

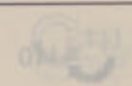




LA RELIGIÓN PARA LOS BOGOTANOS: UN ESTUDIO SOBRE HÁBITOS RELIGIOSOS

ESTEBAN ARMET¹

¹ Sociólogo, profesor e investigador de la Universidad Evangélica de las Américas, UNELA, San José, Costa Rica. Su trabajo principal durante los últimos años ha sido el desarrollo comunitario en Ciudad Bolívar, donde colabora con los pastores de la Unidad de ministros e iglesias cristianas y evangélicas, UMICE.





uando estudiamos una cultura a la luz de la teoría general de sistemas, podemos evidenciar la medida en que los cambios sufridos por cualquiera de los elementos constitutivos de la estructura afectan todo el sistema². La economía, por ejemplo, ha sido alterada por la integración de las economías nacionales dentro del sistema del capitalismo internacional. Y esos cambios del subsistema económico tienen un profundo impacto sobre el subsistema político, lo cual incide en el desmantelamiento del estado y la privatización de las empresas estatales. Y los cambios en el subsistema político han afectado la organización social y las instituciones públicas, así como el espacio libre y la vida asociada han sido modificados por el nivel de consolidación democrática. Cada componente de la cultura es causa de cambio y efecto de resultados en un organismo cultural complejo cuyos rasgos internos funcionan interrelacionados en una dialéctica constante. Así como las sociedades tradicionales continúan siendo afectadas desigualmente por la globalización y el postmodernismo, el pluralismo cultural conlleva una heterogeneidad religiosa.

La heterogeneidad religiosa es el tema de este artículo, no en términos del proceso que es ya bien conocido, sino en términos de sus resultados³. Puesto que la fragmentación religiosa ha creado espacio para muchas expresiones y creencias de fe, exploraremos solamente las manifestaciones religiosas del Catolicismo y el Protestantismo⁴. En la última década se ha publicado una cantidad impresionante de literatura, escrita por eruditos que han investigado cuidadosamente algunas manifestaciones de la iglesia católica progresista, el crecimiento protestante y la dinámica pentecostal en América Latina⁵. En comparación con el resto del continente, la dimensión religiosa de Colombia representa uno de los casos más interesantes, pues lo que ha sucedido en otros países latinoamericanos no necesariamente ocurre en Colombia.

Pero, desafortunadamente existen pocos estudios relacionados con el comportamiento religioso

en Colombia⁶. Es posible que esto se deba a que la sociología de la religión es estudiada desde la óptica de un catolicismo conservador y un protestantismo antiintelectual⁷. Sin embargo, los datos que incluimos nos ayudan a determinar la manera como los actores bogotanos entienden su participación religiosa, al identificar la clase de personas que muestra cierta tendencia a participar en las prácticas religiosas, lo mismo que la frecuencia con que la población general de la muestra participa en estas prácticas. El análisis de la conducta individual es útil también para entender la dinámica relacional entre Católicos y Protestantes, pues mide la profundidad del impacto social que tienen las transformaciones religiosas resultantes.



METODOLOGÍA UTILIZADA

Para analizar estos fenómenos utilizamos como fuente principal las encuestas realizadas por Prolades (Proyecto Latinoamericano de Estudios Socio-religiosos) durante el año 2002⁸. En Bogotá se realizaron dos encuestas metropolitanas con un muestreo de 1.247 y 1.412 personas respectivamente. La primera encuesta fue titulada "*La Religión Para los Bogotanos*" y llevada a cabo entre el 24 de enero y el 9 febrero de 2002. Su propósito era comparar los comportamientos religiosos entre los católicos y los protestantes. La segunda encuesta fue titulada "*Una Imagen Protestante*", y fue realizada entre el 18 de febrero y el 8 de marzo con el fin de determinar la intensidad del compromiso católico y descubrir la actitud de los católicos hacia los protestantes. En total, las dos encuestas alcanzaron un muestreo de tipo aleatorio estratificado de 2.659 personas mayores de edad (de 20 años en adelante) según los segmentos estadísticos de la población urbana, previamente establecidos por el Departamento Administrativo de Planeación Distrital (DAPD)⁹.

Las limitaciones de las investigaciones que se basan en encuestas son obvias. Es probable que se hayan cometido errores o inexactitudes en cada etapa del proceso de recoger y analizar los datos. Por ello, sugerimos que los resultados de este estudio sean utilizados sólo como fuentes secundarias de datos¹⁰.

Afiliación religiosa:

Tabla 1: Afiliación religiosa (n=2659)

| | | |
|----------------|------|-------|
| Católico | 2211 | 83.2% |
| Evangélico | 197 | 7.4% |
| Judío | 18 | .7% |
| Test. de Jehó. | 51 | 1.9% |
| Mormón | 27 | 1.0% |
| Ninguna | 130 | 4.9% |
| Otra | 25 | 1.0% |

Las cifras más confiables con respecto a la población protestante de Bogotá fueron recogidas por *Amanecer 2000* en 1999. Un censo de la iglesia

metropolitana encontró 680 iglesias protestantes con una feligresía de 268,106 personas. Con base en una población proyectada de 6,378,949 habitantes para Bogotá, el 4.2% de la población urbana se identificaron como protestantes.¹¹ El único documento de consulta adicional fue el *Directorio Nacional Cristiano 2.002* que registra 688 iglesias protestantes en Bogotá. Esta cifra es cercana a los resultados obte-

Tabla 2: Crecimiento de Asociaciones Seleccionadas

| Asociación | Membresía 1966 | Membresía 2000 |
|-------------------------|----------------|----------------|
| Asambleas de Dios | 596 | 13,000 |
| Cruzada Cristiana | 1000 | 55,550 |
| Misión Panamericana | 862 | 30,000 |
| Alianza Cristiana | 1988 | 22,672 |
| Iglesia Cuadrangular | 3620 | 40,000 |
| Misión Carismática Int. | 0 | 43,333 |

Fuentes: Read, Monteroso, Johnson, Latin American Church Growth; Johnstone, Operación Mundo.

