

La expansión pentecostal en Colombia.

Una revisión del estado del arte¹

William Mauricio Beltrán

El proceso de pluralización religiosa en Colombia comparte muchas de las características con procesos similares experimentados en otros contextos latinoamericanos. Entre ellos, los casos de Chile, Argentina, Brasil y México han sido los más estudiados, probablemente porque en estos países la presencia del pentecostalismo y su impacto social fue visible de manera más temprana. Lo anterior se refleja en la existencia de estudios con rigurosidad académica desde la década de los años 60. Algunos de estos trabajos han sido ampliamente discutidos y constituyen hoy referencias bibliográficas obligatorias, no sólo para el conocimiento del fenómeno general, sino para la comprensión del caso colombiano. Destacamos al respecto las investigaciones de Emilio Willems (1967), Christian Lalive D'Épinay (1968 y 1975), David Martin (1990 y 2002), André Corten (1995) y Jean-Pierre Bastian (1997). Ofrecemos a continuación una revisión sucinta de estos trabajos y una presentación del estado de la investigación sobre este fenómeno en Colombia.

La pluralización religiosa en América Latina

El sociólogo estadounidense Emilio Willems (1967) fue tal vez el primer investigador que abordó el problema de la diversificación religiosa en América Latina, insistiendo, para este propósito, en la influencia del protestantismo norteamericano. Según Willems las misiones estadounidenses favorecieron la implantación en la región de un protestantismo que privilegia las experiencias personales y emotivas,

1 Este ensayo hace parte de los documentos preliminares de la tesis doctoral: "Pluralisation religieuse et changement social en Colombie". Université de la Sorbonne, Paris III, IHEAL.

sobre los aspectos doctrinales. El protestantismo constituyó, además, un factor de cambio cultural en la medida en que promulgó valores modernos, como la autonomía del sujeto —*individualización*—, al mismo tiempo que incentivaba la generación de espacios democráticos, como la búsqueda de consensos en el seno de las comunidades religiosas y la participación y promoción del laicado. Para Willems el mensaje predicado por los misioneros se reflejó en el mejoramiento de las condiciones socio-económicas de los conversos.

Estas lógicas promovidas por el protestantismo no eran compatibles con las formas tradicionales de organización social que predominaban en el mundo rural-tradicional de Brasil y Chile, caracterizadas por el mantenimiento de las relaciones paternalistas propias del sistema de hacienda, en el que las relaciones se fundamentan en la lealtad mutua entre el patrón y los trabajadores. Por lo cual este autor se pregunta cómo, a pesar de ésta incompatibilidad cultural, importantes sectores sociales optan por el protestantismo. Buscando explicaciones a este fenómeno, Willems considera que el avance del protestantismo y el pentecostalismo en América Latina no puede verse como un proceso aislado, sino debe entenderse en relación con los efectos de un cambio social más amplio, causado por la industrialización, la urbanización y las migraciones masivas. Lo anterior se refleja en que el cambio religioso es más marcado en los sectores sociales afectados por estos procesos, como por ejemplo en las áreas rurales en las que la Iglesia católica tiene poco control sobre la población debido a la escasez de sacerdotes, en las áreas metropolitanas y en las zonas de colonización. Por el contrario, en la regiones menos expuestas a estos cambios y donde la Iglesia católica mantiene sus mecanismos de control social, el avance protestante y pentecostal ha sido menor.

Para Willems el surgimiento de una clase media rural relativamente numerosa que no obedece al sistema de hacienda y que logra escapar de la autoridad de los terratenientes, permite la consolidación de una población sensible a las disidencias religiosas, dispuesta a aceptar el mensaje protestante. Así mismo, las clases trabajadoras urbanas participan activamente del proceso de cambio religioso. A diferencia de las anteriores, las clases bajas rurales permanecen más atadas al orden tradicional ligado al sistema de hacienda y al catolicismo. De tal manera que el proceso de cambio religioso y, particularmente, el crecimiento del protestantismo, representan una forma de desafiar el orden establecido, constituyéndose en un movimiento de protesta

en contra del monopolio religioso y cultural de la estructura social sostenida por la Iglesia católica (Willems, 1967).

Willems considera que es el movimiento pentecostal el que más se ha adaptado a las necesidades de las masas latinoamericanas. Sin embargo, aunque su expansión representa también una expresión de protesta frente a la Iglesia católica y una forma de subvertir el orden social tradicional, gracias a características como la igualdad entre el clero y los laicos y las formas de liderazgo carismático, el pentecostalismo es una alternativa más conformista que el protestantismo, puesto que no incentiva ideales como el progreso educativo y económico.

El pentecostalismo como “refugio de las masas”

Lalive D’Epinay (1968, 1975) considera que el crecimiento del pentecostalismo en Chile y Argentina está asociado con la transición de la sociedad hacia una nueva situación predominante urbana, transición que tuvo lugar durante las décadas de los años 20 y 30 del siglo xx. En la medida en que este proceso estuvo dislocado del desarrollo industrial, grandes sectores de la población, especialmente los constituidos por campesinos que arribaban a las ciudades, quedaron excluidos del mercado de trabajo, generando una profunda crisis social. En palabras de este autor:

el pentecostalismo se presenta como una respuesta religiosa comunitaria al abandono de grandes capas de la población; abandono provocado por el carácter anómico de una sociedad en transición (Lalive D’Epinay, 1968: 47).

