

EL PENTECOSTALISMO: NUEVAS FORMAS DE ORGANIZACIÓN RELIGIOSA EN LOS SECTORES POPULARES ORIGEN, EVOLUCIÓN Y FUNCIONES EN LA SOCIEDAD COLOMBIANA. 1960-1995

Ana Mercedes Pereira Souza. Socióloga e investigadora del CINEP.

INTRODUCCIÓN

Colombia, conocido como "el país del Sagrado Corazón", comienza a sentir los efectos de la pluralidad religiosa en todos los sectores y clases sociales. Desde el punto de vista sociológico es interesante constatar que la nación más católica de América Latina y del mundo -según algunos analistas- comienza a diversificarse en términos religiosos y políticos.

Por supuesto, este hecho no es aislado. En general, en todo el continente latinoamericano,¹ lo mismo que en Asia y África,² aparece esta pluralidad y sobresale en ella el pentecostalismo popular.

El fenómeno que observamos en la sociedad colombiana en los años 60 se inicia con un proceso de pluralidad tanto dentro del campo religioso³ como del campo político.

Para algunos historiadores,⁴ el ethos cultural⁵ de los colombianos se estructuró históricamente en la articulación de los ejes Religión y Política; ahora, lo que analizamos es que en esta coyuntura, las instituciones que cumplieron funciones sociales en la construcción de identidades individuales y colectivas entraron en crisis y surgieron nuevos actores sociales con proyectos modernizantes.

Centramos nuestro análisis en el Hecho Religioso del país, y la hipótesis directriz de esta reflexión es que existen factores exógenos que sin duda están presentes y contribuyeron de una u otra forma en los procesos de pluralidad religiosa en Colombia, pero hay también elementos endógenos, propios de nuestras realidades socio-históricas, y que han permitido esta diversificación religiosa. Analizaremos en especial lo relacionado con el crecimiento de las Iglesias pentecostales en Santafé de Bogotá.

1VILLAMÁN, Marcos, El auge pentecostal: certeza, identidad, salvación. Ed. Centro Antonio de Montesinos (CAM), México, 1993, pp.49-55. Este autor analiza el auge pentecostal en América Central y el Caribe, al igual que en otros países de Sur América.

2BERGER, Peter, Una gloria lejana: la búsqueda de la fe en época de credulidad. Ed. Herder, Barcelona, 1994. Berger analiza la pluralidad del hecho religioso en América Latina, Asia y África. Ver en especial "La secularización y el pluralismo", pp.39-64.

3Por campo religioso entendemos el "conjunto de actores y de instituciones encargados de la producción religiosa", en Bourdieu, "Genese et structure de champ religieux", en Revue Française de Sociologie, XII, 1971; De Roux, Houtart, Maduro, otros.

4Nos referimos especialmente a Fernán González, Fabio López de la Roche, Rodolfo de Roux, etc.

5El concepto de ethos cultural "es un sistema de disposiciones durables que unifica representaciones y comportamientos. El ethos cultural da cuenta del sentido y de las prácticas de las relaciones entre dimensiones cognitivas y afectivas de toda producción simbólica". GERMANY, Luiz Inacio, Culture, religion et praxis socio-politique: la pastorale de libération et le mouvement des travailleurs ruraux sans-terre au sud du Brésil. Tesis de doctorado, Sociología, Lovaina, 1991.

a) Factores exógenos

Creemos que hay factores externos relacionados con la pluralidad religiosa que están presentes en la vida y la historia de América Latina y que en cada país se han incorporado y generado nuevas cosmovisiones en los diferentes sectores sociales. Voy a enumerar algunos:

1) La Segunda Guerra Mundial, la Guerra Fría y sus implicaciones para América Latina y Colombia en los campos político, económico, social y cultural-religioso.

2) La política exterior de los Estados Unidos hacia América Latina, frente a la expansión del comunismo (1950-1960) y del marxismo y la Teología de la Liberación (1970-1990), y las funciones de estas políticas respecto a los procesos de liberación en nuestros países.

3) El reavivamiento y expansión en diferentes países de Oriente y Occidente de los llamados Nuevos Movimientos Religiosos y sus expresiones en América Latina.

4) La expulsión de cientos de pastores y sacerdotes católicos de China y la mirada de estas Iglesias a América Latina-Colombia, en perspectivas de misiones, evangelización, cristianización.

5) Unido a lo anterior, las Conferencias Evangélicas en América Latina y sus proyectos misioneros hacia el continente latinoamericano.

6) La objeción al servicio militar de algunos miembros de Iglesias protestantes históricas, pentecostales, de santidad y de otras conocidas ampliamente como sectas, personas que optan por un trabajo misional en Latinoamérica y contribuyen así al crecimiento de sus Iglesias.

7) La realización de Vaticano II y la "apertura a la modernidad", al ecumenismo, y con ello el inicio de procesos secularizantes desde diferentes actores religiosos. De otro lado, Vaticano II "rompe", por así decirlo, con algunos aspectos de la devoción popular, expresada por los fieles hacia las imágenes de los santos, al suprimirlas de los altares. Este hecho, de alguna manera, proporcionó una "cercanía" entre el catolicismo popular y el pentecostalismo popular.

8) El impacto de la modernidad/modernización

en América Latina y el papel cumplido allí por los medios de comunicación, los cambios en el campo de la producción y las consiguientes transformaciones en las costumbres y las culturas tradicionales.

Sin duda se pueden mencionar otros factores, pero dejamos ahí los referentes, a mi juicio, más inmediatos, a fin de estructurar un análisis a partir de la experiencia colombiana.

La pregunta es: ¿cómo estos aspectos que hacen parte de una lógica macrosocial se articularon en las realidades microsociales de los diferentes grupos y sectores de nuestras sociedades? En el caso colombiano, ¿cómo se articulan a una situación percibida objetiva y subjetivamente como situación de crisis social, afectiva, económica, política, cultural-religiosa, por individuos y grupos sociales?

b) Factores endógenos

A partir de una investigación realizada en CINEP6 constatamos la presencia de factores internos en los procesos de opción por otras expresiones religiosas diferentes a las católicas:

1) Frustración de la Iglesia Católica: los entrevistados (40 pastores) hacen referencia a su decisión principalmente por los siguientes motivos: a) falta de participación en la Iglesia Católica; b) frustración ante el mensaje católico, c) antitestimonio del clero y los católicos; d) falta de respuesta de la Iglesia Católica a la crisis global, percibida por los sectores populares como destructora y amenazante.

2) Se constata en todos los testimonios una situación de crisis relacionada con la conversión, una crisis en términos globales: afectiva, económica, política; en últimas, una crisis existencial.

Todos expresaron un sentimiento de inseguridad, de temor muy grande en los momentos en que vivían esta crisis; desde sus experiencias cotidianas, algunos sumergidos en el alcohol, otros en la droga, gran parte en una crisis de sentido de la experiencia familiar, cinco de entre ellos al borde del suicidio, otros con deudas y problemas económicos, y uno que vio el derrumbe de su empresa, trabajo construido en 30 largos años. Realmente son muy pocos los que en situaciones de vida normales optaron por las Iglesias pentecostales.⁷

6 PEREIRA S., Ana Mercedes, Equipo, "Expresiones religiosas no católicas en Santafé de Bogotá: diagnóstico preliminar", CINEP, Bogotá, junio, 1994.

7 Hay cuatro testimonios en los que se evidencia que la opción por el pentecostalismo no se produce por conflictos con la Iglesia Católica, sino por influencia familiar, en dos casos, y en otros dos por la realización de estas personas en las Iglesias pentecostales.

Sin lugar a dudas, el proceso de conversión es un momento privilegiado para todo investigador social que quiera conocer las motivaciones centrales de este tipo de opciones. Allí se evidencian las frustraciones, el contrasentido y la urgencia de búsqueda de sentido a la vida, experimentado en estos casos a través del pentecostalismo. En últimas, lo que sale a flote en los procesos de conversión es el mundo subjetivo, el mundo de los afectos y desafectos, el mundo de las limitaciones humanas.

De ahí que mi posición frente a la hipótesis ampliamente enunciada sobre la relación entre "políticas norteamericanas y sectas" se relativice.