- ² La teoría general de sistemas fue desarrollada científicamente como un marco de referencia para explicar la relación entre elementos y constituyentes en relación unos con otros y con la totalidad distinguible, a pesar de los cambios internos y constantes. La teoría general de sistemas tiene muchas aplicaciones a otras disciplinas, en este caso, la antropología, véase Ludwig Von Bertalanffy, *La Teoría General de Sistemas*, México: Fondo de Cultura Económico, 1976; and CAPRA, Fritjof, *El Punto Crucial: Ciencia, Sociedad y Cultura Naciente*, Buenos Aires: Estaciones, 1996.
- ³ Para resumir los antecedentes históricos que han contribuido a los procesos de pluralismo religioso y sus efectos en Colombia, véase, Ana Mercedes pereira, "Secularización y Transformación: Resignificación de los Elementos del Sistema Religioso Católica en Colombia", en *Religión y Etnicidad en América Latina Tomo II*, (Ed.) Medina, Germán, Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, 1997, pp. 295-317 y "Modernidad y Religión: Nuevas Formas de lo Sagrado en Colombia", en: *Controversia* No. 169, 1996, p. 75-97.
- ⁴ La palabra protestante corresponde a una variedad de tradiciones distintas tales como Pentecostales clásicos, Neopentecostales, Protestantes históricos y Evangélicos. Usaré el término en forma genérica para incluir todos los movimientos y comunidades eclesíásticas que tienen su origen en el ámbito Protestante.
- ⁵ Para ver una buena fuente de estudios socio-religiosos realizados en América Latina, véase la bibliografía de Christian Parker, *La Otra Lógica en América Latina*, Ed. Fondo de Cultura Económica, Lovaina, 1993; o Bárbara Boudewijnse, et. al., *Algo Más Que Opio*, Ed. DEI, Costa Rica, 1991.
- ⁶ En su estudio acerca de los Asambleas de Dios en Bogotá, Cardona recomienda "en otras investigaciones socio religiosas posteriores sería bueno poder incursionar un poco en la vida cotidiana de los creyentes para ver cómo y hasta qué punto sus prácticas se ajustan a los discursos de fe", véase Guillermo Cardona, *Iglesia Pentecostal de las Asambleas de Dios y la Redefinición de la Ciudad*, CINEP: Bogotá, 1995, p. 142.
- ⁷ Ana Mercedes Pereira, "Religiosidad Popular: Un Problema Antiguo para un Nuevo Interés," *Práctica* No.15, Diciembre, 1995, pp. 8-10.
- ⁸ Prolades (Proyecto Latinoamericano de Estudios Socioreligiosos), San José, Costa Rica, es la fuente principal de estadísticas correspondientes a la iglesia protestante utilizadas por Bastian, Stoll, Valverde y muchos investigadores en América latina.
- ⁹ Población, Estratificación y Aspectos Socioeconómicos de Santa Fe de Bogotá, Documento No. 5, 1997.
- ¹⁰ Las encuestas estratificadas, y el tipo de muestreo aleatorio, tienen generalmente un 95% de probabilidad y un 3% en margen de error.
- ¹¹ Bernardo Salcedo, La Iglesia Metropolitana de Bogotá, Ponencia presentada en el Simposio de ADME, Bogotá, abril 4 de 2000.



nidos por *Amanecer 2000* en 1999, a pesar de que este directorio es un documento comercial, no de investigación sociológica. Prolades encontró que el 7.4% de la muestra estratificada se identificaron como protestantes (Tabla 1). Aunque esta cifra es más alta que la de *Amanecer 2000*, es aceptable si consideramos el margen de error. Lo interesante es que el grupo de los que confesaron tener "ninguna afiliación religiosa", representan la tercera categoría más amplia del muestreo (4.9%). Otros grupos no católicos fueron divididos en judíos (0.7%), testigos de Jehová (1.9%), mormones (1.0%) y otra religión (1.0%).

Estos resultados sugieren un pluralismo religioso en la sociedad urbana de la metrópolis y el rompimiento de la hegemonía católica. Sorpresivamente, estos resultados sugieren una población protestante menor que la supuesta en algunos estudios realizados por una socióloga del CINEP, que insinuaban un rápido crecimiento de una enorme iglesia protestante. No obstante, al excelente análisis cualitativo de su estudio le falta el respaldo cuantitativo.¹² Además, cualquier discurso sobre la expansión protestante debe considerarse en relación con el crecimiento general de la población. Una comparación de las principales asociaciones protestantes permite ver su crecimiento numérico en las últimas décadas (Tabla 2)¹³. Sin embargo, este crecimiento es relativo a la tasa de crecimiento de la población general. Por lo tanto, se registra un ligero cambio proporcional.

Otro resultado sorprendente es que los que dicen no tener "ninguna religión" son el tercer grupo más numeroso. Este dato (4.9%) coincide con el resultado obtenido por el p. Francisco Zuluaga S. J. en 1992¹⁴. La tendencia a no tener ningún credo religioso es corroborada en los estudios realizados por Prolades en todos los países centroamericanos en los cuales la tercera respuesta más frecuente fue: "ninguna religión"¹⁵. Según otra investigación, los que confiesan que no pertenecen a "ninguna religión" están aumentando en América Latina¹⁶. La secularización es una tendencia que se espera en una cultura urbana y pluralista. Sin embargo, otros

investigadores han concluido que esos individuos no necesariamente han rechazado a Dios, sino que simplemente rechazan la pertenencia a la iglesia institucional¹⁷.

Otra característica significativa del estudio de Prolades es mostrar las tendencias de la práctica religiosa entre los católicos. Aunque el 83% se identifican como católicos, solamente una cuarta parte de ellos participa en la vida institucional de la Iglesia de una manera vital (Tabla 3).

Tabla 3: Distinción entre católicos (n=1120)

| | No Practica (n=306) | Nominal (n=545) | Feliz (n= 269) |
|---|------------------------|--------------------|-------------------|
| ¿Respecto a su religión, usted se considera? | | | |
| Muy religioso | -- | -- | 29.9% |
| Religioso | 5.5% | 63.5% | 57.2% |
| Poco religioso | 53.6% | 34.1% | 14.9% |
| No soy religioso | 40.9% | 2.4% | -- |
| ¿Cuántas veces al mes asiste a la misa? | | | |
| Nunca | 55.0% | 1.3% | -- |
| 1 | 45.0% | 47.7% | 3.3% |
| 2-4 | -- | 51.0% | 73.2% |
| 5-7 | -- | -- | 15.6% |
| 8-10 | -- | -- | 6.3% |
| 11 o más | -- | -- | 1.5% |
| Promedio | .4/mes | 1.5/mes | 3.9/mes |
| ¿Cuántas veces al mes usted comulga? | | | |
| Nunca | 95.8% | 36.9% | 1.3% |
| 1 | 4.2% | 60.0% | 27.8% |
| 2-4 | -- | 3.1% | 61.3% |
| 5-7 | -- | -- | 7.0% |
| 8-10 | -- | -- | 2.2% |
| 11 o más | -- | -- | 0.3% |
| Promedio | .042/mes | .66/mes | 2.65/mes |
| ¿Participa en otras actividades de la iglesia? | | | |
| Estudio bíblico | 0.3% | 1.8% | 7.4% |
| Coro y alabanza | 0.3% | 0.3% | 8.0% |
| Conferencias | -- | 1.4% | 8.5% |
| Oración | -- | 4.0% | 17.6% |
| Servicio | 0.6% | 10.4% | 22.0% |
| Procesiones | 0.3% | 1.3% | 11.8% |
| Legión de María | 0.3% | 2.0% | 9.7% |
| Cursillos | -- | 0.9% | 5.9% |
| Renovación carismática | -- | 0.9% | 1.5% |
| Ninguna | 98.2% | 77.0% | 7.6% |

El veinticuatro por ciento de los católicos se identificaron como "católicos felices" porque confiesan el más alto nivel de compromiso en la participación sacramental (la misa, la comunión) y la participación organizacional (apostolados)¹⁸. Estas personas muestran una disposición que va más allá de su participación en los rituales de la iglesia y ofrecen su tiempo, energía y, frecuentemente, sus recursos financieros para financiar varios ministerios religiosos y sociales. De la muestra de los católicos, el cuarenta y ocho por ciento se identificaron como "católicos nominales", cuyo vínculo con la iglesia es débil. Su compromiso sacramental es mínimo, pues escasamente asisten a la misa y cuando asisten casi nunca comulgan. Ellos manifiestan un distanciamiento de las formas de lo sagrado que caracterizan al catolicismo popular, con su énfasis en los ritos y objetos sagrados que están cercanos al alcance de los laicos. Por último, el 27.3% se identificaron como "católicos no practicantes", que, aunque no participan en la vida de la iglesia, todavía prefieren identificarse como católicos.