La urbanización tiene lugar en un contexto de pobreza y miseria estructurales, donde la precariedad está acompañada por la desestructuración de los sistemas familiares y de los sistemas de valores, desestructuración que adquiere un carácter traumático para estas poblaciones. En este contexto social los grupos pentecostales se constituyen en espacios para la creación de redes de solidaridad y para la restauración de los vínculos comunitarios, en una dinámica en la que el pentecostalismo permite la continuidad entre las estructuras sociales rurales y las formas de organización social de los sectores urbanos excluidos. Se convierte así en una alternativa social para enfrentar la anomia, o en los términos de nuestro autor en *refugio de las masas*.

A diferencia de Willems, Lalive D’Epinay considera que los elementos proteccionistas y paternales de las relaciones señoriales son

traslados a las comunidades religiosas, donde el pastor asume el rol del cuidado y del bienestar de la comunidad y, ésta última, asume una actitud de sumisión, reproduciendo el modelo rural del patrón de la hacienda. Desde esta perspectiva, la expansión del pentecostalismo no representa el fin o la fractura de la estructura social tradicional católica-rural, sino por el contrario, una expresión de su continuidad en el ambiente urbano, lo que a su vez implica que los pentecostales no son protestantes del todo, sino una nueva variación del catolicismo popular. La clave del éxito de los pastores pentecostales no radica, por lo tanto, en su capacidad de orientar a los creyentes en las modernas ideas del protestantismo sino, por el contrario, en generar continuidades con el mundo rural-católico.² Continuidades que no sólo se expresan en las formas de organización social, sino también en los sistemas de creencias y prácticas, los cuales mantienen múltiples afinidades con el universo simbólico católico-popular. Lo que se observa, por ejemplo, en el carácter mágico del pentecostalismo, caracterizado por la creencia en los milagros, los demonios y las intervenciones espirituales.

Lalive D'Épinay considera que el pentecostalismo propone al fiel una actitud sectaria de alejamiento del mundo, en virtud de la cual los creyentes, alentados por ideas escatológicas redentoras que prometen una pronta intervención divina plena de abundancia y felicidad, asumen una actitud política pasiva que este autor define como *huelga social*. De esta manera, la comunidad pentecostal en lugar de representar una puerta de entrada a la modernidad, ofrece una forma de escape frente a las lógicas excluyentes del mundo moderno.

Consideramos insuficiente la explicación que propone Lalive D'Épinay del fenómeno. Sin negar la capacidad explicativa de su propuesta y, tal vez justamente por el carácter temprano de sus trabajos, Lalive D'Épinay no pudo observar el carácter dinámico del pentecostalismo, que le permite, entre muchas otras cosas, adaptarse a las lógicas del mercado y atender las expectativas religiosas de las clases medias urbanas que se identifican con el estilo de vida norteamericano. En ese sentido, coincidimos con Martin (1990) en que el pentecostalismo, especialmente en su versión urbana, constituye hoy un movimiento que no se limita a ofrecer un escape del mundo, sino también, tal y como lo veremos a continuación, incentiva la

2 Lo que haría del pentecostalismo un catolicismo de sustitución. Véase Chaunu (1965).

prosperidad económica entre sus fieles y predica un estilo de vida funcional al sistema capitalista y a las lógicas del mercado globalizado. Así mismo, las grandes congregaciones pentecostales urbanas —*megaiglesias*— no se inscriben actualmente en la dinámica de la *huelga social*, sino, por el contrario, sus líderes estimulan a los conversos a participar en la política electoral, aunque para este propósito reproduzcan las tradicionales dinámicas clientelistas propias de la región latinoamericana.

El pentecostalismo como expresión de la expansión del protestantismo anglosajón

El sociólogo británico David Martin (1990, 2002) se ubica en una perspectiva completamente diferente a la propuesta por Lalive D'Epinay, al subrayar las raíces protestantes del pentecostalismo, especialmente su relación con el metodismo y los movimientos de santidad del siglo XIX. El pentecostalismo coincide con ellos en aspectos como su espíritu emprendedor, su adaptabilidad y el lugar privilegiado que le conceden a las mujeres y a los negros en la organización y el culto. Son afines, además, en aspectos doctrinales tales como el énfasis en la *tercera bendición* —que los pentecostales llaman *Bautismo del Espíritu Santo*—, la expectativa milenarista y la representación dominante de un *Cristo poderoso*, que reemplaza al *Cristo sufriente*, propia del catolicismo. Este último aspecto está relacionado con el surgimiento de una teología del éxito y del poder propio de las nuevas versiones pentecostales urbanas (Martin, 2002).

