad se destacan: (1) el declive de la devoción religiosa de los fieles, quienes se transforman masivamente en católicos pasivos o nominales; (2) la crisis de las vocaciones sacerdotales; (3) la migración de católicos hacia el pentecostalismo.²³ Esta situación plantea múltiples interrogantes para jerarcas y teólogos católicos: ¿Es posible frenar la deserción de fieles? ¿Por qué ciertos valores católicos, especialmente sobre la sexualidad y la familia, son cuestionados incluso por un sector del catolicismo?

²³ Compagnon, “La crise du catholicisme latino-américain”, 9-10.

Al retornar a los datos, el protestantismo se sitúa en segundo lugar en número de seguidores. En Colombia, incluye las diferentes corrientes evangélicas y pentecostales –fuertemente influenciadas por el protestantismo norteamericano–, así como –un minoritario protestantismo histórico, integrado por pequeñas comunidades luteranas, presbiterianas, menonitas y bautistas, entre otras. Esta pluralidad está agrupada en la tabla siguiente, bajo el término de “diversidad protestante”. Los protestantes alcanzan 16,7% de la población colombiana, y en su seno predomina el movimiento pentecostal: un protestantismo híbrido, emotivo, mágico, y militante.²⁴

En tercer lugar en número de seguidores se encuentran los ateos (2,2%) y los agnósticos (2,5%) que en conjunto representan 4,7% de la población. En Colombia, el porcentaje de ateos es bajo, si se lo compara con Estados Unidos y Europa. Incluso está por debajo del porcentaje mundial, pues según el Índice Global de Religiosidad y Ateísmo (2012) “el 13% de la población mundial se considera atea”.²⁵ Esto significa que en Colombia la secularización no ha acarreado aún un incremento drástico de la increencia.

Después de los ateos se encuentra un sector de la población que define su actitud frente a la religión con frases como “creo en Dios pero no en la religión”, “creo en Dios a mi manera” o “soy católico a mi manera”, sector que representa el 3,5% de la población. Para la mayoría de estas personas, si bien el cristianismo católico constituye la matriz principal de donde derivan sus creencias y valores, por diversas razones han tomado distancia del catolicismo institucional, y se sienten ahora con mayor libertad para mezclar el catolicismo con otras creencias y tradiciones –incluyendo las religiones indígenas autóctonas y las tradiciones orientales–, “personalizando” así su forma de creer.²⁶

²⁴ Ver, entre otros, a Willaime, “Le pentecôtisme: contours et paradoxes d’un protestantisme émotionnel”.

²⁵ WIN-Gallup International Global Index of Religiosity and Atheism 2012. Disponible en: *Redc Research*, <http://redcresearch.ie/wp-content/uploads/2012/08/RED-C-press-release-Religion-and-Atheism-25-7-12.pdf> (consultado el 13 de diciembre de 2012).

²⁶ Hervieu-Léger, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, 42-55.

Este proceso de subjetivación del creer, que constituye una de las evidencias de la secularización, en tanto privatización de las creencias religiosas²⁷, ha sido definido por Davie como “creer sin pertenecer”.²⁸

En el siguiente lugar se ubican los Testigos de Jehová y los adventistas, movimientos de origen norteamericano que, por razones doctrinales y organizativas, no pueden considerarse protestantes, y no hacen parte del Consejo Evangélico de Colombia, Cedecol.

Solo en la ciudad de Maicao se registró la presencia de musulmanes. Sin embargo, está documentada la existencia de pequeñas comunidades musulmanas en otras ciudades del país, como Barranquilla y Bogotá. Actualmente (2012), se adelanta la construcción de la primera mezquita en la ciudad de Bogotá, para atender las necesidades religiosas de los cerca de 3.000 fieles que dicen constituir la comunidad musulmana de la ciudad.²⁹

Infelizmente, no hubo presencia de mormones y judíos en la muestra. Esto se debe a que cada una de estas minorías constituye menos de 1% de la población nacional, es decir, está por debajo del margen de error de la encuesta.

En síntesis, los datos confirman que aun cuando la mayoría de los colombianos sigue creyendo en el Dios de los cristianos, se identifica cada menos con la Iglesia Católica. Asimismo, esa mayoría contempla cada vez con mayor frecuencia la posibilidad de “cambiar de iglesia” o “cambiar de religión”.

²⁷ Luckmann, con base en sus investigaciones en Europa, considera que la modernización está acompañada por un proceso de “privatización” de la experiencia religiosa. Esto significa que la identidad religiosa personal se constituye en asunto privado, y el individuo se siente cada vez más libre de elegir sus creencias con base en sus preferencias (Luckmann, *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*, 71-102; Tschannen, *Les théories de la sécularisation*, 65, 263).