La reflexión realizada ampliamente por A.M. Ezcurra⁸ y otras personas tiene, por supuesto, fundamentos, sobre todo, si se analizan detalladamente los Documentos de Santa Fe I y EL. En el caso colombiano, no se han realizado estudios de los discursos de las Iglesias evangélicas en los años 60, pero sí iniciamos este proceso investigativo en torno a los universos simbólicos emanados del Pentecostalismo.

Mi opción sociológica es analizar la otra cara de la moneda, es decir, la lógica microsociedad, las motivaciones, la dimensión subjetiva de estas opciones. Me pregunto por qué la oferta pentecostal es aceptada, digamos, ampliamente, por sectores de las capas populares, y, hacia los noventa, por sectores de las clases medias-altas, desde el punto de vista de las Iglesias neopentecostales.

¿Qué tienen de especial estas ofertas que logran traspasar la conciencia de miles de personas socializadas históricamente por la visión del mundo católico?

Sabemos que la socialización católica se realizó durante 500 años... ¿Por qué, cómo y a partir de qué tipo de discurso y práctica socio-religiosa el Pentecostalismo logró y logra permear ese ethos católico y construir un nuevo SENTIDO de la vida y los procesos de identidades individuales y colectivas a través de estas experiencias?

¿Cómo y desde qué mediaciones el pentecostalismo responde a la situación de crisis de las personas que se vinculan a estas Iglesias?

Estas y otras preguntas están por responderse en el contexto colombiano. Exploraremos respuestas a través del discurso y la práctica de los actores religiosos pentecostales.

II. CARACTERÍSTICAS DEL PENTECOSTALISMO COLOMBIANO

La investigación iniciada por el CINEP se realizó en Santafé de Bogotá en 1994. Es decir, tomamos una amplia muestra urbana. En 1995 realicé algunas charlas para agentes de pastoral y entendí que la experiencia pentecostal en los sectores rurales y selváticos es totalmente diferente a la analizada en Bogotá.

Parecería que en las regiones mencionadas hay grados más elevados de "sectarización" y una representación social del catolicismo en términos de "enemigo", representación que se expresa en el discurso y en la práctica socio-religiosa con mayor énfasis que en el sector urbano.

Ahora, la impresión es que esta representación social en los sectores rurales es mutua, es decir, hay problemas y tensiones que demuestran la ausencia de "tolerancia religiosa" tanto en las Iglesias pentecostales como en el catolicismo.

Así, estructuro la siguiente hipótesis: el pentecostalismo colombiano en general no es homogéneo y dentro de esa heterogeneidad el pentecostalismo urbano en cierta medida se encuentra en un proceso de transición. Transición que se expresa en el paso de una generación pentecostal "tradicional fundamentalista" a otra "moderna", en interrelación con la sociedad y con diferentes actores sociales de la misma.

Metodológicamente realizamos cuarenta entrevistas a pastores responsables de denominaciones y cincuenta encuestas a pastores responsables de congregaciones.⁹ Tenemos una gran limitación, ya que la investigación no llegó a los miembros de las congregaciones. El objetivo de este trabajo era el de realizar una primera aproximación al pentecostalismo bogotano.

Con base en estas limitaciones, analizamos a continuación, algunos de los resultados de la sistematización de variables:

8EZCURRA, A.M, El Vaticano y la administración Reagan, Ed. Nueva América, México, 1984, y otros artículos y publicaciones que marchan en la misma línea, la ofensiva neoconservadora, etc.

9En Colombia existen unas 90 denominaciones entre protestantes históricos, pentecostales y de santidad. Somos conscientes de que la muestra respecto a las congregaciones no es amplia (50/700 congregaciones pentecostales en Bogotá), pero nos ofrece una visión sobre la práctica socio-religiosa del pentecostalismo de base.

A) Respecto a pastores responsables de denominaciones:

Presentación general de los pastores entrevistados:

Encontramos solamente dos pastores extranjeros, 27 de regiones diferentes de Bogotá y once de Bogotá.

Al intercambiar información con algunos pastores, supimos que en Colombia existen aproximadamente 70 denominaciones protestantes-pentecostales. Es interesante constatar una presencia minoritaria de pastores extranjeros actualmente en el país; esto indica el grado de autonomía que han alcanzado las denominaciones colombianas respecto de sus Iglesias de origen.

Al parecer, las diferencias en términos económicos (salarios) y educativos (formación) han sido factores importantes en la cristalización de conflictos entre misioneros extranjeros y pastores colombianos.

Sinclair explica¹⁰ que "las diferencias de sueldos y garantías entre los pastores nacionales y extranjeros causaba una serie de tensiones, principalmente de carácter cultural, pero estas tensiones se combinaban con la gran diferencia en preparación académica y teológica, lo que provocaba mucho distanciamiento".

En los años 60 y 70 se produjeron divisiones en algunas Iglesias. Es el caso de la Iglesia Cruzada Evangélica, de la que nace posteriormente la Iglesia Cruzada Cristiana.

Continuando nuestra lectura, vemos que el 67% de los pastores es de procedencia rural (27), y muchos de ellos con una historia personal, familiar, cargada de las imágenes religiosas y políticas de la época de la "Violencia" en Colombia:

"Yo me convertí a los catorce años, en 1960 {} Yo nací en medio de la violencia político-religiosa de este país, {} cuando hubo la alianza del gobierno y la Iglesia Católica y la policía para exterminar a gentes del partido contrario al gobierno {} Yo soy de

la región donde había esa violencia y yo vi a mis padres perder todas sus posesiones y yo vi al sacerdote de mi pueblo bendecir los fusiles de los que masacraban la gente que no comulgaba con las ideas del partido del gobierno".¹¹

Otro pastor cuenta: "Yo me convertí al cristianismo en 1960. Yo me crié en el Tolima bajo la sombra de lo que se llamó la época de la violencia, la década de los 50, y vi muchas atrocidades en mi juventud y en mi adolescencia, particularmente. Me crié con un vacío profundo en mi corazón {} Después de haber salido de esa crisis en parte, del aspecto de la violencia que ha cambiado un poco mi vida, me casé creyendo que en el matrimonio encontraba yo respuesta a mis necesidades, al vacío interno que tenía..."¹²

La situación de crisis en la coyuntura de los 60 fue general en América Latina; sin embargo, en Colombia la problemática se agudizó por la violencia y los efectos de la misma sobre las familias campesinas (1953 - 1957).

Hay en varios pastores (40-60 años) una representación social nefasta de los partidos políticos y de la Iglesia Católica. Una frustración total (eran jóvenes en esas décadas) respecto a estas instituciones. Ahora, esas actitudes y sentimientos no son gratuitos; el experimentar en carne propia la violencia de esos años, la persecución religiosa, el empobrecimiento (robo de las tierras), los asesinatos, sin duda deja una imagen negativa de los actores sociales, religiosos y políticos de la época.

Intuimos que la relación entre "violencia" y persecución protestante es vital para la comprensión del auge y la expansión de la comunidad evangélica en Colombia. Sinclair expresa que "la comunidad protestante aumentó el 300% entre 1950 y 1970, a pesar de los sufrimientos de la] violencia. Se propagó por zonas urbanas de "cre- yentes", debido a la misma violencia y a la visibi- lidad del protestantismo por las polémicas sobre la libertad de culto. Las nuevas garantías de liber- tad de culto dadas en 1958 animaron a las Iglesias a hacer nuevos esfuerzos".¹³

10SINCLAIR, John, "El movimiento protestante en Colombia y Venezuela en perspectiva"; Apéndice No. 2, CEHILA, Historia del protestantismo en América Latina, pág. 644.

11Entrevista al pastor Luis, Asambleas de Dios, 47 años.

12Entrevista al pastor Héctor, Iglesia Tabernáculo de la Fe, 53 años.

13SINCLAIR, John, "Hacia un protestantismo colombiano y venezolano. CEHILA, El Protestantismo en América Latina, pág. 592.

Respecto al crecimiento del protestantismo en Colombia, de la investigación del CINEP extractamos las siguientes cifras:

En 1930, la comunidad protestante era aproximadamente de 9.000 personas.

En 1969, CEDECOL (Conferencia Evangélica de Colombia) afirma que la membresía evangélica asciende a 69.000 personas.