En conclusión, menos del 30% de la población entrevistada está muy comprometida con un estilo religioso de vida y tiene una identidad con carácter religioso fuerte. Este resultado es significativo y las implicaciones de esta realidad serán desarrolladas más adelante.



CARACTERÍSTICAS SOCIOLOGICAS DE LOS PROTESTANTES

Antes de comparar la naturaleza de la experiencia católica con la protestante sería útil considerar algunos rasgos sociológicos básicos, con el propósito de determinar si las variables sociológicas muestran diferencias relevantes entre los dos. Casi sin excepción, la literatura que analiza el crecimiento protestante en América latina correlaciona el desplazamiento social y la crisis social que se desencadena con el reclutamiento protestante. Jean-Pierre Bastian toma partido por esta conclusión cuando reduce la causalidad de la expansión protestante a las condiciones sociales provocadas por la "marginalidad y la migración"¹⁹. Así, afirma, en primer lugar, que las presiones económicas y la miseria sufrida por las clases marginadas desembocan en una crisis personal que facilita cierta receptividad al mensaje protestante que propone la superación del individuo a través del ascetismo y una ética de vida estricta. En segundo lugar, que el desplazamiento y los cambios demográficos contribuyen a una urba-

¹² En su investigación sobre pastores pentecostales en Bogotá, Pereira presenta cifras infladas cuando dice que en 1994 había más de 700 iglesias en Bogotá y una población nacional de 1.500.000 protestantes en Colombia. Véase "El Pentecostalismo: Nuevas Formas de Organización religiosa en los Sectores Populares," *Historia Crítica* No. 12, enero 1996, p. 45(n.8) y p. 47(n.14). En otro artículo, la misma autora citó la cifra de 2.500.000 en el nivel nacional con 900 congregaciones sólo en Bogotá en 1994, véase *Religión y Etnicidad en América Latina* Tomo II, o.c., p. 299.

¹³ Estas cifras representan el crecimiento en el nivel nacional. Véase Reed, Monteroso, Johnson, *Latin American Church Growth*, Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 1969, p. 127; Patrick Johnstone, *Operación Mundo*, Bogotá: Editorial UNILIT, p. 180.

¹⁴ El padre Francisco Zuluaga encontró que el 2.7% de los encuestados no profesaban ninguna religión, véase "Las Sectas y Nuevos Movimientos Religiosos No Cristianos," *Theológica Xaveriana* No. 14, Octubre 1992, p. 497.

¹⁵ Guatemala (5%), El Salvador (6%), Honduras (5%), Nicaragua (4%), Costa Rica (4%), Panamá (2.2%), Prolades, San José, Costa Rica, June 1996.

¹⁶ Brian Smith, *Religious Politics in Latin America*, Notre Dame: Notre Dame Press, 1996, p. 60.

¹⁷ Edwin Aguilar, et.al., "Protestantism in El Salvador," en: Stoll, David, *Rethinking Protestantism in Latin America*, Philadelphia: Temple University Press, 1993, p. 137.

¹⁸ Las tres categorías fueron determinadas por un sistema de puntos asignados a cada respuesta posible. Aunque el sistema es arbitrario, fue aplicado igualmente y los resultados son coherentes con las observaciones de otros investigadores, véase Smith, o.c., p. 74-83.

¹⁹ Jean-Pierre Bastian, "The Metamorphosis of Latin America Protestant Groups: A Sociohistorical Perspective," *Latin American Research Review* 28, No.2, 1993: p. 40.

nización rápida que produce una anomia social y una ruptura con las normas tradicionales que sostenían el control social. En el proceso de negociar y organizar las nuevas orientaciones sociales, las alternativas religiosas son preferidas como un mecanismo para solucionar las nuevas realidades sociales. La consecuencia de esta lógica es que el protestantismo, según creen algunos, sería un fenómeno aislado, reducido al funcionamiento de las clases marginadas.

Tabla 4: Ubicación social por religión

| Ingreso Mensual | Católicos (n=2211) | Protestantes (n=197) |
|-------------------------|--------------------|----------------------|
| Menos de 1 SMMLV | 18% | 21% |
| 1-3 SMMLV | 65% | 71% |
| 3-6 SMMLV | 14% | 8% |
| 6-9 SMMLV | 2% | 0 |
| Más de 9 SMMLV | 1% | 0 |
| Educación (recibida) | | |
| Ninguna | 2% | 1% |
| Primaria | 22% | 22% |
| Bachillerato | 52% | 51% |
| Técnico | 15% | 17% |
| Superior | 9% | 9% |
| Ocupaciones | | |
| Profesional | 7% | 4% |
| Sector de Servicios | 10% | 14% |
| Sector Laboral | 53% | 47% |
| Inactiva Económicamente | 30% | 35% |

Sin embargo, los datos de Prolades no muestran una distinción socioeconómica consistente entre católicos y protestantes. Según las variables de ingreso mensual, educación y ocupación, la diferencia de la distribución proporcional entre ambos grupos es demasiado estrecha para generalizar o concluir con respecto a la relación entre filiación religiosa y ubicación social (Tabla 4)

Además, en Bogotá hay dos fuentes de evidencia que contradicen la lógica de "marginalidad y migración". La primera se encuentra en el censo realizado en Ciudad Bolívar en 1.997, el cual encontró 90 iglesias protestantes con una membresía de 6.934 fieles²⁰, lo que representa solamente el 1.2% de la población urbana con mayor concentra-

ción de marginalidad y migración. La segunda se refiere a la preferencia de los residentes del sur de Bogotá que practican la devoción al Divino Niño Jesús, la cual atrae aproximadamente 200.000 devotos cada domingo²¹. Esta cifra es equivalente a las cuatro quintas partes de toda la población protestante de Bogotá, la cual se supone que debería ser más receptiva al protestantismo, pero en realidad no lo es.

Tabla 5: Religión por estrato

| Estrato | Distribución por Creyente | | Distribución de Iglesias Protestantes * (n=688) | |
|---------|---------------------------|----------------------|---|-------|
| | Católicos (n=2211) | Protestantes (n=197) | | |
| 1 | 11.7% | 8.6% | 50 | 7.3% |
| 2 | 33.3% | 26.9% | 153 | 22.2% |
| 3 | 34.4% | 37.0% | 260 | 37.8% |
| 4 | 9.9% | 10.6% | 136 | 19.7% |
| 5 | 5.4% | 4.5% | 46 | 6.7% |
| 6 | 5.2% | 0 | 43 | 6.2% |

Fuente: Directorio Nacional Cristiano 2002

Tabla 6: Tiempo como protestante (n=197)

| | |
|--------------|-----|
| 1-6 meses | 12% |
| 6-12 meses | 24% |
| 1-2 años | 17% |
| 2-5 años | 15% |
| 5 años o más | 32% |

Otro supuesto ampliamente aceptado con respecto al protestantismo es el concepto de "redimir y ascender". La lógica convencional afirma que la afiliación al protestantismo por tiempo prolongado provee el motivo y la propensión para el comportamiento necesario para lograr un progreso económico. Se supone, entonces, que los convertidos al protestantismo que provienen de las clases más humildes progresan materialmente con el paso del tiempo y ganan mayor seguridad económica. Virtudes tales como disciplina, honestidad y sobriedad les ayudan a aprovechar las nuevas oportunidades que aparecen debido a los cambios estructurales en la socie-

dad. Algunos han extendido esta lógica hasta decir que el concepto "redimir y ascender" practicado por la ética protestante llegaría a crear una nueva clase media, la cual llegaría a ser parte de una reforma social.²² Willems, por ejemplo, pensó que la masa crítica creciente de los protestantes en América Latina llegaría a ser portadora de nuevos "valores democráticos" que serían el resultado de "una subversión simbólica del orden tradicional que los ha oprimido"²³.