²⁸ Davie, *La religion des britannique. De 1945 à nos jours*.

²⁹ Valenzuela, “Un nuevo templo para Alá”, *Elespectador.com.*, 25 de agosto de 2012, <http://www.elespectador.com/impreso/bogota/articulo-370096-un-nuevo-templo-ala> (consultado el 25 de agosto de 2012).

¿CUÁL ES SU RELIGIÓN?	PORCENTAJE	AGRUPAMIENTO	PORCENTAJE TOTAL
Católico	70	Católico	70,9
Católico carismático	0,9		
Cristiano evangélico	14,4	Diversidad protestante	16,7
Pentecostal	1,6		
Evangélico carismático	0,3		
Protestante	0,4		
Agnóstico	2,5	Ateos y agnósticos	4,7
Ateo	2,2		
Yo creo en Dios pero no en la religión	3,5	Creo en Dios pero no en la religión	3,5
Testigos de Jehová	1,3	Testigos de Jehová	1,3
Adventistas	0,5	Adventistas	0,5
Musulmán	0,1	Otros	0,2
Budista	0,0		
Hare Krishna	0,0		
Rastafari	0,0		
Católico ortodoxo	0,0		
Estudios espirituales	0,0		
NS/NR	2,2	NS/NR	2,2
Total	100	Total	100

TENDENCIAS DE LA PLURALIZACIÓN RELIGIOSA

En Colombia, las dinámicas del cambio religioso mantienen correlación con variables socioeconómicas.

El porcentaje de creyentes practicantes y la participación en misas, cultos y celebraciones religiosas crece en los estratos socioeconómicos más bajos, en las zonas urbanas excluidas, entre las comunidades indígenas y, en general, donde el Estado es débil.

Los sectores sociales vulnerables, como están expuestos a mayores dosis de incertidumbre, son atraídos con fuerza por ofertas mágico-religiosas que

prometen milagros, sanaciones y prosperidad económica (ofertas como el pentecostalismo y el catolicismo popular).³⁰

Para esta población –que incluye desplazados, desempleados o empleados informales–, la conversión a uno de los nuevos movimientos religiosos, y especialmente al pentecostalismo, constituye una estrategia para hacer frente al desarraigo y la exclusión. Los nuevos movimientos religiosos son espacios privilegiados para la reconstrucción de las identidades, pues operan como “instituciones intermedias” o “comunidades de sentido”, si se acude a la definición de Berger y Luckmann.³¹

Es decir, constituyen comunidades por medio de las cuales sus miembros participan activamente en la producción y mantenimiento de un “acervo social de sentido” que les permite orientar sus vidas y participar de sistemas de valores y de clasificación que no perciben como impuestos o prescritos, sino como un repertorio de posibilidades en cuya definición han intervenido.

El ateísmo y el agnosticismo son más frecuentes entre la población urbana, especialmente en los sectores que gozan de mayor capital económico y cultural. En las grandes ciudades, la increencia se ve favorecida por la erosión de los mecanismos de control social de los que dispone la Iglesia Católica. Las mejores oportunidades educativas que ofrecen las ciudades, en especial, la educación pública y la educación laica, aumentan las oportunidades para que la población entre en contacto con sistemas culturales que no se alinean con la tradición católica.

Esto, sumado al anonimato urbano, explica en parte por qué los habitantes de las ciudades cuestionan con mayor frecuencia las referencias religiosas tradicionales. Por tanto, en las ciudades, los dogmas católicos pierden eficacia en su capacidad de definir la realidad social y orientar a la población.³²

En los estratos urbanos privilegiados –con mayor capital económico y cultural– disminuye la frecuencia en la que la población participa en los rituales

³⁰ Según Weber, la religión se caracteriza por la sumisión a la divinidad, mientras la magia se distingue por acudir a mecanismos de coerción de las fuerzas sobrenaturales para ponerlas al servicio de los intereses humanos (Weber, *Economía y sociedad*, 328).

³¹ Ver Berger y Luckmann, *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*.

³² Sobre la realidad como construcción social, ver a Berger y Luckmann, *La construcción social de la realidad*.

católicos, y aumenta la disidencia respecto de las orientaciones morales de la Iglesia Católica. En virtud de los beneficios que se desprenden de las seguridades materiales, este sector se siente menos atraído por ofertas mágico-religiosas, y entre ellos el pentecostalismo dispone de menor acogida. En la medida en que constituye el sector más racionalizado e individualizado de la sociedad³³, también es el más secularizado, es decir, el que ha logrado mayor autonomía frente a la tradición católica.

La migración de fieles de la Iglesia Católica hacia los nuevos movimientos religiosos, especialmente, hacia el pentecostalismo, ha sido posible gracias a un núcleo de valores compartidos por las diversas corrientes del cristianismo. Por ejemplo, tanto los fieles de los nuevos movimientos religiosos como los católicos practicantes condenan el aborto y se oponen al reconocimiento de los derechos de las parejas homosexuales.