Para Martin, el pentecostalismo constituye un movimiento contrario al catolicismo, caracterizado por la participación espontánea del creyente en el culto, por la interpretación personal de la Biblia, el auto sostenimiento de la iglesia, el mantenimiento de vínculos comunitarios y la prédica de una ética que condena los vicios y las licencias sexuales. Es importante señalar que otras organizaciones religiosas, que doctrinalmente no pueden ser consideradas protestantes, como los mormones y testigos de Jehová, comparten estas mismas características que no serían entonces exclusivas del mundo pentecostal. Estas prácticas implican una ruptura con la tradición católica y permiten la presencia en el seno de estas comunidades de elementos modernizantes propios del protestantismo. Según este autor, los conversos al pentecostalismo buscan salir de los parámetros de la sociedad latina caracterizada por la violencia, el machismo y la corrupción, para em-

pezar una nueva vida en un grupo evangélico donde identifican a la Iglesia católica como símbolo de un pasado frustrante. Por lo tanto, el florecimiento del pentecostalismo, como forma de movilización de los pobres en América Latina, es interpretado por Martin como un proceso de transición, en el que los latinoamericanos abandonan el modelo *católico latino-europeo* para inscribirse en la trayectoria *protestante-anglosajona* (Martin, 2002).

Martin destaca que las comunidades pentecostales se organizan sin grandes jerarquías y gozan con frecuencia de autonomía en su gobierno, lo cual permite a los fieles participar en el liderazgo y en la administración del grupo. En otras palabras, la posibilidad que tienen los fieles de elegir sus propios líderes propicia la creación de espacios democráticos que a su vez moldean sujetos con sentido de la individualidad y capacidad para tomar decisiones. Con este propósito en las comunidades pentecostales se cultivan cualidades como el compromiso y la disciplina entre aquellos que aspiran a ser promovidos dentro del grupo y, en general, se incentiva todo un abanico de nuevas capacidades que, por su condición económica, los fieles no podrían desarrollar en una ambiente secular. En este mismo sentido, Martin señala que aunque en el pentecostalismo la autoridad y el liderazgo están en manos de los hombres, hay un importante número de responsabilidades que son desarrolladas por mujeres, pues ellas también pueden ser depositarias de los dones del Espíritu. En la medida en que la apertura al liderazgo femenino está acompañada por la denuncia de la irresponsabilidad masculina y por la presión para que los hombres participen en las tareas domésticas, el pentecostalismo implica un cuestionamiento al machismo latinoamericano.

Como todas las vertientes protestantes el pentecostalismo es dinámico, es decir, tiene una gran capacidad para cambiar y adaptarse, lo que explicaría las particularidades del pentecostalismo latinoamericano. Sin embargo, según Martin, el pentecostalismo es más flexible que las demás formas protestantes, por lo cual puede adaptarse más fácilmente a las culturas locales e indígenas. Esta posibilidad, si bien permite que se reproduzcan algunas de las estructuras de autoridad y organización social fundadas en el sistema de hacienda, permiten también la participación de los laicos en el liderazgo. Esta característica se encuentra relacionada con el carácter democrático que tienen los dones del Espíritu Santo, los cuales pueden manifestarse en cualquier miembro del grupo.

La ética predicada en estas comunidades, que condena las adicciones, el despilfarro y la promiscuidad y que busca la restauración de los lazos familiares, contribuye a que los conversos adopten unos hábitos que les permiten mejorar sus condiciones de vida. Por otra parte, en afinidad con el protestantismo, el pentecostalismo está acompañado de un *ethos* económico que enfatiza el progreso, la educación y el individualismo. Para las nuevas generaciones ser miembro de una comunidad pentecostal no sólo favorece la posibilidad de desarrollar capacidades y aptitudes como las ya mencionadas, sino que también ofrece el acceso a redes sociales que puede traducirse posteriormente en oportunidades (Martin, 1992). En este sentido, las comunidades pentecostales ofrecerían ventajas similares a las observadas por Weber en la relación entre las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo en los Estados Unidos (Weber, 1983). El éxito del pentecostalismo entre las clases medias y bajas se explicaría, en parte, por el hecho de que provee canales de movilidad social a aquellos condenados a la pobreza.

En cuanto al campo político Martin señala que los evangélicos están tan fragmentados que no pueden actuar en concierto para establecer algún tipo de frente ideológico. Optan entonces por constituirse en grupos de presión alrededor de sus intereses institucionales y sus principios morales. Las comunidades pentecostales participan, con este propósito, en formas institucionalizadas de gobierno, como los gobiernos locales, o negocian los votos a favor de sus intereses con los partidos políticos ya establecidos. De esta manera la capacidad de presión aumenta en la medida en que crecen las memberships pentecostales.