Tabla 7: Modificación del comportamiento por conversión

| | |
|---|-------|
| ¿Conoce personalmente a un convertido? | |
| Sí | 64.8% |
| No | 35.2% |
| ¿De qué manera lo ha visto cambiar? | |
| Mejor ciudadano | 5.1% |
| Mejor vecino | 7.5% |
| Ayuda a los necesitados | 7.3% |
| Es más religioso | 18.9% |
| Dejó vicios, tiene una vida recta | 27.4% |
| Es más dedicado a la familia | 17.1% |
| No hay cambio, es igual que antes | 7.7% |
| Mejor trabajador, estudiante, amigo | 8.9% |

Pero los datos de nuestra investigación no permiten sostener el concepto de "redimir y ascender" como una característica que define a los protestantes de Bogotá. Primero, porque el protestantismo aparece muy difuso en todos los estratos sociales de

la sociedad metropolitana (Tabla 5), lo que hace que no sea solamente la población de los estratos más bajos la que tiene la oportunidad de experimentar una mejoría económica con el cambio de afiliación religiosa. Segundo, porque la mayoría de los protestantes entrevistados lleva menos de dos años de haberse convertido al protestantismo (53%). Para ser validado, el concepto de "redimir y ascender" requeriría más tiempo para manifestarse. (Tabla 6)²⁴.

Sin embargo, hemos podido confirmar la conclusión de Elizabeth Brusco que estudió los efectos de la conversión al protestantismo en la cultura machista de El Cocuy, Boyacá. La recuperación de una moralidad y ética evidenciada en un nuevo estilo de vida ascético es válida, aunque no produzca automáticamente una mejoría económica²⁵. La acumulación de bienes materiales es un proceso que ocurre lentamente, posiblemente en dos o tres generaciones. Esto se debe a la precaria naturaleza de la base económica sobre la que descansa el ingreso familiar. Dada la reestructuración de la economía en el ámbito global, que produce desplazamiento de capital y labor, las economías nacionales se ven afectadas por los programas de ajuste y estabilización, acompañadas con medidas de austeridad que producen dificultades económicas e incertidumbre en la mayoría de familias latinoamericanas. A pesar de todo, la calidad de vida sí mejora para la unidad familiar. Brusco ha mostrado que los cambios en las costumbres de consumo entre los varones convertidos al protestantismo en El Cocuy contribuyeron al cambio de la dinámica familiar. La

²⁰ Jorge Ballivian, "Ciudad Bolívar: Unidos en la Gran Comisión," Informe presentada a los pastores de UMICE. Documento mimeografiado, Bogotá, Junio de 1997.

²¹ Fernando Torres, "Divino Niño Jesús, Protégenos!", en: *Práctica* No.15, Diciembre, 1995, p. 88.

²² Tal vez Emilio Willems fue el primero en proponer que los protestantes eran portadores de reformas democráticas en su libro *Followers of the New Faith*, Nashville: Vanderbilt Press, 1967, sin embargo, adeptos más recientes a esta perspectiva incluyen personas como Martin, David, *Tongues of Fire*, Oxford: Blackwell Publishers, 1990; Dodson, Michael, "Pentecostals, Politics and Public Space in Latin America," en: *Power, Politics and Pentecostals in Latin America*, ed. Edward Cleary, quienes argumentan que el protestantismo podría ser una fuerza de modernización, del desarrollo del capitalismo y democracia liberal en América Latina.

²³ Emilio Willems, *o. c.*, p. 249.

²⁴ Los datos presentados en este estudio son sincrónicos y no son adecuados para mostrar los procesos que suceden con el paso del tiempo.

²⁵ Elizabeth Brusco, *The Reformation of Machismo: Evangelical Conversion and Gender in Colombia*, Austin: University of Texas Press, 1995, pp.123-125.



que su entrenamiento eclesial está orientado por el aprendizaje en la práctica y es menos académico, los pastores protestantes dependen más de los estilos carismáticos de liderazgo que van de acuerdo con la mente y la cultura de quienes sirven²⁹.

Tabla 10: Asistencia mensual a la Iglesia

| Asistencia a servicios | Católicos (n=1091) | Protestantes (n=197) |
|------------------------|-----------------------|-------------------------|
| Nunca | 15.7% | 0.5% |
| 1 | 50.7% | 38.5% |
| 2-4 | 30.7 | 43.0% |
| 5-7 | 2.4% | 10.7% |
| 8-10 | 0.3% | 4.1% |
| 11 o más | 0.3% | 3.0% |
| Promedio | 1.62/mes | 3.0/mes |

Una variable que determina la vitalidad de las iglesias locales es la participación en la misa / culto. La primera encuesta no distinguió la intensidad del compromiso religioso en el caso de los católicos y mostró un promedio de asistencia de 1.62 misas por mes (Tabla 10). La segunda encuesta que diferenció a los católicos mostró que los "católicos felices" tienen un compromiso vital y equilibrado entre lo sacramental y lo organizacional de la iglesia (Tabla 3). Y, en cambio, los "católicos culturales" se caracterizan no solamente por una participación sacramental superficial sino por su carencia de compromiso organizacional. Los "no practicantes" se quedan en el margen de la indiferencia. Estos datos son comparables con las encuestas realizadas por el departamento de Ecumenismo de la Conferencia Episcopal Colombiana, que encontró que sólo entre el 11% y el 15% de los católicos encuestados asisten a misa³⁰.

Tabla 11: Frecuencia mensual de comunión

| | |
|----------|---------|
| Nunca | 51.0% |
| 1 | 39.5% |
| 2-4 | 9.3% |
| 5-7 | .09% |
| 8-10 | -- |
| 11 o más | .09% |
| promedio | .68/mes |

Los que comulgan están en un porcentaje muy inferior (Tabla 11). Esto es inconcebible porque la misa es el punto más alto de contacto entre los feligreses y la iglesia, puesto que la Eucaristía es el "sumum" de la misa. La comunión es el medio simbólico y sacramental de expresar la unión con la persona de Jesucristo y de compartir su gracia. Tal vez esta pérdida de perspectiva respecto del significado de la vida sacramental es la razón por la cual El Papa reforzó el desempeño pastoral y enfatizó, desde Santo Domingo, la necesidad de renovación de la misión espiritual de la iglesia. Un objetivo principal de la Nueva Evangelización es revigorizar la celebración litúrgica y la formación integral de los laicos³¹.