En 1994 constatamos en 40 denominaciones una membresía aproximada a 1.500.000 personas y creemos que en su totalidad el protestantismo-pentecostalismo supera los dos millones de personas.¹⁴

Por supuesto, en Colombia es notorio el crecimiento en especial del pentecostalismo, sobre todo en las últimas tres décadas.

Ahora, ¿cómo se explica este crecimiento? ¿Está relacionado con la "Violencia" y/o con procesos de pauperización en los sectores populares? Si es así, ¿por qué la oferta neopentecostal se expande progresivamente entre las clases medias y altas?

A partir de las entrevistas realizadas, analizamos una triple lógica explicativa de este fenómeno:

- a) La experiencia de la violencia, en especial en pastores de 40 y más años.
- b) La crisis socio-económica, en todos los entrevistados
- d) Una frustración de la oferta religiosa católica, en la mayoría de los casos.

Villamán explica¹⁵ que "tanto el universalismo fundamentalista como el particularismo pentecostal constituyen factores de construcción "en positivo" de la identidad pentecostal", y para este autor la relación del pentecostalismo con el catolicismo romano le permite al primero construir su identidad en negativo, como diferencia respecto al catolicismo.

Siguiendo a este autor, parecería que en el caso colombiano la interiorización de la "Violencia" en sus diferentes manifestaciones hizo que la construcción de la identidad pentecostal en "negativo" hubiese sido todavía más fuerte que en otros países.

En Colombia no se han realizado estudios que contemplen estas variables de violencia-protestantismo-pentecostalismo, y consideramos de vital importancia adelantar trabajos interdisciplinarios en esta perspectiva. Veamos apartes de la investigación realizada en el CINEP.¹⁶

B) Edades

De los 40 pastores entrevistados, cinco tienen menos de 30 años; 21, entre 30 y 40 años, y quince tienen más de 40 años.

El grupo mayoritario de pastores se encuentra en el marco de los 30 y 40 años. La juventud de los años 70 es una juventud en crisis y en búsqueda. Vemos cómo jóvenes de diferentes grupos sociales se inscriben en las ofertas de la Acción Social, en los grupos de izquierda nacientes, en procesos reivindicativos étnicos (indígenas, campesinos, especialmente a través de la ANUC y la ONIC), en los movimientos de la llamada Nueva Ola, y una gran mayoría sin muchas expectativas frente al futuro. En relación con los pastores de las Iglesias pentecostales, el factor edad es central para analizar las probabilidades de procesos amplios de socialización de esta oferta.

C) Formación

En todas las denominaciones colombianas analizadas se exige un mínimo de formación teológica de tres años y un máximo de cinco como requisito para ser pastor; esta formación se realiza en sus Institutos Bíblicos o en los de otras denominaciones. Hay pastores que recibieron su formación en institutos extranjeros.

De otro lado, de los 40 entrevistados, once son profesionales en otras áreas (abogados, educadores, psicólogas, comurúadores sociales, etc.).

Villamizán establece una relación entre formación y grados de sectarización de las Iglesias pentecostales. En nuestra investigación notamos una diferencia en términos educativos entre pastores responsables de denominaciones (entrevistados) y 50 pastores responsables de congregaciones (encuestados).

¹⁴CEDECOL afirma que en la actualidad existe una membresía evangélica de cerca de tres millones de personas. El pastor Héctor Pardo, presidente de Unión Cristiana, confirma esta cifra en entrevista concedida a un programa de televisión, 13 de julio de 1995, 11 p.m.

¹⁵VILLAMÁN, Marcos, El auge pentecostal: certeza, identidad, salvación. Ed. Centro Antonio ontesinos (CAM), México, 1993, pag.88 y ss.

¹⁶PEREIRA S. Ana M. "Expresiones religiosas no católicas en Santafé de Bogotá. Op. cit.

En general, esto responde a la heterogeneidad del pentecostalismo; de ahí que el factor educación incida necesariamente en los discursos y prácticas socio-religiosas de estos actores. En todos los países vemos diferentes niveles de institucionalización y de formación pentecostal.¹⁷

D) Experiencias de conversión

Hemos ya mencionado que los testimonios de conversión son centrales para acercarnos a las historias personales de los pastores y para comprender la producción simbólico-religiosa de sus Iglesias. Presentamos una síntesis de la información recogida.

1) La conversión como acontecimiento central en la experiencia religiosa

La mayoría de los pastores manifiesta haber vivido un momento especial de conversión. Conversión como experiencia profunda e impactante que en algunos casos está acompañada de situaciones emotivas y de recepción del Espíritu Santo con evidencias físicas.

1.1. Situación de crisis espiritual

Con esta caracterización hemos reunido las experiencias de conversión motivadas por una profunda situación de pérdida de identidad, de desarreglo moral, de desintegración familiar, de infelicidad y vacío personal. "Viví el mundo de la drogadicción, el alcoholismo, la prostitución, pero uno no siente paz en su espíritu. Sólo cuando uno acepta a Cristo como Salvador, uno encuentra una nueva vida que le da Cristo y que Cristo llamó nuevo nacimiento".¹⁸ Para otro pastor, "mi conversión sucedió hace 21 años; estaba en los vicios, en la tomata, el juego y cantidad de cosas, y me sentí mal, muy mal moralmente, económicamente, y me vi en la necesidad de un cambio. Pensé en la política y no lo encontré, pensé en el suicidio, en la religión".¹⁹

1.2 Situación de desarraigo y crisis de identidad

Varios entrevistados dan cuenta de la etapa anterior a la conversión, en la que viven situaciones que podemos comprender como de desarraigo, de crisis de identidad. Esto es relevante para quienes vivieron la experiencia de la conversión cuando

estaban jóvenes, saliendo de la adolescencia, entre los 15 y los 18 años.

Los entrevistados describen la etapa anterior a la conversión con expresiones de pérdida de credibilidad en el clero, desorden moral, vinculación a pandillas, etc. Para algunos pastores, la religión, la Iglesia y los partidos son vistos como "armas para destruir a la gente".

En fin, podríamos continuar analizando cada una de las variables sistematizadas, pero por falta de tiempo en este simposio nos remitimos a los aspectos que creemos dan una visión general del pentecostalismo bogotano (edad, procedencia, formación).

Con los elementos analizados, quería establecer la relación entre crisis social y vinculación a las Iglesias pentecostales. Estoy totalmente de acuerdo con Villamán en el sentido de que es importante analizar los condicionamientos internos-endógenos que posibilitaron el crecimiento de las Iglesias pentecostales.

III. LA EXPERIENCIA EN LAS CONGREGACIONES

Metodológicamente, partimos de la sistematización y el cruce de variables de 52 encuestas realizadas a pastores responsables de congregaciones.²⁰

1. Relación entre edades y momentos de conversión

Las edades de los pastores encuestados oscilan entre 18 y 67 años. La gráfica muestra que el número mayoritario de pastores (39) está entre 23 y 42 años.

Este dato puede servir para construir hipótesis sobre el crecimiento pentecostal en los próximos años:

- Son pastores jóvenes que viven profundamente sus procesos de conversión y en consecuencia el deseo de dar testimonio de la acción del Señor en sus vidas.
- Son pastores que en su mayoría provienen de sectores rurales populares, en donde la violencia no termina y al contrario se agudiza cada día más. En este sentido sus testimonios de vida nueva

17 MARTÍNEZ, Abelino, Las sectas en Nicaragua: oferta y demanda de salvación. Ed. DEI, San José de Costa Rica, 1989.

18 Entrevista al pastor Jorge, Iglesia Aposento Alto.

19 Entrevista al pastor Pedro, Iglesia Cruzada Cristiana.

20 PEREIRA S., Ana M. "Expresiones religiosas no católicas en Santafé de Bogotá. Op. cit.

cumplen una función social religiosa central en los procesos de socialización de estas Iglesias.

• Son pastores que no han hecho "opción por los pobres", son pobres y además son jóvenes. Estas dos condiciones los acercan de una manera especial a los jóvenes de los barrios marginados, quienes, al igual que ellos hace algunos años, no tienen posibilidades de mejorar sus condiciones, que, al contrario, cada vez empeoran más. No es extraño ver en los cultos pentecostales una gran participación de jóvenes (hombres y mujeres).