Como señala Bastian (1997), Martin omite el contexto social y político de América Latina, no tiene en cuenta suficientemente los elementos endógenos como aspectos explicativos del ascenso del pentecostalismo. Esto le impide ver las afinidades entre el pentecostalismo y la cultura popular latinoamericana y la continuidad en las prácticas políticas y económicas de los nuevos conversos al pentecostalismo. Compartimos la crítica de Bastian al trabajo de Martin quien, al enfrentar la cultura hispana con la anglosajona adjudicándole el triunfo a esta última —triunfo evidenciado en la expansión de las expresiones religiosas norteamericanas en el espacio latinoamericano frente al repliegue y debilitamiento del catolicismo—, se limita a ubicar a América Latina en el camino de la evolución religiosa de Occidente,

el cual debe conducir a la secularización y la modernización de la región. De esta manera este autor nos ofrece una explicación lineal y simplista del fenómeno.

Así mismo, consideramos problemática la afirmación de Martin sobre la horizontalidad que caracterizaría las relaciones sociales en el seno de las comunidades evangélicas, en una dinámica que, desde su perspectiva, promueve prácticas democráticas. Consideramos que si bien los grupos pentecostales son más participativos en aspectos litúrgicos —al permitir el acceso igualitario de sus fieles a experiencias y dones extraordinarios como la taumaturgia o la glosolalia— observamos también que las formas de organización pentecostal son predominantemente autoritarias y, en este sentido, reproducen tipos tradicionales de dominación del mundo latinoamericano como el cacicazgo. En este aspecto nos identificamos con las conclusiones aportadas por Lalive D'Épinay. Creemos además, que estas dinámicas organizativas en lugar de estimular los procesos democráticos, los desincentivan, reproduciendo un esquema social donde los fieles siguen ajenos a la responsabilidad de tomar decisiones, responsabilidad que ahora delegan en sus líderes religiosos. La afirmación de Martin es cierta para las comunidades protestantes, pero no para el pentecostalismo, que es la expresión dominante del cristianismo no católico en la actualidad latinoamericana.

El pentecostalismo como “emoción del pobre”

Para André Corten (1995) la expansión pentecostal en Brasil está relacionada con su capacidad de reivindicar la emoción como un aspecto relevante de la experiencia religiosa. Emoción que implica, a su vez, una construcción discursiva —*una teología*— que no se apoya sobre la sistematización de una doctrina, sino sobre la experiencia compartida por los creyentes en el culto. Para Corten el pentecostalismo no es sólo una *religión de los pobres*, sino también es un *lenguaje de los pobres*. Lenguaje que se caracteriza por ser sincrético, oral-extático y mágico, elementos que presentamos a continuación (Corten, 1995).

- 1) El pentecostalismo como lenguaje sincrético. Después de explorar las raíces del pentecostalismo —particularmente sus relaciones con el metodismo y las religiones africanas— Corten concluye que el pentecostalismo es esencialmente sincrético, en la medida en que logra incorporar elementos de una diversidad cultural

transnacional, tomando de cada región a la que llega elementos que lo dotan de una dimensión autóctona. En el caso brasileño, el pentecostalismo ha incorporado prácticas y creencias provenientes de las religiones afrobrasileñas y de la religiosidad popular católica.

- 2) El pentecostalismo como lenguaje oral-extático. El pentecostalismo es una religiosidad oral que se expresa en éxtasis colectivos donde el creyente se funde con la masa. Religiosidad abierta y accesible, a pesar de que en sus demandas es explícitamente intolerante —*sectaria*—. La glosolalia no constituye el único canal de expresión de las emociones, ni la única vía al éxtasis dentro de la liturgia pentecostal, la música y las canciones constituyen también medios privilegiados para estos fines. El pentecostalismo es incluyente en la medida en que experiencias como la glosolalia no implican ninguna mediación en la relación entre Dios y el creyente. Cada creyente puede ser un receptor de lo sagrado. En este sentido, el pentecostalismo es la expresión simbólica de protesta frente a religiones institucionalizadas como el catolicismo y el protestantismo. El pentecostalismo le entrega la palabra a los pobres y a través del éxtasis colectivo los hace partícipes de lo sagrado: *de la gloria y del poder de Dios*. En relación con esta experiencia sublime las desigualdades sociales y el sufrimiento de los pobres se vuelven asuntos insignificantes. A través de su función misticadora el pentecostalismo niega la pobreza. La glosolalia, que puede ser interpretada como una forma premoderna o arcaica de la expresión religiosa, encuentra en el pentecostalismo canales *híper-modernos* de circulación, a través de los *tele-evangelistas* y las *iglesias electrónicas* que se valen de los avances tecnológicos en la comunicación. De esta manera, el pentecostalismo incentiva el surgimiento de figuras mediáticas: los tele-evangelistas, *vedettes* religiosas, que capitalizan a su favor la emoción del creyente pentecostal. El pentecostalismo se constituye así en una religiosidad que es simultáneamente: *igualitaria y autoritaria*. Igualitaria en la medida en que *los dones espirituales* están disponibles para todos. Autoritaria en tanto privilegia el ascenso de liderazgos carismáticos mediáticos que se aprovechan de su influencia sobre los fieles (Corten, 1995).
- 3) El pentecostalismo como lenguaje mágico. Prácticas como las curaciones milagrosas —*taumaturgia*— y la lucha contra los demonios —*exorcismo y guerra espiritual*— permiten ubicar a los pentecosta-