La vida congregacional de los protestantes es semejante a la de los "católicos felices" y manifiesta una asistencia promedio de 3.0 cultos / mes. Realmente, esta cifra indica un cierto "nominalismo relativo" y una falta de compromiso fuerte por parte de los protestantes colombianos, en comparación con la asistencia a los cultos protestantes en otros países latinoamericanos, donde la asistencia al culto es dos o tres veces mayor³². En ese sentido, esta participación no los distingue mucho de los católicos. Probablemente la variable más indicativa de la

²⁶ Ibíd, p. 122-125.

²⁷ Germán Neira, S.J., *Santo Domingo: Renovación y Proyección*, Bogotá: Universidad Javeriana, 1993, pp. 48, 70.

²⁸ Andrew Stein, "La Labor Pastoral y la Opción Preferencial por los Pobres en la Iglesia Católica de Nicaragua.", Informe presentado al Congreso Internacional de la Asociación de Estudios Latinoamericanos, Guadalajara, México, 1997.

²⁹ Franz Damen, "Sectas", en: *Mysterium Liberationis* Vol.2, ed. Jon Sobrino, San Salvador, UCA, 1991, p. 442.

³⁰ *El Tiempo*, "El Catolicismo Pierde Clientela," 13 de Julio, 1997, p. 17A.

³¹ Germán Neira, S.J., o. c., pp. 37-38, 59.

³² En Costa Rica, los protestantes entrevistados asisten a los cultos en un promedio de 6 veces al mes, véase Jorge Gómez, *La Deserción de la Iglesia Protestante*. San José, Costa Rica; INDEF, 1995, p.36; en El Salvador, los protestantes entrevistados asisten al culto en un promedio de 9 veces al mes, véase Edwin Aguilar, o. c., p. 119.



intimidación congregacional entre los protestantes es la manera como responden unos a otros en su comunidad, en el momento de tener dificultades (Tabla 12). Algunos investigadores han concluido unánimemente que las redes sociales y la solidaridad comunal que se manifiestan en las iglesias protestantes son una de las causas principales que explican el crecimiento de estas iglesias en América Latina. Esta dinámica es subrayada por más de un investigador católico que ha evaluado en detalle las estructuras populares protestantes. El teólogo y crítico social belga José Comblin, que ha ejercido toda su carrera en Brasil, ha observado que el cuidado personal y la comunidad fraterna son las dos razones de la expansión protestante en Brasil. Así afirma que "en las iglesias evangélicas, nadie se queda en el anonimato, como ocurre en las iglesias católicas. Se hacen todos los esfuerzos por fomentar el calor humano para vivir como 'hermanos y hermanas'³³. Franz Damen, un pasionista de Bolivia, dice que: "el éxito de las sectas protestantes se debe a la posibilidad de pertenecer a una comunidad pequeña de fraternidad íntima"³⁴.

Tabla 12: El respaldo de la Comunidad

| ¿Responde la Comunidad en momentos difíciles? | Católico (n=1091) | Protestante (n=197) |
|---|-------------------|---------------------|
| Sí | 34% | 82,2% |
| No | 66% | 17,8% |
| ¿Cómo muestran el respaldo? | | |
| | Católico (n=624) | Protestante (n=324) |
| Con oración | 28,3% | 44,4% |
| Visita | 22,9% | 25,4% |
| Canasta de amor | 14,5% | 12,5% |
| Consejería | 19,7% | 14,4% |
| Asistencia social | 14,6% | 3,2% |

Tabla 13: Factores para la conversión

| | |
|--|-------|
| Transformación de la vida personal | 27,6% |
| Vivencia en oración y la vida eclesial | 11,2% |
| Contacto directo con Dios | 40,0% |
| Estudio profundo y personal de la Biblia | 15,6% |
| Un sentido de comunidad y fraternidad | 5,5% |

Tabla 14: Frecuencia de oración

| | Católico (n=1091) | Protestante (n=197) |
|----------------------|-------------------|---------------------|
| Diariamente | 66,0% | 21,8% |
| 2-3 veces al día | 8,2% | 10,1% |
| Una vez a la semana | 4,9% | ,5% |
| Una vez al mes | 1,3% | ,5% |
| Nunca | 4,4% | 0% |
| En cualquier momento | 15,2% | 67,1% |

Que cada creyente tiene una relación directa y sin mediación con Dios, es un dogma central del protestantismo. ¿Refleja eso el resultado de la investigación? Cuando se pregunta "¿por qué cambió su afiliación religiosa?", el 40% respondieron: "contacto directo con Dios" (Tabla 13). Por otro lado, cuando se pregunta por la frecuencia de la oración, la mayoría de los católicos contestaron "cada día", mientras que los protestantes respondieron: "en cualquier momento", lo cual reforzó el concepto de un acceso espontáneo y sin mediación con Dios, por medio de la oración (Tabla 14).

Finalmente, los datos confirman la intensa religiosidad que caracteriza a la sociedad colombiana. Hasta aquellos que están al margen de la iglesia y tienen poca participación en la vida de la iglesia local, indican que oran cada día, lo cual confirma que tienen un alto sentido de lo sagrado aunque no estén asociados con la iglesia institucional.

Tabla 15: Ministerios paraeclesiales

| | Católico (n=1015) | Protestante (n=257) |
|--------------------------|-------------------|---------------------|
| Célula o estudio bíblico | 9,2% | 17,1% |
| Grupo de alabanza o coro | 6,7% | 22,1% |
| Conferencias, retiros | 4,6% | 15,6% |
| Grupos de oración | 15,5% | 33,8% |
| Ministerios de servicio | 34,0% | 7,4% |
| Festivales y procesiones | 8,9% | - |
| Legión de María | 9,2% | - |
| Cursillos | 8,1% | - |
| Renovación Carismática | 3,5% | - |
| Escuela Dominical | - | 3,9% |

En una comparación de las "variables organizacionales", los católicos tienen opciones más amplias que corresponden a los ministerios



paraeclesiales³⁵. Los protestantes tienden a participar más en actividades corporativas relacionadas con la formación de la piedad personal, tales como estudios bíblicos o grupos de oración. Los grupos devocionales también existen entre los católicos, aunque éstos se hallan más dispuestos a participar en los ministerios que se enfocan hacia el bienestar social (Tabla 15). Esto subraya una de las diferencias fundamentales entre los católicos y los protestantes en América Latina. La articulación de la Doctrina Social de la iglesia católica ha creado una tradición sólida de interés social, de acción colectiva y de estructuras eclesiales dedicadas a atender las necesidades sociales. Una vida colectiva fuerte, por ejemplo, ha sido siempre una de las herencias de las Comunidades Eclesiales de Base (CEB). Algunos investigadores han confirmado que las CEB suministran espacio para los "religiosos tradicionales" interesados en la formación espiritual personal. No obstante, las CEB se dedican principalmente a la creación de espacios para las comunidades de "religiosos integrales" que se comprometen en proyectos locales tales como cooperativas, centros de salud, el mejoramiento de servicios vecinales, los cuales promueven directamente la calidad de vida³⁶.