2. Relación entre edad y motivaciones para vincularse a la IP

De los 52 encuestados, 13 manifiestan que sus motivaciones fueron de carácter familiar (problemas familiares), 5 tuvieron problemas emocionales, 22 expresan que lo fundamental fue el encuentro con Jesucristo y 7 actuaron por frustración respecto a la Iglesia católica. Ninguna persona entró a una IP por problemas económicos.

El eje de las edades refuerza la reflexión anterior: en la mayoría, entre 18 y 42 años, la motivación central fue el encuentro con Jesucristo.

No desconocemos la problemática de los jóvenes (droga, alcohol, desempleo, violencia, etc.), y creemos que el deseo del encuentro con Jesucristo tiene que ver con esa realidad juvenil especialmente en los sectores marginales, rurales y urbanos.

3. Relación entre edad y cambio de vida

De las 52 personas encuestadas, 27 manifiestan que el cambio operado en sus vidas fue integral. Las edades de las personas que se inscriben en esta respuesta oscilan entre 28 y 32 años.

Ocho pastores manifiestan que los cambios no se realizaron en ninguno de los ítems presentados (familia, salud, economía, etc.); se refieren más que todo a cambios en el sentido de la participación y la satisfacción del mensaje recibido en estas Iglesias, y sus edades están entre 18 y 32 años.

Las variables analizadas nos indican que en los jóvenes no todo es "rumba". Hay muchachos y muchachas que buscan hoy sentido a sus vidas a través del mensaje cristiano, y por trabajos de campo realizados en Bogotá vemos que los cultos pentecostales responden a las necesidades de los jóvenes (música, emotividad, cercanía con las personas, etc.).

Posiblemente los jóvenes entre 18 y 32 años todavía no han asumido responsabilidades familiares y expresan que el cambio se opera más en los niveles de participación y satisfacción del mensaje.

4. Relación entre Milenio y transformación social

De los 52 entrevistados, 25 creen que Jesús vendrá antes del milenio; 7, que será durante el milenio; 12, después del milenio; 6 no tienen posición definida y 2 no tienen creencia en esta doctrina.

Ahora bien, de los 52, 19 manifiestan que la transformación social es individual; 4, que es institucional; 7, que es obra de toda la comunidad; 11, que les corresponde a todas las mencionadas; 9 mencionan otras posibilidades, uno no presenta ninguna y otro más no realiza ninguna acción social (es mormón).

El análisis es interesante, ya que 25 personas son premilenaristas y 19 expresan que la acción social es individual. Encontramos novedades en la diversidad de posiciones frente al Milenio: 12 pos-milenaristas.

Igual sucede respecto a la transformación social, que va desde lo individual a lo comunitario y a la interacción miembros-congregaciones-institución.

Esta pluralidad de posiciones indica que el pentecostalismo no es homogéneo; de otro lado, se perfila mi hipótesis respecto al proceso de transición de algunas Iglesias pentecostales urbanas.

5. Relación entre salvación y transformación social

De las 52 personas, 21 expresan que la salvación es individual, 27 creen que se realiza en las personas que aceptan a Jesucristo y tres piensan que son los predestinados.

El eje de la transformación social está relacionado con el análisis anterior; es decir, 18 sostienen que es de carácter individual; 5, institucional; 7, de toda la comunidad, y 11 que es responsabilidad de todos. Esto corrobora la heterogeneidad pentecostal.

6. Recepción del Espíritu Santo

De las 52 personas, 46 manifiestan haber recibido al ES; 3 no han tenido esta experiencia y 3 no hacen énfasis en esta doctrina. De estas personas, 7

lo recibieron durante la conversión y 37 después de la conversión.

El que la mayoría haya tenido esta experiencia después de la conversión implica que ésta es un proceso y que el primer paso es recibir a Jesucristo y el segundo al ES.

7. Señales de la presencia del Espíritu Santo

Se corrobora lo anterior: 46 expresan haber recibido al ES y 5 a través del don de lenguas (glosolalia), 3 con el don de sanación, 26 con la posesión de un don o carisma, 11 con la capacidad de tener visiones, y uno con la recepción de los frutos del ES.

Esta diversidad implica que dentro del pentecostalismo los énfasis se presentan de acuerdo a si son pentecostales clásicos o se expresan desde las Iglesias de Santidad.

8. Exigencias para recibir al Espíritu Santo

De las 46 personas que afirman haber tenido esta experiencia, 26 enfatizan la importancia de haber recibido primero a Jesucristo, otras 5 la de apartarse del mundo, 4 mencionan los deseos de recibir al ES, y dos el apartarse del demonio.

Vemos cómo en este análisis hay una continuidad respecto a las posiciones sobre la recepción del ES. Se clarifica que la conversión es un proceso; primero es Jesucristo y después el ES.

9. Relación entre misión de la Iglesia y actividades sociales

Este aparte es interesante, ya que 13 pastores expresan que desarrollan la actividad social en el campo educativo; de estas 13 respuestas, 4 sostienen que la misión en la sociedad es comprometerse con el cambio social y 5 que la misión pasa por la predicación, la conversión, la oración y el compromiso con el cambio social.

Igualmente, 8 personas afirman que desarrollan múltiples actividades sociales y 3 de ellas manifiestan que la misión pasa por la predicación, la conversión, la oración y el compromiso con el cambio.

Otro grupo de seis personas expresa que la actividad social es la ayuda mutua y dos dicen que pasa por la predicación y la conversión.

Finalmente, 11 personas afirman que realizan actividades sociales diferentes a las ya mencionadas y que la misión de sus Iglesias es la predicación, la oración y el compromiso social.

A manera de conclusión, este cruce de variables reafirma la diversidad de posiciones doctrinales y el impacto de las mismas en la sociedad. De otro lado, se percibe que el grupo mayoritario realiza sus actividades sociales a través de la educación, algo normal si se tiene en cuenta que, históricamente, el protestantismo inició sus misiones en el campo educativo.

Así se podría intuir que el área educativa es uno de los ejes centrales en los procesos de socialización de las Iglesias protestantes y pentecostales en el contexto colombiano.

IV. EL PENTECOSTALISMO: FUNCIONES SOCIALES EN UNA SOCIEDAD EN CRISIS

Colombia es un país que no ha logrado superar la crisis de los años 60. La ausencia del Estado en zonas marginadas y la falta de soluciones concretas a las necesidades de los sectores populares han contribuido a la generalización de la violencia, con la aparición de nuevos actores: narcotráfico, para-militarismo, milicias populares, delincuencia, etc.

Al analizar la violencia en el país, Daniel Pécaut²¹ se formula dos preguntas:

1) ¿Cómo llegó Colombia a caer en una nueva fase de violencia política y social, precisamente en los años en que no se hablaba sino de institucionalización democrática?

2) ¿Por qué esta ruptura en un país que sufrió menos que la mayoría de sus vecinos las desastrosas consecuencias del endeudamiento y las mutaciones de la economía mundial?

Consuelo Corredor responde que "ha sido la acumulación histórica de tensiones que han originado en forma continua períodos de crisis y relativa estabilidad". Esta analista se pregunta: ¿Cómo im-

21 PÉCAUT, Daniel, La violencia en Colombia, citado por Consuelo Corredor en "Modernismo sin modernidad en Colombia". Controversia, No. 161, CINEP, 1990.

poner una "institucionalización" desde arriba, si abajo está todo fragmentado y enraizado en una heterogeneidad económica, política y social? "El intento de poner orden en un escenario como éste conduce a un efecto adverso: el desorden".

A esta heterogeneidad económica, política y social, añadimos la cultural-religiosa, como producto de esta misma crisis que se entretiene con la interacción de visiones del mundo premodernas y modernas en el escenario religioso colombiano.

La religión, en tanto que universo simbólico que regula la conducta y genera pautas colectivas, no actúa aislada del conjunto de la problemática social.

En este contexto, observo que el pentecostalismo urbano está cumpliendo funciones sociales concretas en una sociedad como la nuestra, en la que en general no ha sido posible realizar el equilibrio social:

A) Proporciona sentido a la vida

Como lo hemos analizado, la gran mayoría de pastores entrevistados expresó que su proceso de conversión se inició en un momento de crisis existencial. Se constata que a través de sus congregaciones, sus obras, sus cultos, etc., el pentecostalismo construye procesos de identidad en términos positivos.