lismos en continuidad con las tradiciones indígenas precolombinas, el catolicismo popular y las religiones afrobrasileñas. Lo que constituye una dinámica paradójica, en la medida en que el pentecostalismo se desarrolla en conflicto con estas tradiciones que lo antecedieron al mismo tiempo que retoma de ellas sus prácticas para combatir las enfermedades y los espíritus malignos. La oferta mágica le permite al pentecostalismo constituirse en una fuente de respuestas a las necesidades de las clases populares, acosadas por la enfermedad y la pobreza. Sin embargo, en la medida en que las capas sociales medias urbanas se empobrecen y experimentan la amenaza y la incertidumbre del desempleo y las crisis económicas, los pentecostalismos se consolidan como una oferta viable también para estos sectores sociales (Corten, 1995). La liberación es, por lo tanto, tema central del discurso pentecostal, no obstante, constituye una propuesta de liberación completamente diferente a la ofrecida por la Teología de la Liberación. El pentecostalismo predica la liberación que se produce exorcizando los demonios que pueden traer entre sus maldiciones: enfermedades, vicios y miseria.

Corten considera que la liberación pentecostal goza de mayor acogida en América Latina que la Teología de la Liberación. Explica este fenómeno argumentando que mientras la Teología de la Liberación construye su discurso en el plano cognitivo, el pentecostalismo lo construye sobre el plano emocional, lo cual lo hace más accesible a los latinoamericanos. En otras palabras, en la medida en que el discurso de la Teología de la Liberación se especializa, se constituye en un lenguaje de expertos, cuya dinámica reproduce las desigualdades y la exclusión: *el pobre con conciencia de clase* se constituye en una élite separada de los otros *pobres* que continúan *alienados*. Por su parte, el pentecostalismo, a través de la glosolalia y de las experiencias emotivas, ofrece una forma de religiosidad y un discurso accesible a todos, incluyendo a los iletrados y a la *gente simple*. El pentecostalismo constituye, además, un modo de organización social en el que el pobre puede —sin ningún programa y sin ser portador de categorías políticas— participar de las luchas políticas. En la medida en que el pentecostalismo contribuye a crear discursivamente la realidad del pobre, *es una fuerza de transformación sin intencionalidad*, a través de un lenguaje político que no es reductible a las categorías racionales de la teología de la liberación. El lenguaje pentecostal es, por lo tanto,

un *lenguaje de los pobres y para los pobres*. En este sentido el pentecostalismo ha hecho *la opción preferencial por los pobres*, no sólo dotando a los pobres de la palabra a través de la glosolalia y los testimonios, sino también haciendo de los pobres los destinatarios por excelencia de su oferta religiosa (Corten, 1995).

Corten considera que aunque el pentecostalismo es una fuerza de transformación social, no es necesariamente una fuerza revolucionaria. El pentecostalismo es una religiosidad sectaria en la medida en que considera que los que no son parte de ella están excluidos de toda posibilidad de salvación. En tanto religiosidad sectaria contribuye a crear discursivamente la realidad del pobre sin intención de buscar la revolución social. En ese sentido, el pentecostalismo tiene una dimensión apolítica en la medida en que renuncia a todo compromiso con el mundo —*de huelga social* en los términos de Lalive D'Épinay—. Sin embargo Corten considera que el pentecostalismo entra de nuevo al campo político electoral por tres vías que señalamos a continuación.

- 1) Por oportunismo. Su dinámica de baja regulación interna y su funcionamiento basado en el liderazgo carismático le permiten al pentecostalismo negociar su capital electoral en beneficio de sus intereses, lo que constituye una forma de oportunismo político funcional en espacios sociales caracterizados por la corrupción y el clientelismo. De esta manera explica Corten el apoyo dado por el pentecostalismo a gobiernos como el de Ríos Montt en Guatemala, el de Fujimori en el Perú y a la dictadura de Pinochet en Chile.
- 2) Por asimilación. En la medida en que el pentecostalismo evoluciona, busca atraer a sectores de las capas medias urbanas, con este propósito cambia su discurso, incorporando nuevos elementos como, por ejemplo, la teología de la prosperidad. Esta evolución implica un cambio de actitud frente a la política, en la medida en que la participación en las contiendas electorales se torna funcional a sus intenciones expansionistas.
- 3) Por su discurso milenarista. Al sectarismo y al carácter emotivo del pentecostalismo se suma su discurso *mesiánico premilenarista* que le permite constituirse en una fuente de sentido y adaptación social en tiempos de violencia, anomia y crisis económica. Discurso en el que las catástrofes naturales, las guerras y las injusticias sociales encuentran sentido como expresión de la *voluntad de Dios y anuncio del pronto regreso de Jesucristo*. Estas teodiceas —acudiendo a los

términos de Weber— aún las que se reivindican como apolíticas, tienen consecuencias observables en la conducta política de los fieles (Corten, 1995).