En la medida en que el cambio religioso no ha modificado estos valores, es difícil afirmar que signifique un cambio cultural profundo o de ruptura con la tradición católica. Por el contrario, la recomposición religiosa y la expansión del Movimiento Pentecostal pueden interpretarse como la ratificación del carácter dominante de la tradición cristiana en la sociedad colombiana.

Sin embargo, un cambio cultural profundo parece estarse gestando como consecuencia del crecimiento del número de ateos y agnósticos, así como de quienes manifiestan “creer en Dios pero no en la religión”. De hecho, valores opuestos a la moral católica encuentran mayor acogida en este sector de la población, e incluso, aunque en menor medida, entre católicos no practicantes y católicos nominales.

³³ La racionalización está relacionada con los procesos de desencantamiento y burocratización del mundo que explica Weber. Según este autor, las sociedades modernas se organizan cada vez más alrededor de la razón instrumental –acción racional con arreglo a fines–, a la vez que se alejan de la magia (Weber, *Economía y sociedad*; Idem, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*). Por tanto, la racionalización implica la generalización de valores como la eficacia, la eficiencia y la productividad. Para B. Wilson (“Aspects of Secularization in the West”, 264.), la racionalización es tanto causa como consecuencia de la autonomía de las instituciones en las sociedades modernas. La autonomía de la que gozan actualmente las instituciones para implementar criterios racionales –adecuar los medios a los fines– es un indicador de que se han liberado de las regulaciones de tipo religioso (Tschannen, *Les théories de la sécularisation*, 67, 129, 271, 288).

Todos ellos manifiestan, con mayor frecuencia, estar de acuerdo con el reconocimiento de los derechos de los homosexuales a casarse y adoptar hijos, y con la legalización del aborto. Del mismo modo, estos sectores son más proclives a compartir valores seculares, como la evaluación positiva de la diversidad y de la autonomía individual.

Los nuevos movimientos religiosos promueven la formalización de las familias por medio del matrimonio y condenan el concubinato y la violencia intrafamiliar, lo que constituye una fuente de seguridad para mujeres y niños en una sociedad donde el abandono y la violencia doméstica son hechos cotidianos. Del mismo modo, condenan las adicciones, especialmente el consumo de bebidas alcohólicas y de cigarrillo.

Por esta vía, los nuevos movimientos religiosos incentivan cambios en los hábitos de consumo, que se traducen en la mayor disponibilidad de recursos económicos para los conversos, incluso si se considera que la membresía en cualquier nuevo movimiento religioso implica el diezmo o algún otro tipo de contribución económica. Estos recursos quedan disponibles para ser invertidos en el hogar y en la educación de los hijos.³⁴

Al mismo tiempo, los nuevos movimientos religiosos predicán valores como la dedicación al trabajo, la honestidad, la responsabilidad y la disciplina. Además, fomentan habilidades y competencias propias del liderazgo, como el trabajo en equipo, la iniciativa y la oratoria, competencias que son útiles también en los ámbitos seculares. De otra parte, las dinámicas de asociación y cooperación que se tejen entre sus miembros constituyen espacios para la creación y reproducción de capital social.

Esto, sumado a los proyectos sociales y asistencialistas que ofrecen los nuevos movimientos religiosos, tal y como ha hecho siempre la Iglesia Católica, conforman factores que contribuyen a mejorar la calidad de vida de los conversos.

En las regiones teatro del conflicto armado, los nuevos movimientos religiosos revelan su actitud pacifista: condenan el uso de la fuerza como medio para resolver los problemas sociales, invitan a vivir en armonía, y predicán el perdón y la reconciliación. Es decir, desalientan la venganza y ayudan a desac-

³⁴ Ver, por ejemplo, a Brusco, *The Reformation of Machismo: Evangelical Conversion and Gender in Colombia*.

tivar los mecanismos de reproducción de la violencia. En la medida en que reconocen y se someten “a los poderes legalmente instituidos”, se resisten a ser reclutados por grupos armados ilegales y a participar en sus actividades.