B) Crea lazos de identidad individual y colectiva

En la medida en que las personas se vinculan a la lógica institucional y afectiva de estas Iglesias, encuentran el sentido comunitario, es decir, la posibilidad de rehacer sus relaciones sociales, su familia, sus amigos, sus grupos de referencia, etc.

Los aspectos personales que los relatos de conversión nos permiten reconstruir están marcados por vivencias propias de la juventud urbana que se encuentra en un mundo muy complejo y convulsionado, desprovisto de sentido y de orientación en la vida, pero en una situación de búsqueda, en una etapa de definición de su futuro.

C) Da solución de los problemas inmediato.

La mayoría de las personas entrevistadas encontró en las Iglesias pentecostales respuestas a sus necesidades

inmediatas: comida, vestido, educación, empleo y, sin lugar a dudas, afecto, lo cual contribuye a la construcción social de la dignidad: respeto mutuo, reconocimiento social, etc.

La ayuda mutua, proceso de redistribución económica, es la institución que se encarga de proporcionar bienestar a los miembros de estas Iglesias. Desde la visión del mundo emanada del pentecostalismo, esta ayuda mutua tiene carácter asistencial; sin embargo, responde objetivamente a las necesidades de las personas. El "corte asistencial" de esta acción nos recuerda la acción paternalista-asistencialista de la Acción Católica; en este sentido, hay una continuidad con el catolicismo popular.

D) Crea red de instituciones sociales

La mayoría de los pastores entrevistados expresa que sus Iglesias poseen una red de instituciones sociales: guarderías, escuelas, centros de salud, centros de formación técnica (comercial, sistemas, panadería, etc.), centros de rehabilitación de alcohólicos y drogadictos, e incluso algunas cumplen acompañamiento a personas con sida y a personas recluidas en las cárceles; un pastor indicó que su congregación tenía una pequeña bolsa de empleos.

Los miembros de sus congregaciones tienen acceso a estos servicios y generan así el refuerzo de la identidad pentecostal a través de estas redes e instituciones.

E) Posibilita procesos de movilidad social ascendente

Casi todos los pastores entrevistados y encuestados son de extracción popular. Mediante el pastorado han experimentado procesos de movilidad social ascendente, han adquirido un estatus y en consecuencia tienen reconocimiento social.

F) Permite percibir nuevas formas de participación política en el futuro

En el proceso de elaboración de la nueva Constitución colombiana participaron representantes de diferentes Iglesias evangélicas. Constitucionalmente, en 1991 se aprobó la nueva Carta y con ella la ley de libertad de cultos.

Esta participación política de algunos miembros de las Iglesias evangélicas generó condiciones para la creación de partidos políticos dirigidos por pastores representantes de tales iglesias.

En el nivel general, la intervención política de algunos pastores, aunque hasta el momento no ha sido muy exitosa respecto a la participación amplia de la membresía evangélica, ha creado expectativas, no sólo por la novedad de estos procesos sino también por lo que este hecho significa en el campo social. Con su intervención política, las Iglesias evangélicas están contribuyendo a la construcción social de una cultura de tolerancia y de participación política en Colombia.²²

De otro lado, si en el contexto colombiano existe una relación entre "Violencia" y expansión protestante y/o entre crisis social y pentecostalismo, sin duda no será raro que en las próximas elecciones aumente la participación política de las Iglesias evangélicas. De un lado, por la frustración general frente a los partidos tradicionales (de derecha e izquierda), por la representación social negativa de los mismos expresada por los pastores, y de otro, por la lectura que la comunidad evangélica hace de la relación entre Iglesia católica y partidos políticos tradicionales.

Así, lo lógico sería la creación y el impulso de un proyecto político relativamente autónomo que responda a las necesidades de diferentes grupos sociales, entre ellos el de la membresía protestante-pentecostal.

G) Cuestiona al catolicismo a partir de la práctica pentecostal

Finalmente, creo que el pentecostalismo está cumpliendo una función socio-religiosa de custodiamento profundo del catolicismo, tanto en sus discursos como en sus prácticas socio-pastorales. En medios católicos se habla de la urgencia de renovar aspectos litúrgicos, de dar mayor participación al laicado, de promover la formación teológica-co-bíblica entre laicos y laicas, de crear pequeñas emisoras locales, en fin, de la necesidad de una mayor comprensión de la realidad social crítica (situación económica y afectiva, violación de derechos humanos), en especial entre los sectores populares.

V. RELIGIÓN Y MODERNIDAD EN COLOMBIA

Como lo hemos mencionado, los años 60 son claves para la comprensión de la pluralidad religiosa y política en Colombia. Esta doble pluralidad, a mi juicio, es consecuencia, de un lado, de la "Violencia", y de otro, de los procesos de modernización en el país.

Así, la hipótesis que elaboro es la siguiente: la "Violencia" y los procesos de modernización en Colombia repercutieron en forma crítica no solamente en las condiciones socio-económicas y socio-políticas de diferentes grupos sociales sino también en los universos simbólicos e imaginarios colectivos en general y en particular en los religiosos.

Ya desde el siglo XIX eran visibles las tensiones y conflictos entre la Iglesia Católica y el partido liberal en contextos de modernización. A finales de siglo, liberales y protestantes, especialmente la Iglesia Presbiteriana, incursionaban en políticas de laicización de la sociedad a través del campo educativo.

En los años 30 las tensiones entre el partido liberal y la Iglesia Católica serán más contundentes, sobre todo a raíz de las políticas modernizadoras del Estado encabezadas por Alfonso López Puma-rejo (1936-1940)²³

En este contexto se estructura la Acción Católica colombiana y gran parte de sus esfuerzos se van a dedicar a la recuperación de las masas y a la deslegitimación de cosmovisiones seculares (comunismo, liberalismo, masonería) y religiosas, especialmente las protestantes. Veamos algunos de los postulados centrales de la Acción Católica en el país:

"Fuera de los medios indicados anteriormente para la campaña anti-protestante, hay otro muy eficaz y es la Acción Católica. La campaña protestante de penetración la hacen exclusivamente seglares protestantes, hombres, mujeres, nacionales y extranjeros. Así mismo la defensa de la fe y la campaña anti-protestante, deben hacerse con

²²Es importante mencionar que, en general, los pastores responsables de Iglesias Históricas no están de acuerdo con la participación política Evangélica. Se observa que los líderes representativos de este proceso se inscriben en las llamadas Iglesias Neopentecostales (clases medias y altas).

²³DE ROUX, Rodolfo, Una Iglesia en estado de alerta: funciones sociales y funcionamiento del catolicismo colombiano, 1930 -1980. Ed. Servicio Colombiano de Comunicación Social, Bogotá, 1983.

cooperación de los seculares, especialmente de los miembros de la Acción Católica.

"Con ese objeto deben organizarse comités de catequistas y propagandistas a los cuales, además de la preparación general en la doctrina católica, hay que procurar especializarlos en el protestantismo. Dichos comités deben funcionar tanto en las poblaciones como en los campos; deben vigilar las actividades y medios propagandistas protestantes e informar al párroco para recibir de él las indicaciones que la prudencia sugiera. La organización parroquial prepara la campaña de conjunto que debe hacerse en toda la Diócesis y en toda la nación".²⁴

Como vemos, en los años 30 la Iglesia Católica asumió una postura anti-moderna radical, aspecto que se constatará nuevamente en la década de los 60 con el testimonio de Camilo Torres y la irrupción de un sector del clero católico en los procesos de cambio, en especial los grupos sacerdotales Golconda (1968) y SAL (Sacerdotes para América Latina, 1972).

Así, en los años 60 la sociedad colombiana expresa una crisis global que se manifiesta de diferentes maneras:

A) Incapacidad de la Iglesia Católica

Hubo incapacidad de esta Institución de reproducir el modelo de la Acción Católica. En este proceso de "agotamiento", Radio Sutatenza, medio de comunicación vital para la socialización de valores católicos y formación integral del campesinado, entró en crisis y dejó de ser el canal que vinculaba a la Iglesia Católica con los colombianos.

En tales circunstancias, diferentes grupos y personas que se formaron durante varios años en Sutatenza (escuela, biblioteca, periódico, etc.) y que de una u otra forma participaban en los programas de la Acción Católica, quedaron en cierta medida marginados y relativamente abiertos a nuevas ofertas políticas y religiosas que iniciaban su marcha de expansión en el país.