El pentecostalismo como posibilidad de promoción de nuevos actores sociales

Jean-Pierre Bastian (1997 y 2005) nos ayuda a enriquecer nuestra mirada sobre la pluralización religiosa en América Latina. Según este autor, los pentecostalismos, más allá de representar una forma de atomización y fragmentación del campo religioso latinoamericano, son expresión de una dinámica social compleja, donde las formas de dominación de tipo carismático³ adquieren una importancia central, permitiendo el ascenso y la consolidación de líderes emergentes que cuentan con una gran capacidad para movilizar congregaciones que son cada vez más numerosas. El líder carismático pentecostal despliega una fuerte influencia sobre sus seguidores mediante la cual logra vehicular su participación política. Con este propósito reivindica ante sus fieles sus proyectos políticos como comunitarios aunque en el fondo busca consolidar su propio poder, tanto político, como económico. En este sentido, el poder de los nuevos líderes pentecostales es proporcional al número de fieles que pueden atraer, pues éstos constituyen su capital político; en consecuencia, el tamaño de la congregación que lidera el pastor pentecostal es directamente proporcional al poder que ostenta, fenómeno que Bastian denomina *la ley del número*. Esta dinámica, observable en grandes organizaciones religiosas latinoamericanas —como la Iglesia Universal del Reino de Dios en el caso brasileño o la Misión Carismática Internacional para el caso colombiano—, le permite a los pastores participar en las contiendas electorales mediante la creación de sus propios movimientos políticos o mediante la negociación de los votos de sus fieles con los partidos políticos ya instituidos, reproduciendo de esta manera las dinámicas clientelistas propias de la región.

A diferencia de la Iglesia católica, el movimiento pentecostal sigue constituyendo una minoría en la mayor parte de América Latina. Bastian recalca, en este sentido, que los fieles pentecostales se inscriben como *minorías activas*, es decir, minorías disciplinadas y efectivas a la hora de la movilización política orquestada por el líder carismático, en una dinámica que se distancia del carácter pasivo y nominal que

3 Con respecto a las formas de dominación véase Weber (1977: 170 y sig.)

caracteriza las mayorías católicas. Este carácter de minorías activas les permite a los pentecostales reivindicar sus derechos frente al Estado, tal y como se observa en los casos de Chile y Colombia, y constituirse en un rival importante para la Iglesia católica en la región. Esta dinámica se inscribe en una lógica más amplia, caracterizada por la competencia y rivalidad que surgen entre viejas y nuevas organizaciones religiosas en una situación de pluralización religiosa⁴, lo que lleva a Bastian a hablar del tránsito que experimenta América Latina hacia un libre mercado religioso en el que la experiencia religiosa, en lugar de replegarse a la esfera privada, genera nuevos actores que hacen más complejo el espacio público latinoamericano.

El estudio del desarrollo del pentecostalismo en Colombia

Los trabajos que han mirado, en mayor o menor medida, el proceso local de cambio religioso, pueden dividirse en dos grandes grupos, por un lado los que mantienen una aproximación apologética del catolicismo y, por otro, los que ven el cambio religioso a la luz de una teoría de la conspiración. Tipificación que tiene el riesgo de ofrecer una mirada esquemática y reduccionista pero que encontramos útil para inventariar la producción académica relativa a este problema.

Los trabajos de carácter apologético escritos generalmente por sacerdotes católicos definían a los nuevos movimientos religiosos como sectas, grupos heréticos y manipuladores que amenazaban *la unidad religiosa católica*, unidad que constituía, según ellos, el mayor bien cultural e identitario de Colombia y de América Latina. Estos trabajos generalmente proponen estrategias para frenar el avance de los nuevos movimientos religiosos en el país. Se destacan, al respecto, dos obras que llegaron a ser emblemáticas y que constituyeron una referencia obligatoria para los católicos, nos referimos a *El Protestantismo en Colombia* de Eugenio Restrepo (1944) y a *Las Sectas Protestantes en Colombia* de Eduardo Ospina (1955).

El estudio de la pluralización religiosa en Colombia por parte del sector académico no católico, conformado mayoritariamente por liberales o por ideólogos de alguna de las corrientes de izquierda, es tardío en la medida en que este tema no constituía un objeto de estudio prioritario. Esto puede explicarse, en alguna medida, por el

4 Para ampliar la información sobre las lógicas de rivalidad y competencia en situaciones de pluralismo religioso véase Berger (1971).

marcado acento marxista que dominó la academia colombiana en el campo de las ciencias sociales durante las últimas décadas del siglo xx. Las únicas razones que justificaban el estudio de la religión eran, por un lado, comprender los mecanismos que hacían de la Iglesia católica un aparato ideológico al servicio de los poderes políticos tradicionalmente dominantes. Problema enmarcado en el clásico esquema *estructura-superestructura* que caracterizó gran parte de los trabajos marxistas durante la guerra fría. O, por otro lado, ver el cambio religioso, particularmente el avance de las sectas protestantes y evangélicas, como parte de una *conspiración*⁵ adelantada por el gobierno de los Estados Unidos para frenar el avance de la Teología de la Liberación y debilitar las tradicionales estructuras católicas, mediante una estrategia que consistía en implantar en América Latina una cultura religiosa funcional a los intereses del *imperio norteamericano*. Paradójicamente la teoría de la conspiración no sólo ha gozado del apoyo de académicos de izquierda, sino también ha contado con el respaldo del clero católico que, como ya hemos señalado, ha visto el proceso de pluralización religiosa como una amenaza a la unidad nacional y de los pueblos latinoamericanos, unidad basada, según su criterio, en la identidad católica.