Por todas estas razones, su presencia ha sido percibida por las guerrillas como obstáculo a su proyecto “revolucionario”, lo que ha desencadenado la persecución de pastores y líderes religiosos en zonas de conflicto, situación que también ha afectado a los sacerdotes católicos que desempeñan labores en las mismas regiones. Las FARC, en particular, han puesto su mira en decenas de líderes de los nuevos movimientos religiosos y los consideran “objetivos militares”.³⁵

Los nuevos movimientos religiosos constituyen “minorías activas”,³⁶ es decir, movimientos que en razón del compromiso y la disciplina de sus fieles alcanzan una visibilidad social considerable, que se expresa, por ejemplo, en movilizaciones y manifestaciones públicas, así como en una amplia presencia en los medios masivos de comunicación. Pastores pentecostales de grandes organizaciones religiosas se han valido de su influencia sobre estas minorías para transformar la fidelidad religiosa en votos, obteniendo así dividendos en el campo de la política electoral. A su vez, la participación en política ha permitido a estos líderes aumentar su visibilidad e influencia social.³⁷

LÓGICAS DE LA PLURALIZACIÓN EN EL CAMPO RELIGIOSO COLOMBIANO

Como ya se ha establecido, una de las principales características de la pluralización religiosa es la creciente deserción de fieles del catolicismo, atraídos por ofertas religiosas que se acomodan mejor a sus expectativas. Esta migración de fieles no es aleatoria ni caótica, sino sigue los caminos de la afinidad cultural. En otras palabras, los creyentes que desertan del catolicismo buscan con mayor frecuencia opciones religiosas que perciben como similares o afines.

El Movimiento Pentecostal es el que más se favorece de esta tendencia, en la medida en que comparte diversas características con el catolicismo

³⁵ Arboleda, “Historia del pluralismo religioso en Colombia”.

³⁶ Sobre el concepto de minorías activas, ver a Bastian, *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías activas en América Latina*.

³⁷ Cepeda van Houten, *Clientelismo y fe: dinámicas políticas del pentecostalismo en Colombia*; Tejeiro, *El pentecostalismo en Colombia. Prácticas religiosas, liderazgo y participación política*.

popular, por ejemplo, la dimensión emocional y mágica, que incluye la oferta de milagros y la creencia en espíritus y demonios que actúan en este mundo.³⁸ Por el contrario, los nuevos movimientos religiosos que se alejan del catolicismo popular son más minoritarios y observan una tasa de crecimiento más baja. Por ejemplo, los movimientos religiosos que hacen hincapié en el aprendizaje y la racionalización de un dogma, y que no ofrecen una oferta mágica –como el protestantismo histórico, los mormones, los adventistas y los Testigos de Jehová– tienen tasas de crecimiento notoriamente más bajas que las del movimiento pentecostal.

Por otro lado, las dinámicas del cambio religioso están marcadas por la rivalidad entre dos tipos-ideales de liderazgo religioso³⁹: la autoridad legal-burocrática propia del sacerdote católico, que se enfrenta a la autoridad de tipo carismático representada por líderes religiosos que exhiben cualidades extraordinarias, como poder sobre las enfermedades y los demonios. Tal es el caso del pastor pentecostal.⁴⁰

El cambio religioso en Colombia se caracteriza por la creciente importancia del liderazgo religioso carismático, lo que implica la pérdida paulatina de influencia del sacerdote en tanto representante de la autoridad religiosa institucional. Sin embargo, y paradójicamente, la multiplicación de líderes religiosos de tipo carismático no es exclusiva del pentecostalismo.

Incluso en el seno de la Iglesia Católica son cada vez más numerosos los sacerdotes que sobresalen, no en virtud de su jerarquía eclesiástica, sino gracias a su carisma. Entre ellos se encuentran quienes ofrecen milagros o acuden a

³⁸ Chaunu, “Pour une sociologie du protestantisme latino-américain”; Willaime, “Le pentecôtisme: contours et paradoxes d’un protestantisme émotionnel”.

³⁹ Sobre el método de los tipos ideales ver a Weber, *Ensayos sobre metodología sociológica*.

⁴⁰ Weber formula tres tipos ideales de dominación: (1) *La dominación legal-burocrática*, que descansa sobre la creencia en la legalidad de los sistemas normativos y en la legitimidad de los funcionarios designados para ejercer la autoridad. En este tipo se ubica la autoridad administrada por el sacerdote católico. (2) *La dominación tradicional*, que tiene como base la creencia en el carácter sagrado de las tradiciones ancestrales y en la legitimidad de los señalados por la costumbre para ejercer la autoridad. En este tipo se ubica la autoridad del chaman indígena. (3) *La dominación carismática*, que se fundamenta en la confianza que expresan los seguidores en un líder que demuestra cualidades extraordinarias –héroe, santo o profeta–, cuyo ejemplo, mandato y consejo se ven impelidos a seguir (Weber, *Economía y sociedad*, 172-173).

los medios masivos de comunicación. Así, en el campo religioso, como ocurre en otros campos sociales, en la actualidad un buen líder es aquel capaz de demostrar resultados y atraer seguidores.

Un fenómeno íntimamente asociado a la valoración creciente del liderazgo de tipo carismático es el protagonismo que han cobrado los laicos en todos los movimientos religiosos. La activación del laicado es una de las claves de la expansión de los nuevos movimientos religiosos, pero también se puede observar en los movimientos eclesiales católicos y en el movimiento católico de renovación carismática.