Algunos líderes de la Acción Católica se vincularon posteriormente a la izquierda colombiana,²⁵ otros manifestaron sus liderazgos en diferentes organizaciones gubernamentales locales y regionales (Juntas de Acción Comunal), y a mediados de los 70 se vincularon a las Comunidades Eclesiales de Base (CEB).²⁶ De igual manera, muchas personas conocieron Iglesias pentecostales a través de la radio y se vincularon a ellas.

Otro aspecto que ya hemos mencionado es el surgimiento de nuevos actores religiosos en el catolicismo. Es el caso de Camilo Torres, quien, con su testimonio de "amor eficaz", se convirtió en un símbolo cristiano de Latinoamérica.

Camilo muere en 1966 y continúan su acción Golconda y SAL; en los 70 ya existían pequeñas CEB en el país, pero con la realización de Puebla en 1979 se inicia su proceso de creación, formación y acompañamiento.

Durante 26 años (1962 -1986) se vivió en el catolicismo un conflicto entre la jerarquía y el clero que optó por procesos de cambio social, y posteriormente se extendió a religiosas, laicos y laicas insertos en sectores populares.²⁷

Otro factor que incidió en la crisis del catolicismo fue el proceso de migración interna masiva, hecho que en el fondo desestabilizó el modelo de Iglesia centrado en la parroquia rural. De igual manera, con las migraciones internas, miles de campesinos antes relacionados con el partido conservador y con la Iglesia católica se vincularon progresivamente a las fábricas, lugar de nuevas producciones simbólicas y prácticas sociales.

Todos estos acontecimientos significaron una crisis del catolicismo colombiano y una crisis relacionada con procesos de desmitificación y secularización respecto a la Iglesia Católica.

B) Crisis de legitimidad de los partidos tradicionales

24 Peligros de orden político. Conflicto religioso. Estudio sobre la campaña y penetración protestante en Colombia. Sello y firma de Monseñor Ismael Perdomo. Ed. Lumen Christi, S.A, Bogotá. Sin fecha, Aparte sobre la Acción Católica, págs. 104-106.

25 SIERRA, Juan Fernando, "Las relaciones entre modernidad y religión: el caso de los Equipos Universitarios de Colombia, 1959-1972. Ponencia presentada al Simposio "Pluralidad religiosa en Colombia", I.C.E.R, Bogotá, noviembre 19-21 de 1993.

26 Entrevista a Marco Antonio Meneses (54 años), líder de la Acción Católica y dirigente actual de procesos de CEB en Cartagena. Cartagena, junio 16 de 1995.

27 PEREIRA S., Ana Mercedes, Las comunidades eclesiales de base en Colombia, como fenómeno de protesta social. Lovaina, 1991. A mediados de 1986, el episcopado colombiano emitió el último documento de condena a las CEB, las Coordinaciones Nacionales y los Centros de Coordinación.

En 1957, para finalizar la "Violencia", se creó el Frente Nacional. Este proyecto consistió en la repartición del poder entre liberales y conservadores que se turnaban cada cuatro años. La solución marginó a minorías que se presentaban con proyectos políticos alternativos y la reacción no se hizo esperar.

En 1960 nace el Movimiento Obrero Estudiantil Campesino (MOEC), cuya línea radical pretendía abrir focos guerrilleros en el norte del Cauca y en el Vichada, pero fue rápidamente derrotado. Otra experiencia temprana fue la de Pedro Brincos, guerrillero liberal que organizó el Ejército Revolucionario de Colombia (ERC), grupo que fue aniquilado en 1961.

En 1962 surge el Frente Unido de Acción Revolucionaria (FUAR) que, influido por los logros y perspectivas de la revolución cubana, trató sin éxito de impulsar un movimiento armado revolucionario.

Luego, en 1964, se organiza en Santander el Ejército de Liberación Nacional (ELN), núcleo guerrillero conformado por juventudes del Movimiento Revolucionario Liberal (MRL), ex miembros del partido comunista y estudiantes universitarios. En 1966 nacen las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC); en 1967, el Ejército Popular de Liberación (EPL) y en 1973 el Movimiento 19 de Abril (M-19).

Simultáneamente con estos procesos revolucionarios, en 1962 se crea la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC) y en 1971 la Organización Nacional Indígena (ONIC). En 1977 las centrales obreras realizan el primer paro nacional.

La situación de inconformidad y frustración en los sectores populares emergentes se expresa en acciones de protesta social, fuertemente reprimidas por el Estado. La crisis económica se agudiza y en su conjunto se manifiesta en una crisis de identidad y sentido, desde la experiencia cotidiana de angustias y privaciones en estos sectores.

Poco a poco se va transformando la sociedad colombiana con los desplazamientos masivos a los

sectores urbanos²⁸ y se crean las condiciones para el surgimiento de nuevas instituciones a partir de los intereses de los sectores populares; se inician y fortalecen las organizaciones en los barrios, las actividades de educación popular, las CEB, etc., procesos que a mediados de los 80 darán origen a las llamadas Organizaciones no Gubernamentales (ONG).

C) Crisis familiar

Sin duda la familia, en tanto que institución encargada de socializar valores, normas y comportamientos, entró también en crisis.

La vinculación de la mujer a nuevos espacios de trabajo y vivienda propició el surgimiento de nuevos papeles, nuevas funciones y nuevas prácticas sociales, y en consecuencia se estructuró también una nueva producción y/o reelaboración simbólica.

De otro lado, con el acceso a diferentes posibilidades en el campo de la educación,²⁹ las mujeres elaboraron nuevas propuestas y proyectos tendientes a construir su realización familiar y personal en medio de la crisis.

E) Vinculación de menores al mercado laboral

Aunque esta situación ha existido muy a la par con el desarrollo económico capitalista, en el contexto colombiano se constata un aumento impresionante de la vinculación de menores al mercado laboral.

La relación de niños y jóvenes (hombres y mujeres) con el trabajo y con el dinero lleva a cambios en la estructura familiar. Estos jóvenes vinculados a sectores formales y mayoritariamente informales van construyendo desde tempranas edades sus propios esquemas de comportamiento.

En Ciudad Bolívar³⁰ la población juvenil es la más amplia y la de menores posibilidades en el futuro. Allí, "mientras funcionan 53 escuelas de enseñanza básica, existen en la zona 8 colegios de bachillerato. Cerca de un 72% de estudiantes de

28 En los años 50, el 30% de la población colombiana era urbana y el 70% era rural. En el censo de 1993 el 73.82% de la población vivía en áreas urbanas y el 26.18% en áreas rurales. DAÑE, XVI Censo Nacional de Población y Vivienda. Resumen ejecutivo, junio 30 de 1994.

29 Hay varios niveles de análisis respecto a la participación de la mujer en el campo educativo. De un lado está el de la mujer de clases medias y altas, y de otro tomamos el de la mujer en los sectores populares. En esta perspectiva, la mujer participa de proyectos y programas alternativos relacionados con la educación popular, las CEB, ONG. A partir de estas experiencias, muchas mujeres lograron ejercer liderazgos a escala local, regional e incluso nacional.

30 Ciudad Bolívar (Bogotá) es un complejo de más o menos 100 barrios marginales.

primaria no tienen acceso al bachillerato {} Los jóvenes no tienen fácil acceso a la educación y al trabajo. Lo que sí encuentran con facilidad es la puerta abierta hacia la muerte".

Los muertos son jóvenes de 15,17, hasta 22 años de edad. Los crímenes han alcanzado el nivel más dramático aproximadamente a partir de 1990, cuando empezaron a registrarse muertes en forma continua y luego masacres que pusieron al descubierto una situación de crisis social que requiere atención urgente. Entre enero y febrero de 1991 se produjeron 69 asesinatos de este tipo (más de uno por día). En abril del mismo año, fueron eliminados siete jóvenes de entre 18 y 20 años.³¹

D) Crisis de identidad

La violencia y los procesos de modernización, acelerados y no homogéneos en el país, desarticularon los modelos tradicionales de convivencia y generaron una crisis de identidad en algunos sectores emigrantes. En últimas estos sectores se desvincularon de su "entorno social", es decir, de los espacios de producción y socialización de saberes cotidianos, de las relaciones institucionales (parroquia, compadrazgo, partidos políticos, etc.). En palabras de Peter Berger, entraron en crisis sus estructuras de plausibilidad, dadas por seguras antes de los cambios y transformaciones sociales.