Entre las muchas debilidades de la teoría de la conspiración se encuentra su incapacidad de explicar el crecimiento de los pentecostalismos que ya se venía dando en toda América Latina desde mediados de siglo xx, aún antes del Concilio Vaticano II y de la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968). Además, esta tesis no ofrece explicaciones acerca del crecimiento y expansión de las organizaciones pentecostales autóctonas, que no contaron con el apoyo de misioneros estadounidenses ni con el patrocinio económico foráneo. Organizaciones religiosas conocidas en Colombia como *iglesias independientes*, que hoy compiten con las denominaciones evangélicas y pentecostales de origen norteamericano y con organizaciones pentecostales en expansión provenientes de otros países latinoamericanos. Lo anterior sin negar el apoyo brindado por

5 David Stoll define la teoría de la conspiración en los siguientes términos: “Que el evangelismo es un juego de estafa espiritual que atrae con dólares a los latinoamericanos, que trabaja estrechamente con la estructura de poder local, y que cumple con las órdenes de Washington. Esta es la explicación conspiracionista para el crecimiento evangélico en América Latina, una explicación ampliamente aceptada en la Iglesia Católica, en la izquierda, y dondequiera que el sectarismo divida a los pobres entre sí.” (Stoll, 1991: 387-388).

diversas iglesias y organizaciones evangélicas a las contrainsurgencias de derecha en Centro América; ni el predominante discurso anticomunista de los pastores evangélicos y pentecostales. Anticomunismo explicable por el origen estadounidense de la mayoría de misioneros evangélicos que llegaron al país, por el carácter ateo del comunismo soviético y por el discurso escatológico de tipo apocalíptico que dominaba en las iglesias pentecostales, todo esto en el ambiente de tensión y polarización que caracterizó la guerra fría.

Sólo hasta la década de los años 90 fue evidente que el cambio religioso en Colombia no era un fenómeno marginal o aislado y que las explicaciones ofrecidas, tanto por la Iglesia católica como por los defensores de la teoría de la conspiración, eran demasiado simples o reduccionistas. Por lo cual son tardías las obras que con algún grado de rigurosidad académica se acercan a la comprensión del proceso de pluralización religiosa y del impacto social de los nuevos movimientos religiosos y, en particular, al estudio del movimiento pentecostal en Colombia. Investigaciones influenciadas, en mayor o menor medida, por las realizadas sobre estos mismos fenómenos en otros países de la región, y que mencionamos con anterioridad.

Si bien la mayoría de estos trabajos tiene problemas metodológicos, algunos constituyen pasos importantes para la comprensión del pentecostalismo, ya sea por el valor de la información empírica que suministran o por su rigurosidad en el método. Entre estos últimos encontramos investigaciones que abordan una amplia variedad de temas, que van desde las relaciones de género en el seno de las congregaciones evangélicas, hasta los partidos políticos confesionales de base pentecostal. Pese a las dificultades que implica una variedad tan amplia de temas en los trabajos existentes, proponemos el inventario que desarrollamos a continuación.

Trabajos precursores sobre la expansión pentecostal en Colombia

Cornelia Butler Flora (1970, 1975) investigó el pentecostalismo a finales de los años 60, teniendo como principal referencia empírica la presencia, en el Valle del Cauca, de la Iglesia Pentecostal Unida de Colombia. Esta autora, en concordancia con las tesis de Martin, describe el pentecostalismo como un movimiento que prospera en las zonas marginadas, donde sectores de la población, expuestos a situaciones precarias de seguridad, salubridad y empleo, encuentran en las comuni-

dades pentecostales creencias y prácticas que les ayudan a restaurar sus relaciones familiares, mejorar su autoestima y cambiar sus hábitos. Al mismo tiempo, estos grupos les brindan a sus miembros oportunidades de inserción en redes sociales, abriéndoles oportunidades de participación y liderazgo. De esta manera, las comunidades pentecostales constituyen fuentes de seguridad, frente a los altos niveles de incertidumbre que amenazan a estos sectores sociales. Aunque Butler Flora no encuentra una clara diferencia entre las condiciones económicas de católicos y pentecostales, quienes estarían expuestos en la misma medida al desempleo y al subempleo, destaca que los estilos de vida de los conversos y los mecanismos de solidaridad que funcionan en las comunidades pentecostales —que se expresan aún en la participación política— les ayudan a mejorar sus condiciones de vida.