Las organizaciones religiosas más exitosas animan a los laicos a contribuir en el alcance de metas corporativas y a “evangelizar” para alcanzar nuevos fieles. En los nuevos movimientos religiosos, los laicos más carismáticos son promovidos como pastores u optan por fundar su propia organización religiosa.

De hecho, las organizaciones religiosas informales que abundan en las ciudades colombianas –despectivamente conocidas como iglesias de garaje– son fundadas y administradas por laicos que actúan como empresarios religiosos independientes, y que en la mayoría de ocasiones tienen su carisma como único capital de base. Así, en una sociedad caracterizada por la exclusión –con altas tasas de desempleo y subempleo– consolidar una organización religiosa constituye hoy una alternativa viable de inserción económica y de ascenso social.

Aunque son excepcionales los casos en que este tipo de emprendedores carismáticos llegan a consolidar una organización religiosa exitosa, quienes lo logran disfrutan de prestigio, reconocimiento social y poder económico, beneficios que pueden capitalizar en otros campo sociales, como el político.

El éxito de los líderes religiosos más carismáticos se materializa en las megaiglesias. Según Fath, las megaiglesias cumplen hoy una función que era propias de las catedrales católicas: concentrar una multitud de fieles en un espacio monumental. Además, presentan las siguientes características:

- El culto masivo y un número elevado de fieles.
- Una gran capacidad para articular lo local y lo global en el marco de las lógicas del capitalismo internacional.
- Una importante infraestructura material.
- Una débil identidad confesional.

- Una amplia gama de servicios, tanto religiosos como extrarreligiosos.
- El uso de dispositivos tecnológicos de última generación.⁴¹

En virtud de su éxito, estas organizaciones y sus pastores fundadores constituyen el modelo a imitar por los demás nuevos movimientos religiosos.

El éxito del pentecostalismo ha acarreado la “pentecostalización” del protestantismo histórico y evangélico. En Colombia, como en toda América Latina, las diversas corrientes protestantes vienen adoptando prácticas y estrategias que eran consideradas típicamente pentecostales, como la musicalización del culto y la oferta de milagros. Esto, con el fin de atraer nuevos fieles.

Dicho proceso ha estado estrechamente ligado a la nacionalización o latinoamericanización del protestantismo. En otras palabras, los pastores locales han encontrado en el pentecostalismo una manera de consolidar su propia identidad religiosa con cierta autonomía del protestantismo importado y del catolicismo institucional.

Asimismo, la expansión pentecostal ha estimulado la pentecostalización del catolicismo, fenómeno que se expresa en la consolidación del movimiento católico de renovación carismática. Tal y como lo hace el pentecostalismo evangélico, los católicos carismáticos enfatizan en “el encuentro personal con Jesucristo” y en la importancia de la oración y de la lectura de la Biblia en la vida diaria, e incluyen entre sus prácticas la glosolalia, los milagros, los exorcismos y el uso de la música como medio para alcanzar los éxtasis religiosos.

Para el padre Arboleda, el movimiento católico carismático es “atractivo para las masas populares que no entienden el lenguaje de la teología moderna, ni la frialdad de los cultos dominicales”.⁴² Paradójicamente, este movimiento, en vez de frenar la migración de católicos hacia los nuevos movimientos religiosos, particularmente hacia el pentecostalismo evangélico, facilita su desertión, pues constituye un espacio para la exploración de nuevas experiencias religiosas.

⁴¹ Fath, *Dieu XXL. La révolution des megachurches*, 7, 27.

⁴² Arboleda, “Historia del pluralismo religioso en Colombia”, 78-80.

PLURALIZACIÓN RELIGIOSA Y LÓGICAS DEL MERCADO

Con miras a mantenerse competitivos y satisfacer mejor las demandas de los fieles para retenerlos y atraer nuevos adherentes, tanto la Iglesia Católica como los nuevos movimientos religiosos están implantando las mismas técnicas que usan las compañías seculares, es decir, las estrategias de *marketing*. Éstas incluyen la publicidad, el uso de las nuevas tecnologías de la información, y tácticas de fidelización y proselitismo. En su implementación, sobresalen nuevamente las organizaciones pentecostales.⁴³

En las últimas décadas, gracias a su flexibilidad, su pluriformidad y la importancia que le otorga al liderazgo de tipo carismático, el pentecostalismo ha demostrado ser el movimiento más eficiente en términos de su capacidad para satisfacer las demandas religiosas de los colombianos.⁴⁴

Si bien algunas prácticas pentecostales se han generalizado debido a su gran éxito —como la musicalización del culto, los sermones emotivos y la oferta de milagros—, las organizaciones pentecostales más exitosas son las que se han especializado, con el propósito de responder mejor a las demandas de un determinado nicho del mercado (jóvenes, profesionales, sectores populares, campesinos urbanos).