La pregunta es entonces: ¿cómo estos sectores migrantes elaboraron y/o reelaboraron a partir de su nueva cotidianidad urbana nuevos marcos para la acción colectiva?; ¿cómo construyeron nuevos grupos de referencia a fin de garantizar un mínimo de seguridades afectivas, económicas, etc.?

La situación de estas familias era en ese entonces crítica; no sólo había que responder por las necesidades económicas inmediatas sino también por las afectivas, morales. Muchas de estas personas vieron asesinar a sus padres, a sus hermanos, violar a las mujeres de sus veredas... En estos contextos los problemas a resolver por parte del Estado y sus instituciones eran de diferente orden.

De esta manera los procesos de modernización en Colombia tuvieron un impacto negativo para los sectores populares y las clases medias emergentes. Las frustraciones se canalizaron desde los desplazamientos a otras ofertas políticas y religiosas, lo

cual incidió radicalmente en la pluralidad, tanto dentro del campo religioso como del político, los dos ligados muy estrechamente desde el siglo XIX.

En Colombia, esta relación histórica entre religión y política ha propiciado el surgimiento de movimientos religiosos de protesta social religiosa en el catolicismo. La hipótesis es que el pentecostalismo colombiano responde a esta lógica contestataria, posiblemente no de una manera consciente en la membresía, pero sí latente y explícita en la experiencia de algunos de los pastores responsables de estas Iglesias.

CONCLUSIONES FINALES

Son pocas las investigaciones que se han realizado sobre el pentecostalismo colombiano. Sin embargo, el trabajo realizado en el CINEP permitió un acercamiento a este fenómeno religioso en su proceso histórico y en su lógica de socialización, legitimación y reproducción social referida por los pastores entrevistados.

Aquí se constata que el pentecostalismo se inicia en Colombia en los años 20, pero su dinámica de expansión se inscribe en las décadas de los 60 y 70, con una curva de amplio crecimiento en las de los 80 y 90.

Coincide el primer momento de expansión con la época de la "Violencia" (1953-1957) y "el segundo con la situación de crisis social vivida negativamente en los sectores populares y clases medias. Esta constatación nos permite reconocer en el pentecostalismo -al menos a manera de hipótesis- una oferta religiosa que se articula de manera eficaz, especialmente en los grupos y sectores sociales en los que se manifiesta la ausencia del Estado.

En este contexto, creemos que el pentecostalismo se estructura en un momento de transición social, proceso que en Colombia estuvo mediatizado por el fenómeno de la violencia y por transformaciones socio-económicas no homogéneas, es decir, por procesos de modernización conflictivos e inconclusos.

De esta manera, los efectos de la modernización sobre los universos simbólicos religiosos de diferentes grupos sociales se expresaron y se expresan en una fragmentación del campo religioso católico y protestante y generan una pluralidad de ofertas y

³¹ALAPE, Arturo, "July, la mirada que recoge los pasos", en Magazin Dominical, El Espectador, Santafé de Bogotá, julio 9 de 1995, pág. 15.

demandas religiosas y filosófico-religiosas (Nueva Era y otras).

La fragmentación y pluralidad del Hecho Religioso en general nos plantea el problema sociológico de la secularización en Colombia. De hecho se observa que, en el sentido estricto de la palabra, este proceso ha tocado a individuos y sectores sociales ligados en especial a clases medias y altas. De ahí que al preguntarnos por la secularización en nuestra sociedad, debamos inquirir por secularización de quién y respecto a qué y/o a quiénes.

En síntesis, lo que observamos es una "secularización" respecto a las cosmovisiones emanadas históricamente del catolicismo, ya que hasta los años 50, 60, ser colombiano era ser católico y liberal o conservador.

Hoy la identidad de los colombianos ya no está permeada únicamente por estos dos referentes (religioso católico y político tradicional). La construcción de identidades colectivas desde los 90 se mediatiza a través de diferentes ofertas de orden religioso y político. Allí las Organizaciones No Gubernamentales están cumpliendo funciones específicas en este sentido.

Y como hemos analizado en las características del pentecostalismo urbano, a partir de su novedad y especificidad se estructuran y definen nuevos referentes (simbólicos, culturales, teológicos) para la construcción de una "identidad pentecostal" que creemos, a mediano plazo, hará parte de la identidad de amplios sectores populares de la población del país.

No hemos analizado en esta reflexión el papel y las funciones del neopentecostalismo en Colombia. Ya lo hemos expresado: esta oferta religiosa se articula en clases medias y altas, con elevados niveles de formación profesional. Son los pastores de estas Iglesias quienes comandan formalmente la participación política de los evangélicos en el país

Dado que las clases medias han experimentado frustraciones recurrentes en relación con sus expectativas socio-económicas y socio-políticas, no sería extraño que el proyecto político evangélico ampliara su militancia a otros sectores sociales, no sólo por "afinidades electivas" sino también como un signo de protesta de los colombianos frente a la ineficacia de los partidos políticos tradicionales.

Finalmente, vemos en el pentecostalismo urbano una amplia heterogeneidad, lo cual abre un campo interesante para el análisis sociológico de las diversas expresiones y discursos religiosos que se inscriben

en estas Iglesias.

Concluyo con la importancia - y urgencia - de complementar esta lectura con un marco teórico amplio desde el paradigma de la modernización, que integre diferentes disciplinas (antropología, historia, psicología, teología, etc.), a fin de lograr mayor coherencia en la interpretación del sentido) de los procesos de identidad que se forjan y construyen dentro de las Iglesias pentecostaíes. O

GRÁFICO No.1

RELACIÓN ENTRE EDADES Y CONVERSIÓN

COD.	EDAD	FREC.	%
1	19-22	2	3.85
2	23-27	7	13.46
3	28-32	7	13.46
4	33-37	11	21.15
5	38-42	9	17.31
6	43-47	5	9.62
7	48-52	2	3.85
8	53-57	6	11.54
9	58-62	1	1.92
10	63-67	2	3.85
		52	100.00

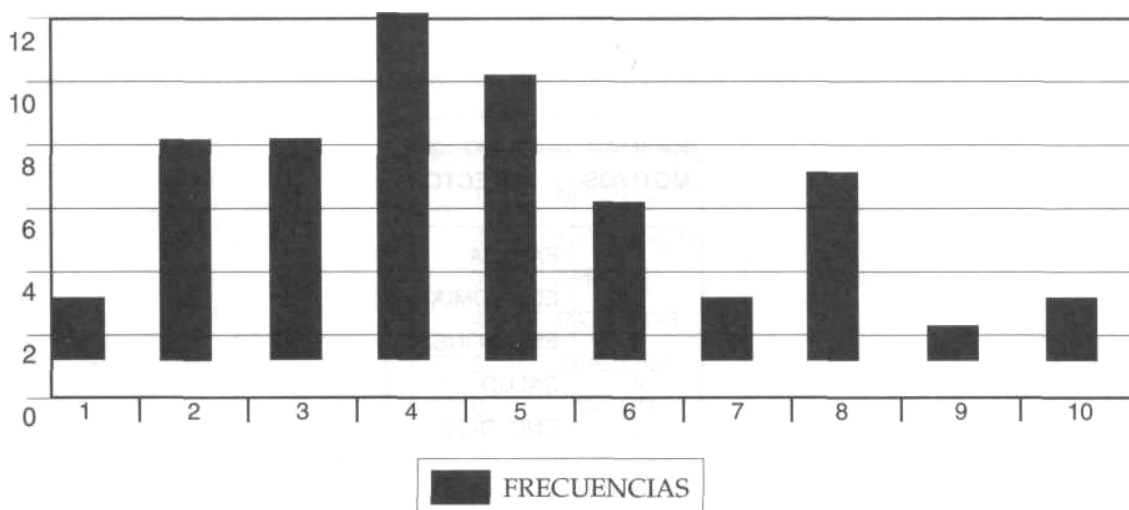


GRÁFICO No.2

RELACIÓN ENTRE EDAD Y MOTIVACIONES

EDADES	CÓDIGO	MOTIVACIÓN							
		1	2	3	4	5	6	0	
18-22	1	1	0	1	0	0	0	0	2
23-27	2	2	0	0	0	3	1	1	7
28-32	3	2	0	1	0	3	1	0	7
33-37	4	4	0	1	0	3	2	1	11
38-42	5	2	0	1	0	3	1	2	9
43-47	6	1	0	1	0	2	0	1	5
48-52	7	1	0	0	0	1	0	0	2
53-57	8	0	0	0	0	5	1	0	6
58-62	9	0	0	0	0	1	0	0	1
63-67	10	0	0	0	0	1	1	0	2
		13	0	5	0	22	7	5	52