En ese sentido, la Doctrina Social que exalta los derechos humanos, la justicia social y la promoción humana, ha permitido que el catolicismo se establezca en el entorno público. En cambio, el Protestantismo tiende a una "privatización" de la

religión, pues la preocupación protestante está dirigida hacia la salvación personal y hacia una soteriología que encuentra su raíz en la Reforma, que cae a veces en un individualismo religioso y subjetivo³⁷. Su entramado teológico ha sido reducido a un fundamentalismo bíblico proveniente de una teología doctrinal dualista y apocalíptica acompañada de un moralismo riguroso. Cuando los católicos consideran, por ejemplo, la pobreza y las desigualdades sociales, generalmente atribuyen su causa a la explotación del sistema económico imperante o a la maldad institucionalizada. Pero lo importante es que los católicos responden a ellas con una acción organizada y colectiva. En cambio, los protestantes atribuyen la pobreza a la maldad cosmológica refiriéndose específicamente al diablo y consideran que la superación de la pobreza es un asunto de autodominio³⁸. Los protestantes distinguen lo público y lo privado de una manera tal que deslegitiman el esfuerzo religioso por transformar las estructuras sociales. Aun más, cuando ayudan a los miembros de su propia comunidad, los protestantes tienden a responder con un recurso espiritual (oración, visita) y en menor escala con asistencia social. Mientras tanto, los católicos también responden con oración y visita, pero muestran mayor capacidad para hacer tangible y concreta su colaboración (canasta de amor, asistencia social) (véase Tabla 12). En resumen, los católicos son más efectivos para hacer que las ver-

³⁵ José Comblin, "Brazil: Base Communities UN the Northeast," en: *New Face of the Latin Church*, ed. Guillermo Cook, New York: Orbis Books, 1994, p. 218.

³⁴ Franz Damen, *o. c.*, pp. 433-434

³⁵ Aparte de los ministerios mencionados, existen otros tales como Las Comunidades Eclesiales de Base(CEB), Opus Dei, Comunión Liberación, Neocatechumenate, entre otros.

³⁶ Carol Drogas, "Popular Movements and the Limits of Political Mobilization at the Grassroots in Brazil," en: Cleary, Eduardo, *o. c.*, p. 69-75.

³⁷ Samuel Escobar, *La Fe Evangélica y las Teologías de la Liberación*. Casa Bautista de Publicaciones, 1987, p. 47

³⁸ John Burdick, "Struggling Against the Devil: Pentecostalism and Social Movements in Urban Brazil," en Stoll, David, *o. c.*, p. 38.

dades trascendentales se apliquen a la comunidad y a la sociedad y son más capaces de influir el dominio público.



LA CRISIS Y EL PLURALISMO RELIGIOSO

La crisis sociopolítica en Colombia se ha agudizado en los últimos años. Sus consecuencias se han profundizado en la sociedad hasta afectar la salud, la educación, y las demás categorías económicas y sociales hasta la próxima generación. Un foro realizado en la Facultad de Teología de la Universidad Javeriana resumió la totalidad de la crisis bajo el nombre de "el ethos violento"³⁹. Mientras los colombianos se hacen conscientes de las consecuencias de "el ethos violento" y todas sus ramificaciones, ¿será posible esperar que las prácticas y los valores religiosos jueguen un papel determinante en la reconstrucción de la sociedad? El teólogo argentino José Miquez Bonino hace la siguiente pregunta: "¿Qué hará en este caso el cristianismo?"⁴⁰

¿Existe una relación entre la crisis y el pluralismo religioso? Los católicos no son el único grupo religioso que ora con pasión por una solución a la crisis. Sin embargo, los protestantes desconfían profundamente de las instituciones políticas, lo que los hace creer que solamente un mensaje religioso y una visión religiosa puede modificar la sociedad. Un valor explícito del cristianismo es que los miembros comprometidos son portadores del verdadero cambio. Los resultados de nuestra investigación sugieren que menos del 30% de la población de Bogotá están comprometidos con los valores cristianos, lo cual significa que solamente una minoría está dispuesta a ejecutar su agenda bajo una directriz social y religiosa.

Los estudios de Max Weber sobre la religión encontraron una correlación válida entre las clases populares como portadoras del cambio solamente cuando se enfrentaban a una crisis. En un contexto de crisis tiende a surgir la innovación religiosa, en

términos de la creación de nuevas modalidades organizacionales. Las estructuras congregacionales (pequeñas, autónomas, descentralizadas) tienen un papel central en el análisis de Weber porque validan la experiencia y la cosmovisión de las clases populares que funden la vida cotidiana con la religión a través de las prácticas éticas, las cuales son continuas y auto-motivadas en todas las dimensiones de la vida. Cuando tales innovaciones promueven los conceptos de justicia y localizan la promoción de la justicia como un valor esencial de la fe religiosa, la iglesia se hace pertinente en la esfera sociopolítica. Weber dice que "cuanto más una religión se transforme en congregacional, más contribuye, junto con las circunstancias políticas, a la transformación de la ética de los subyugados."⁴¹

Tabla 16: Actitud de católicos hacia los protestantes

| ¿Conoce personalmente un Protestante? | (n=1120) |
|--|----------|
| Sí | 69.7% |
| No | 30.3% |
| ¿Qué relación tiene? | |
| Compañero | 19.7% |
| Vecino | 44.1% |
| Familiar | 26.1% |
| Socio de trabajo | 6.3% |
| Dueño donde compra | 3.8% |
| ¿Cuál es su opinión de los protestantes? | |
| Buena | 59.0% |
| Mala | 17.6% |
| No los conozco | 23.4% |

¿Existen indicios de que los católicos y los protestantes puedan ser agentes de innovaciones sociales que influyan en el resto de la sociedad con un mensaje y una visión religiosa? Según Weber, la religión congregacional es la clave. Algunos eruditos, que han puesto las dinámicas religiosas en Latinoamérica bajo la lupa, han descubierto que tanto las CEB (Comunidades Eclesiales de Base) como las iglesias pentecostales (ambas son formas congrega-

cionales) están bien establecidas en las clases medias y bajas de la sociedad y que su credibilidad pesa más que la de los partidos políticos. Su participación activa, como práctica de grupo, sobrepasa a todas las otras clases de asociaciones juntas, incluyendo el ámbito político, recreacional, social, etc.⁴². Otro investigador ha sugerido que las CEB y las iglesias pentecostales juntas son la fuerza más poderosa con respecto a la creación de la vida comunitaria en el ámbito popular en América Latina hoy en día⁴³.