Al parecer, las necesidades religiosas de una sociedad diversa y fragmentada son mejor atendidas por la diversas ofertas pentecostales que por la Iglesia Católica, que a pesar de las corrientes que alberga en su seno conserva hasta hoy la pretensión de ser una organización unificada con posturas homogéneas, un dogma y una liturgia estandarizados.

Mientras que las posturas y los dogmas oficiales de la Iglesia Católica encuentran siempre resistencia e incluso oposición en algún sector de la población, las diversas corrientes pentecostales se adaptan y especializan teniendo en cuenta las necesidades y expectativas de cada uno de los sectores sociales que pretenden atender. Así, en una situación de competencia y frente a las demandas

⁴³ Ver, por ejemplo, a Silveira Campos, *Teatro, templo y mercado*.

⁴⁴ Beltrán, “Hipótesis socio-históricas sobre el ascenso del Movimiento Pentecostal en Colombia”, 65-66.

que plantea una sociedad en mutación, la pluriformidad pentecostal termina siendo más funcional que la unidad del catolicismo.⁴⁵

La instauración de una situación de competencia en el campo religioso ha estado acompañada por la valorización de las iniciativas individuales respecto de las tradiciones institucionales en temas relacionados con la religión. Por ejemplo, cada vez más creyentes optan por mezclar diversas tradiciones religiosas para crear “productos religiosos” a la medida de sus necesidades: “religión a la carta”.⁴⁶

Sin embargo, probablemente la mejor expresión de la importancia creciente de la dimensión subjetiva en las dinámicas religiosas contemporáneas es la consolidación de la conversión como evidencia de una experiencia religiosa genuina. Incluso, en el catolicismo, abundan los conversos que han restaurado su fe y han asumido un mayor compromiso con su Iglesia después de haber vivido una “experiencia personal con Dios” o “un encuentro personal con Jesucristo”.

Así, el proceso de pluralización religiosa está modificando lo que significa ser católico en Colombia. De hecho, la identidad católica está cada vez más asociada con una decisión individual, y con el cambio de vida que la experiencia de conversión implica.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Si bien la secularización de la sociedad colombiana conlleva la disminución del número de católicos y la pérdida relativa de influencia de la Iglesia Católica en la sociedad, esto no significa el declive de la religión en general.

Como señalan Stark e Iannaccone para el caso europeo, en Colombia la secularización y el proceso de pluralización religiosa, en lugar de conducir al declive de la religión, han incentivado el fervor religioso entre ciertos sectores sociales, al generar una situación de competencia en la cual las diversas organizaciones religiosas se ven presionadas a multiplicar sus esfuerzos para satisfacer mejor las necesidades religiosas de sus fieles.⁴⁷

⁴⁵ Schäfer, *Protestantismo y crisis social en América Central*, 14.

⁴⁶ Champion, “La nébuleuse mystique-ésotérique”, 17-69.

⁴⁷ Stark e Iannaccone, “A Supply-Side Reinterpretation of the ‘Secularization’ of Europe”, 230-240.

Este proceso afecta también a la Iglesia Católica, tal y como se infiere del llamado de las jerarquías católicas a una “nueva evangelización”, en la multiplicación de los movimientos eclesiales, y en sus esfuerzos por aprovechar mejor los medios masivos de comunicación para el cumplimiento de su misión.

Tal y como han señalado Bastian⁴⁸ y Lalive d’Epinay⁴⁹ para otros países latinoamericanos, en Colombia, el proceso de pluralización religiosa no se ubica en una lógica de ruptura sino de continuidad cultural. La sociedad colombiana sigue siendo una sociedad predominantemente cristiana. Aproximadamente 90% de los colombianos se identifica con alguna corriente del cristianismo, sea católica, protestante o pentecostal. Así, en lugar de erosionar el cristianismo, la recomposición religiosa ha implicado su revitalización, aun cuando se trata de un cristianismo en mutación:

...que privilegia la conversión y la experiencia religiosa individual sobre la tradición y el dogma; que promueve las experiencias emotivas y extáticas como vías de liberación psicológica; que acude a todos los dispositivos tecnológicos a su disposición para atraer nuevos fieles; que alimenta expectativas mágicas de curaciones y prosperidad económica; y, especialmente, que promueve dinámicas comunitarias para enfrentar el desarraigo, la soledad, el anonimato urbano y la crisis de la familia nuclear.⁵⁰

Todos los conversos entrevistados –incluidos los conversos a los movimientos eclesiales católicos y al movimiento católico de renovación carismática– consideran que la conversión ha acarreado cambios positivos para sus vidas. Los conversos abandonan los vicios y las licencias sexuales, adoptan un estilo de vida saludable y acuden con menor frecuencia a la violencia y al maltrato intrafamiliar. Todo esto se traduce en mayores oportunidades y mejores condiciones materiales de existencia, es decir, en bienestar.