MOTIVOS	ASPECTO
1	FAMILIA
2	ECONOMÍA
3	EMOSIONES
4	SALUD
5	ENC. DIOS
6	OTROS
0	NINGUNO

GRÁFICO No.3

EDAD Y CAMBIO DE VIDA

CAMBIO DE VIDA											
EDAD	1	2	3	4	5	6	7	8	9	0	
1	0	0	0	0	1	0	0	0	1	0	2
2	1	0	0	0	0	0	0	0	3	3	7
3	1	0	0	1	0	0	0	2	3	0	7
4	0	0	0	1	0	0	0	3	6	1	11
5	1	0	0	1	0	0	0	0	4	3	9
6	0	0	0	0	0	0	0	1	3	1	5
7	0	0	0	0	0	0	0	0	2	0	2
8	0	0	0	0	0	0	0	1	4	1	6
9	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	1
10	0	0	0	0	0	0	1	1	0	0	2
	3	0	0	3	1	0	1	8	27	9	52

CÓDIGO	CAMBIOS
1	NO VICIOS
2	+ RELACIÓN
3	AMIGOS
4	PAZ AMOR
5	PERSONA
6	+ SALUD
7	+ ECONOMÍA
8	OTROS
9	TODOS
0	NINGUNO

GRÁFICO No.4

MOTIVO DEL RETIRO

IGLESIA	COD	1	%	2	%	3	%	4	%	5	%	6	%	7	%	0	%		%
CATÓLICA	1	12	92.31	3	100.00	0	0.00	4	100.00	2	50.00	1	50.00	8	72.73	0	0.00	30	57.69
OTRA DENOM.	2	1	7.69	0	0.00	0	0.00	0	0.00	2	50.00	1	50.00	3	27.27	0	0.00	7	13.46
NINGUNA	3	0	0.00	0	0.00	0	0.00	0	0.00	0	0.00	0	0.00	0	0.00	0	0.00	0	0.00
NO RETIRO	0	0	0.00	0	0.00	0	0.00	0	0.00	0	0.00	0	0.00	0	0.00	15	100.00	15	28.85
	TOT.	13	25.00	3	5.77	0	0.00	4	7.69	4	7.04	2	3.85	11	21.15	15	28.85	52	100.00

CÓDIGO	CAUSA
1	IND. MENSAJE
2	PARTICIPACIÓN
3	APOYO
4	ANT. CLERO
5	NO ORIENTACIÓN
6	ENC. DIOS
7	OTROS
0	NINGUNO

GRÁFICO No.5

RELACIÓN ENTRE MILENIO Y TRANSFORMACIÓN

MILENIO		1	%	2	%	3	%	4	%	5	%	6	%	0	%	TOT.	
ANTES	1	7	36.84	1	25.00	2	28.57	9	81.82	0	0.00	6	66.67	0	0.00	25	48.08
DURANTE	2	4	21.05	0	0.00	2	28.57	0	0.00	0	0.00	0	0.00	1	100.00	7	13.46
DESPUÉS	3	5	26.32	2	50.00	2	28.57	1	9.09	1	100.00	1	11.11	0	0.00	12	23.08
OTRA	4	3	15.79	1	25.00	0	0.00	1	9.09	0	0.00	1	11.11	0	0.00	6	11.54
NINGUNO	0	0	0.00	0	0.00	1	14.29	0	0.00	0	0.00	1	11.11	0	0.00	2	3.85
TOTAL		19	36.54	4	7.69	7	13.46	11	21.15	1	1.92	9	17.31	1	1.92	52	100.00

CÓDIGO	TRANSFORMACIÓN
1	INDIVIDUAL
2	INSTITUCIONAL
3	TODA LA COM.
4	TODAS
5	NINGUNA
6	OTRA

GRÁFICO No.6

RELACIÓN ENTRE SALVACIÓN Y TRANSFORMACIÓN SOCIAL

TRANS. SOCIAL		1	%	2	%	3	%	4	%	5	%	0			
INDIVIDUAL	1	0	0.00	10	47.62	1	33.33	7	25.93	0	0.00	0	0.00	18	34.62
INSTITUCIÓN	2	0	0.00	1	4.76	0	0.00	4	14.81	0	0.00	1	100.00	6	11.54
COMUNITARIA	3	0	0.00	1	4.76	0	0.00	5	18.52	0	0.00	0	0.00	6	11.54
TODOS	4	0	0.00	6	28.57	1	33.33	4	14.81	0	0.00	0	0.00	11	21.15
NINGUNO	5	0	0.00	0	0.00	0	0.00	1	3.70	0	0.00	0	0.00	1	1.92
OTROS	6	0	0.00	3	14.29	1	33.33	5	18.52	0	0.00	0	0.00	9	17.31
NO TRANSF.	0	0	0.00	0	0.00	0	0.00	1	3.70	0	0.00	0	0.00	1	1.92
TOTAL		0	0.00	21	40.38	3	5.77	27	51.92	0	0.00	1	1.92	52	100.00

CÓDIGO	SALVACIÓN
1	IGLESIA
2	CREYENTE
3	PREDESTINADO
4	ACEPTEN A C.
5	OTROS
0	NINGUNO

GRÁFICO No.7

EXPERIENCIAS DEL ESPÍRITU SANTO

TIEMPO		1	%	2	%	0	%	TOTAL	
CONVERSIÓN	1	7	15.22	1	33.33	0	0.00	8	15.39
DESP. CONV.	2	37	80.43	0	0.00	0	0.00	37	71.15
OTRA	3	2	4.35	0	0.00	0	0.00	2	3.85
NINGUNA	0	0	0.00	2	66.67	3	100.00	5	9.62
TOTAL		46	89.46	3	5.77	3	5.77	52	100.00

ESPÍRITU SANTO	SALVACIÓN
SI	1
NO	2
OTRA	0

GRÁFICO No.8

EXPERIENCIAS DEL ESPÍRITU SANTO

SEÑALES		1	%	2	%	0	%	TOTAL	
HAB. LENG.	1	11	23.91	0	0.00	0	0.00	11	21.15
SANACION DONES	2	1	2.17	0	0.00	0	0.00	1	1.92
	3	16	34.79	0	0.00	0	0.00	16	30.77
VISIONES	4	1	2.17	0	0.00	0	0.00	1	1.92
FRUTOS	5	14	30.43	0	0.00	0	0.00	14	26.92
OTRAS	6	3	6.52	1	33.33	0	0.00	4	7.69
NINGUNA	0	0	0.00	2	66.67	3	100.00	5	9.62
TOTAL		46	99.46	3	5.77	3	5.77	52	100.00

ESPÍRITU SANTO	SALVACIÓN
SI	1
NO	2
OTRA	0
TOTAL	

GRÁFICO No.9

EXIGENCIAS PARA RECIBIR AL ESPÍRITU SANTO

EXIGENCIAS		1	%	2	%	0		TOTAL	
APAR. MUND.	1	5	10.67	0	0.00	0	0.00	5	9.62
APAR. DEMO.	2	3	6.52	0	0.00	0	0.00	3	5.77
JESUCRISTO	3		58.52	0	0.00	0	0.00	26	50.00
DESEO E. S.	4	11	23.91	0	0.00	0	0.00	11	21.15
OTRAS	5	1	2.17	1	33.33	0	0.00	2	3.85
NINGUNA	0	0	0.00	2	66.67	3	100.00	5	9.62
TOTAL		46	88.46	3	5.77		5.77	52	100.00

ESPÍRITU SANTO	SALVACIÓN
SI	1
NO	2
OTRA	0
TOTAL	