Este resumen nos anima cuando se considera el impacto *potencial* que tal movimiento podría alcanzar. Algunas investigaciones han enfocado la relación entre los católicos y los protestantes en Latinoamérica y han especulado sobre las posibles consecuencias. Sus conclusiones muestran tres posibilidades: competencia conflictiva, escapismo mutuo del mundo, o convergencia y colaboración. Como un sondeo preliminar para averiguar qué tan posible era la colaboración, PROLADES entrevistó 1.120 católicos para determinar su actitud de aceptación hacia los protestantes. Más de dos tercios conocían personalmente a un protestante (69.7%) y la gran mayoría tenía una buena impresión de ellos (58.9%)(Tabla 16)⁴⁴. En términos de convergencia, varios investigadores concuerdan en que existe cierta semejanza y simetría entre ambos grupos: un compromiso serio para el servicio en pro de los pobres, un énfasis pastoral con respecto al estudio bíblico y la oración, el mayor uso intensivo de los medios de comunicación para propagar su mensaje, el reforzamiento de la participación de los laicos en asociaciones de voluntarios, y la formación de la autoestima, la responsabilidad familiar y una preocupación

creciente con respecto a los asuntos morales que afectan la sociedad (alcoholismo, abuso de las mujeres, corrupción, etc.). Se esperaría que con estos valores, metas y estilos paralelos de vida, los católicos y los protestantes pudieran forjar una relación de trabajo para unirse y atacar las causas de fondo y las consecuencias del "ethos violento"



UNA TENSIÓN DIALÉCTICA CATÓLICO / PROTESTANTE

No estoy abogando por un ecumenismo simplista y ciego que ignore las tradiciones eclesiásticas ni tampoco la identidad institucional. El Ecumenismo funciona mejor cuando las distinciones eclesiales son reconocidas y respetadas. Según una perspectiva sociológica, aunque el número de los protestantes aumente, la iglesia protestante siempre permanecerá como una secta (en el sentido de Troeltsch y Weber) y le faltará el ethos y la fuerza institucional de la iglesia católica. Sin embargo, la tensión dialéctica entre la iglesia y la secta puede ser una tensión creativa que genere nuevas modalidades transformadoras para participar en la reconstrucción de la sociedad. Esta dinámica de acomodación, o mejor dicho, de asimilación cultural, es facilitada por las debilidades institucionales inherentes a ambas iglesias.

Como he indicado, la debilidad de la iglesia protestante en Bogotá (tal vez en toda Latinoaméri-

⁴⁰ José Miquez Bonino, "The Condition and prospects of Christianity," en: Cook, Guillermo, o. c., p. 226

⁴¹ Max Weber, *Economía y Sociedad* Vol.1, México: Fondo Cultura Económica, 1969, p. 591.

⁴² Brian Smith, o. c., p. 15.

⁴³ Brian Froehle, "Religious Competition, Community Building and Democracy in Latin America," ed. Swatos, William, *Religion and Democracy in Latin America*, New Jersey: Transition Books, 1995, p. 27.

⁴⁴ Guillermo Cook encontró también buena voluntad y aceptación por parte de los católicos hacia los protestantes en América Central debido a los cambios positivos respecto al estilo de vida y el énfasis en los valores familiares, véase "Contrasting Visions," en Coming of Age, ed. Daniel Miller, New York: Calvin Center Series, 1994, p. 138.

ca) es la falta de un proyecto social. Salvo algunas excepciones (la iglesia Menonita por ejemplo), la iglesia protestante no muestra la capacidad generativa que puede permitirle ser una fuerza para el cambio social. Su agenda social podría resumirse en el concepto de "acumulación", el cual implica que el cambio social llegaría a ser una realidad cuando una masa crítica suficiente esté convertida a la iglesia protestante -la verdadera Iglesia-. Esta agenda está reflejada en la innovación estructural más visible: - la megaiglesia. *Amanecer 2000* encontró que en Bogotá el 40% de la población protestante asiste a las siete iglesias más numerosas - todas son mega iglesias⁴⁵. La mega iglesia es tal vez exitosa al lograr incorporar grandes masas urbanas bajo el mismo techo, pero son esencialmente cultos a la personalidad, que, generalmente, deben su éxito a la utilización de los medios de comunicación y a las estrategias del mercado para alcanzar objetivos numéricos.

En este proceso, los protestantes han creado su propia forma de religión popular que es consecuente con la cultura superficial de la época postmoderna. Es una religiosidad subjetiva que enfatiza el bienestar personal y la prosperidad, mientras menosprecia las demandas sociales y éticas del evangelio. Esta innovación es paralela a un modelo de cristiandad donde las masas se identifican con el cristianismo pero no están convertidas realmente⁴⁶.

Al contrario, uno de los mejores ejemplos de la innovación religiosa que ha surgido en la iglesia católica frente a la problemática social es la "Comunidad de Paz de Retorno". El propósito no es repetir aquí sus antecedentes ni su formación o historia, que ya son bien conocidos⁴⁷. Me gustaría confirmar el surgimiento de una estructura orgánica, que está respaldada integralmente por la iglesia católica,

como una reacción apropiada frente a la crisis contemporánea. En este proceso, la religión popular se manifestará con nuevas formas y significados de vida para la gente humilde. Dos comunidades del Urabá chocoano son actualmente bien conocidas: las de San Francisco de Asís y San José de Apartadó. Desde su origen, la iglesia católica desempeñó un papel significativo que comenzó por ofrecer ayuda humanitaria a los desplazados. La participación del CINEP y la diócesis de Apartadó fueron indispensables para suministrar una base de valores que sirvieran

como intermediarios y facilitadores en la formación de estas comunidades. Aunque la mayor parte de la literatura pertinente enfatiza la dinámica de la sociedad civil y de la organización interna (reglas, control social, autoridad, etc.), el verdadero carácter del orden social es esencialmente cristiano, basado en los valores de justicia, respeto, participación y transparencia. Probablemente el concepto que refleja mejor el papel de la Iglesia católica es el de "acompañamiento", que engendra relaciones caracterizadas por la igualdad y la solidaridad, contrarias al autoritarismo y la verticalidad tradicional. El acompañamiento legitima la autonomía de los actores y estimula su activismo, no

su pasividad, la cual es típicamente asociada con la iglesia católica. Las comunidades alcanzan tal nivel de sofisticación ante la iglesia y la sociedad civil, que pueden llegar a tener más fuerza que una declaración política de resistencia no violenta al conflicto porque son una expresión concreta de la ética cristiana.

Así, los protestantes tienen que aprender de las estrategias adelantadas por los católicos que han generado estructuras innovadoras para crear nuevos espacios sociales, de lo cual resulta una religión transformadora y constructiva frente a la crisis.

La religión puede ser una fuerza social poderosa, pues tiene la capacidad de consolidar la experiencia individual con la expresión y acción colectiva, promoviendo solidaridades duraderas basadas en un interés moral.

En esta dialéctica entre secta y iglesia, no obstante, se debe considerar que históricamente la secta representa un movimiento no conformista y disidente, cuyo surgimiento se debe al anquilosamiento institucional de la iglesia tradicional. Las sectas insisten en la necesidad de recuperar la espiritualidad pura y original del cristianismo, además de preservar su carácter profético, utópico y místico. Según Franz Damen, "la vitalidad de las sectas populares desafía a la Iglesia tradicional a considerar críticamente su propio modelo o manera de ser"⁴⁵. Como reacción, la iglesia católica debería reconocer los límites de su propio carácter institucional, acomodándose a las formas estructurales que echan raíces en las culturas populares y desarrollar una acción pastoral que vibre con el corazón y el alma del pueblo. Lo que se puede asimilar de la experiencia popular de los protestantes incluye una mayor cercanía al pueblo, unas estructuras pastorales más pequeñas e íntimas, un culto más popular y vivencial, el reconocimiento y la incorporación de los laicos en el ministerio y la diversificación de las formas de expresión eclesial⁴⁶. El resultado esperado es que los fieles se conviertan en los productores de los bienes religiosos y tengan más autonomía con respecto a los medios de producción que determinan su experiencia religiosa.