Estos cambios también se inscriben en continuidad con los valores católicos, es decir, la sociedad en general lo considera positivos. Desde la pers-

⁴⁸ Bastian, *Protestantismos y modernidad latinoamericana*.

⁴⁹ Véase a Lalive d’Epinay, *El refugio de las masas: un estudio del Movimiento Pentecostal en Chile*; Idem, *Religion dynamique sociale et dépendance. Les mouvements protestants en Argentine et au Chile*.

⁵⁰ Beltrán, “Pluralisation religieuse et changement social en Colombie”, 466.

pectiva del converso, el “cambio social” es producto de la transformación de los individuos, que será visible en la medida en que aumenté el número de conversos.

La secularización de la sociedad colombiana es un proceso paradójico, pues en lugar de debilitar la religión, en cierto sentido ha fomentado su revitalización. Como señala Hervieu-Léger, en lugar de forzar la desaparición de la religión, la secularización ha desencadenado un proceso constante de recomposición religiosa, pues nuevas religiones y nuevos cultos intentan llenar los vacíos que deja una modernidad que despierta expectativas que no puede cumplir.⁵¹

Esta afirmación es particularmente relevante para el caso colombiano, donde la debilidad del Estado se traduce en exclusión y vulnerabilidad para los ciudadanos. Frente a las incertidumbres propias del desempleo y el subempleo, la desatención de las necesidades básicas y la inseguridad, buena parte de los colombianos fincan su esperanza en organizaciones religiosas que les prometen milagros, curaciones y prosperidad económica, además de la salvación en el más allá.

Así pues, la sociedad colombiana nunca se ha desencantado, es decir, nunca ha dejado de observar las ofertas mágico-religiosas como alternativa para hacer frente a sus problemas: cultivar la “buena suerte” y alimentar las esperanzas en un futuro mejor.

BIBLIOGRAFÍA

- Arboleda, C. “Historia del pluralismo religioso en Colombia”. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2002. Disponible en *The Religion-In-The-Americas (RITA) Database*, http://www.prolades.com/cra/regions/sam/col/historia_del_pluralismo.pdf (consultado el 22 de octubre de 2009).
- Anzola, O. L. “Hogar Betel, Facatativa, Colombia.” Tesis de Maestría en Sociología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2002.
- Arias, R. “Catholicisme intégral et laïcité en Colombie 1850-2000.” Tesis de Doctorado en Historia, Universidad Aix-Marseille I, 2002.

⁵¹ Hervieu-Léger y Champion, *Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, 224-227.

- Barker, E. V. *New Religious Movements: A Practical Introduction*. Londres: Her Britannic Majesty's Stationery Office, 1989.
- Bastian, J-P. *La mutación religiosa en América Latina: para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- _____. *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías activas en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Beckford, J. A. *New Religious Movements and Rapid Social Change*. Londres: Sage, 1986.
- Beltrán, W. M. *De microempresas religiosas a multinacionales de la fe: la diversificación del cristianismo en Bogotá*. Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2006.
- _____. “Descripción cuantitativa de la pluralización religiosa en Colombia.” *Universitas humanística* 73 (2012): 201-237.
- _____. “Hipótesis socio-históricas sobre el ascenso del Movimiento Pentecostal en Colombia.” En *El pentecostalismo en Colombia. Prácticas religiosas, liderazgo y participación política*, editado por C. Tejeiro, 55-72. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2010.
- _____. “Pluralisation religieuse et changement social en Colombie.” Tesis de Doctorado en Estudios sobre América Latina, Universidad Sorbonne Nouvelle, Paris 3, 2012.
- Berger, P. y Luckmann, T. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 1968.
- _____. *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. Barcelona: Paidós, 1997.
- Bourdieu, P. “Genèse et structure du champ religieux.” *Revue française de sociologie* 12 (1971): 295-334.
- Brusco, E. *The Reformation of Machismo: Evangelical Conversion and Gender in Colombia*. Austin: University of Texas Press, 1995.
- Castellanos, D. “Islam en Colombia. Informe para el Observatorio del Fenómeno Religioso.” Facultad de Ciencias Humanas. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2009. Sin publicar.
- Cepeda van Houten, A. *Clientelismo y fe: dinámicas políticas del pentecostalismo en Colombia*. Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2007.

- Champion, F. “La nébuleuse mystique-ésotérique.” En *De l’émotion en religion: renouveaux et traditions*, dirigido por F. Champion y D. Hervieu-Léger, 17-69. París: Centurion, 1990.
- Chaunu, P. “Pour une sociologie du protestantisme latino-américain.” *Cahiers de sociologie économique* 12 (1965): 5-18.
- Compagnon, O. “La crise du catholicisme latino-américain.” *L’Ordinaire Latino-américain* 210 (2008): 9-25.
- Damboriena, P. *El protestantismo en América Latina*. Bogotá: Feres, 1962, 1963.
- Davie, G. *La religion des britanniques. De 1945 à nos jours*. Ginebra: Labor et Fides, 1996.
- De Roux, R. “Les étapes de la laïcisation en Colombie.” En *La modernité religieuse en perspective comparée*, dirigido por J-P Bastian, 95-106. París: Karthala, 2001.
- _____. *Una Iglesia en estado de alerta: funciones sociales y funcionamiento del catolicismo colombiano: 1930-1980*. Bogotá: Servicio Colombiano de Comunicación Social, 1983.
- Escobar Quevedo, R. *Inquisición y judaizantes en América española (siglos XVI-XVII)*. Bogotá: Universidad del Rosario, 2008.
- Fath, S. *Dieu XXL. La révolution des megachurches*. París: Autrement, 2008.
- Haddox, B. *Sociedad y religión en Colombia*. Bogotá: Tercer Mundo-Universidad Nacional de Colombia, Departamento de Sociología, 1965.
- Hervieu-Léger, D. *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*. Paris: Flammarion, 1999.
- Hervieu-Léger, D. y Champion, F. *Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*. Paris: Cerf, 1986.
- Holland, Clifton L. (comp.). “Overview of Protestant Church Growth in Colombia.” *Prolades*, <http://www.prolades.com/cra/regions/sam/col/colombia.pdf> (consultado el 23 de enero de 2010).
- Lalive d’Epinay, C. *El refugio de las masas: un estudio del Movimiento Pentecostal en Chile*. Santiago de Chile: Editorial del Pacifico, 1968.
- _____. *Religion dynamique sociale et dépendance. Les mouvements protestants en Argentine et au Chile*. Paris: Mouton, 1975.

- Luckmann, T. *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*. Nueva York: McMillan, 1967.
- Moreno, P. “Del cementerio al palacio, creación de un imaginario religioso 1908-1991.” En *Diversidad y dinámicas del cristianismo en América Latina. Memorias del II Congreso Internacional*, editado por I. Corpas, H. Figueroa y A. González, Vol. 1, 144-158. Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2009.
- Navarrete Peláez, M. C. *La diáspora judeo-conversa en Colombia, siglos XVI y XVII. Incertidumbres de su arribo, establecimiento y persecución*. Cali: Universidad del Valle, 2010.
- Palacios, M. y Safford, F. *Colombia país fragmentado, sociedad dividida*. Bogotá: Norma, 2007.
- Parker, C. *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*. Santiago-México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Schäfer, H. *Protestantismo y crisis social en América Central*. Costa Rica: DEI, 1992.
- Silveira Campos, L. *Teatro, templo y mercado*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2000.
- Sourdis Nájera A. y Velasco Rojas A. (eds.). *Los judíos en Colombia. Una aproximación histórica*. Madrid: Sefarad-Israel, 2011.
- Stark, R. e Iannaccone, L. “A Supply-Side Reinterpretation of the ‘Secularization’ of Europe.” *Journal for the Scientific Study of Religion* 33-3 (1994): 230-252.
- Stolz, J. “Salvation Goods and Religious Markets: Integrating Rational Choice and Weberian Perspectives.” *Social Compass* 53 (1) (2006):13-32.
- Tejeiro, C. (ed.). *El pentecostalismo en Colombia. Prácticas religiosas, liderazgo y participación política*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2010.
- Tschannen, O. *Les théories de la sécularisation*. Ginebra: Droz, 1992.
- Valenzuela, Santiago. “Un nuevo templo para Alá.” *Elespectador.com.*, 25 de agosto de 2012, <http://www.elespectador.com/impreso/bogota/articulo-370096-un-nuevo-templo-ala> (consultado el 25 de agosto de 2012).
- Vélez, Ruperto. “Treinta años de la Confederación Evangélica de Colombia.” Conferencia a la Asamblea General de la Conferencia Evangélica de Colombia, mayo de 1980. Medellín: Cedec, 1980. Documento sin publicar.

- Weber, M. *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1964.
- _____. *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu, 2001.
- _____. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Orbis, 1985.
- Willaime, J-P. “Le pentecôtisme: contours et paradoxes d’un protestantisme émotionnel.” *Archives de Sciences Sociales des Religions* 105 (1999): 5-28.
- Wilson, B. “Aspects of Secularization in the West.” *Japanese Journal of Religious Studies* 3 (3-4) (1976): 259-276.