¿Cómo sería posible que estas propuestas simplistas pudieran generar una iglesia más participante en la reconstrucción de la sociedad? Por una parte, el propósito de las propuestas es hacer una iglesia más pertinente y relevante, que ojalá frene la deserción o por lo menos, convierta a los miembros nominales y a los no practicantes, desde el margen de la indiferencia y la apatía hasta la cumbre de una

participación activa. Por otra parte, hay que considerar que la "conversión" puede ser un acontecimiento poderoso que suministre una motivación para vivir una vida de servicio consagrado y de acción social. Un investigador describió el impacto tremendo de la "conversión", y el sentido de poder personal y social proveniente del poder sagrado, que fue la base del vínculo entre la innovación religiosa, el cambio social y la resistencia política en África Central⁵⁰. Además, si Weber está en lo correcto y la modalidad congregacional puede suministrar la mejor plataforma para que la religión sea portadora del cambio social, la iglesia católica podrá beneficiarse al reformar su estructura parroquial. Una parroquia descentralizada está mejor preparada para responder a las demandas afectivas de sus simpatizantes y facilitar una experiencia religiosa más intensa. Encontrar satisfacción en las prácticas religiosas y la asociación comunitaria son pasos hacia las disposiciones y capacidades que promueven la movilización y la acción social.



CONSIDERACIONES FINALES:

Comenzamos por identificar la intensidad de la espiritualidad personal y el compromiso religioso que nos muestran aquellos que están dispuestos a participar en un proyecto religioso diseñado para reconstruir la sociedad. Eso es importante porque la ética personal y la movilidad social impulsada por el compromiso religioso ganan significado político,

⁴⁵ Bernardo Salcedo, o. c.

⁴⁶ Pablo Richard, *Death of Christendoms: Birth of the Church*, Maryknoll: Orbis Books, 1987. pp. 77, 79.

⁴⁷ Mónica Arbeláez, "Comunidades de Paz del Urabá Chocoano: Fundamentos Jurídicos y Vida Comunitaria," en: *Controversia* No. 177, Febrero, 2001; CINEP, *Informe Final de Sistematización*, Bogotá, CINEP, 2001; Juan Gómez, "Comunidades de Paz: Un Largo Camino por Recorrer," en: *Cien Días* Vol.10 No. 45, Julio, 1999.

⁴⁸ Franz Damen, o. c., p. 444.

⁴⁹ Pedro Oro, "La Iglesia Católica Frente a la Expansión Pentecostal," Montalbán No. 29, p. 83.

⁵⁰ Karen Fields, *Revival and Rebellion in Colonial Central Africa*, Princeton: Princeton University Press, 1985.

debido a que encarnan una nueva comprensión cultural del poder y ofrecen un camino por el surgimiento de un nuevo estrato de líderes que trabajan por construir organizaciones duraderas. Eso fundamenta la aceptación de la autoridad o la resistencia a la autoridad. A lo largo de este proceso las solidaridades humanas conjuntas crean la posibilidad que la acción colectiva perdure. Según esta perspectiva, las acciones políticas explícitas aparecen al fin y no al comienzo de una larga cadena de acontecimientos.

En segundo lugar, hemos comparado las capacidades institucionales de los grupos religiosos para generar estructuras innovadoras y significativas, por medio de las cuales la religión puede influir en la sociedad contemporánea. Con toda honestidad, no pudimos reconocer en la estructura institucional la diversidad de rostros y el pluralismo que caracteriza a la iglesia católica. No se puede mirar al catolicismo como si fuera una estructura monolítica, sino que hay que distinguir entre los enfoques de la jerarquía de los obispos y clérigos, las comunidades religiosas de monjas y frailes, los grupos difusos como las CEB, la renovación carismática, la iglesia popular y la iglesia alternativa. Debido al discurso que utilizan todas ellas, resultó más fácil hablar de "la Iglesia". Sin embargo, una comparación institucional revela los caminos disponibles para que la religión pueda participar en la reconstrucción de la sociedad, así como los parámetros que determinan las estructuras innovadoras y la acción colectiva, o en el caso de las comunidades de paz, un paradigma diferente en cuanto a la norma institucional.

La religión puede ser una fuerza social poderosa, pues tiene la capacidad de consolidar la experiencia individual con la expresión y acción colectiva, promoviendo solidaridades duraderas basadas en un interés moral. Símbolos, lugares y rituales religiosos suministran una estructura que se identifica por fusionar los acontecimientos cotidianos con una esperanza de intervención sobrenatural y con

formas organizativas sumamente racionales. No obstante, la pregunta más aguda que se provoca en este discurso es por qué la religión no ha generado una fuerza transformadora en la sociedad colombiana, tal como ha sucedido en las repúblicas de Brasil, Perú, El Salvador y Nicaragua⁵¹. Posiblemente, la clave se encuentre en la transformación misma de las estructuras religiosas. He sugerido la catolización del protestantismo y la protestantización del catolicismo, vinculadas con una alianza táctica que pueda trabajar hacia un mejoramiento de las condiciones sociales. En un ambiente pluralista y postmoderno, la formación de alianzas es una estrategia esencial en la negociación del espacio social. La acomodación y la asimilación cultural en el nivel institucional son procesos distintos. Sin embargo, a fin de que la religión sea más poderosa y eficaz, la alianza más importante debe hacerse con la gente común y no con las elites dominantes o con el estado. Los movimientos sociales más efectivos comienzan de la base hacia arriba, no al contrario.⁵² La religión "congregacional" podría ser decisiva para el desarrollo de un movimiento social por cuanto tiende a desmitificar la autoridad y facilita las herramientas de asociación entre los congregados. Eso se logra mediante la apertura de nuevos horizontes, la activación de los individuos, familias y comunidades, y la estimulación de valores y prácticas de relaciones igualitarias en un contexto religioso que produzca acciones colectivas. Pero, a la vez existe el peligro de que la religión congregacional pueda dar lugar a divisiones y sectarismos. Por esta razón, el diálogo moral es necesario para adelantar este proceso. No hay error más grave que rechazar el papel interdependiente que tienen los valores religiosos frente al discurso moral. La revitalización de la religión en las repúblicas latinoamericanas y su desempeño en las transformaciones sociales, son una muestra del poder creativo y estimulante que tiene el discurso moral. Este punto es frecuente-

⁵¹ Scott Mainwaring, *The Progressive Church in Latin America*, Notre Dame: Notre Dame Press, 1989.

⁵² Aníbal Quijano, *Modernidad, Identidad y Utopía en América Latina*, Lima: Sociedad y Política Ediciones, 1988, p. 186.

mente negado por las ciencias sociales que se caracterizan por tener una cosmovisión saturada de supuestos marxistas que subordinan valores y creencias a un interés rígidamente definido. Pero el intento por construir un vocabulario significativo que corresponda al interés moral y tejerlo a la vida comunitaria y social, ocupa un propósito central en el desarrollo de la transformación social. Cuando está vinculado con la religión, el discurso moral suministra un hilo vital de continuidad con el pasado, mientras que legitima la búsqueda de caminos nuevos. El discurso moral mutuo es el ligamento de las nuevas estructuras y sirve como fundamento de confianza, en este caso, entre "secta e iglesia", para crear una nueva fuerza constructiva en la sociedad Colombiana.