Elizabeth Brusco (1986 y 1993) estudió el machismo en el seno de las comunidades evangélicas, teniendo como referencia empírica el pentecostalismo rural en el departamento de Boyacá. Sus investigaciones son precursoras en abordar los problemas de género en el pentecostalismo en América Latina. Brusco considera que las comunidades evangélicas promueven formas de masculinidad contrarias a las del estereotipo machista dominante, en la medida en que en ellas se exhorta a los hombres a abandonar la bebida, las peleas, la poligamia, la promiscuidad sexual y la violencia intrafamiliar, lo cual acarrea cambios sociales significativos en contextos en los que estos vicios son frecuentes. Así mismo, considera que las comunidades pentecostales incentivan una mayor preocupación por el hogar por parte de los hombres y propone un nuevo estilo de vida en el que el dinero ahorrado es reinvertido en las necesidades de la familia. De esta manera los hogares evangélicos gozan de mejores condiciones de vida, aunque no tengan un mayor nivel de ingresos.

En el caso del rol femenino, las iglesias evangélicas promocionan hábitos modernos de salubridad, nutrición y consumo. Así mismo favorecen la planificación familiar, la cual es asumida por las mujeres como una responsabilidad cristiana, pues consideran que al tener menos hijos pueden brindarles una mejor educación, actitud que representa un quiebre importante en relación con la tradición católica en lo que respecta a los métodos anticonceptivos. A lo anterior se suma el papel de las redes de apoyo femeninas en las comunidades evangélicas, en las cuales las mujeres pueden participar y ejercer posiciones de liderazgo, lo que hace de estas redes espacios de promoción femenina.

Brusco advierte que aunque estas condiciones no se dan de forma homogénea en todos los grupos evangélicos, al reorientar los roles de género estas comunidades promueven mejores condiciones de vida tanto para las mujeres como para sus familias.

Pluralización religiosa e identidad

Carlos Andrés Ríos (2002) explora el papel que juegan los nuevos movimientos religiosos en los procesos de creación y reconstrucción de la identidad en la región de colonización del Urabá antioqueño. A través de un acercamiento etnográfico, Ríos muestra las complejas dinámicas —de inclusión y discriminación, por ejemplo— que se dan en los encuentros de grupos portadores de bagajes culturales diversos. Ríos analiza la complejidad social que se da como producto de la interacción entre las identidades religiosas, regionales y étnicas, en el contexto de la constitución de nuevas sociedades en zonas de colonización. En un territorio que se ha caracterizado por ser escenario recurrente del conflicto armado interno, particularmente de los enfrentamientos entre guerrillas, ejército y paramilitares, este trabajo observa las dinámicas de la violencia y la guerra como variables importantes del proceso de configuración religiosa en la región. Con este propósito, Ríos describe el papel que han jugado las comunidades protestantes, pentecostales, adventistas y los testigos de Jehová, en la reconstrucción simbólica y en la adaptación a la guerra de los pobladores de esta región.

Pentecostalismo y política

Daniela Helmsdorf (1996) y Álvaro Cepeda van Houten (2007) se ocupan de la relación entre la pluralización religiosa y el surgimiento de movimientos políticos confesionales de base pentecostal. Para Helmsdorf la crisis electoral que se forjó desde el Frente Nacional, y que en los ochentas se manifestó claramente a través de los altos índices de abstencionismo, abrió el espacio para que las iglesias pentecostales ofrecieran sus candidatos como modelos moralizantes alejados de los sectores políticos tradicionales. El mayor logro de su esfuerzo político se expresó en la participación evangélica en la Asamblea Nacional Constituyente encargada de redactar la Constitución de 1991. Esta autora no considera que los partidos políticos de base pentecostal, como la Unión Cristiana (UC) o el Partido Nacional Cristiano (PNC), puedan considerarse como movimientos sociales, pues carecen de cualidades que promuevan la ampliación de espacios democráticos

para la sociedad. Destaca, por el contrario, que se rigen por las mismas lógicas caudillistas y clientelistas que han caracterizado a los partidos tradicionales en Colombia. En los términos de Helmsdorf, estos movimientos políticos buscan establecer un régimen de Cristiandad pero de tipo evangélico, es decir, promueven la separación Iglesia-Estado con la intención de acceder a los mismos privilegios que ha tenido históricamente la Iglesia católica.

Cepeda van Hauten llega a las mismas conclusiones de Helmsdorf al observar este fenómeno desde la teoría de los campos de Pierre Bourdieu (1971), lo que le permite explicar el ingreso de los pastores evangélicos en las contiendas electorales como una estrategia de reconversión del capital religioso en capital político. Estrategia implementada por los líderes carismáticos de organizaciones pentecostales multitudinarias. Con este propósito el autor se concentra en tres movimientos políticos que tienen como base grandes organizaciones pentecostales en el país, a saber: el Partido Nacional Cristiano (PNC) de la Misión Carismática Internacional; el Compromiso Cívico y Cristiano por la Comunidad (C4) de la Cruzada Estudiantil y Profesional de Colombia; y el Movimiento Independiente de Renovación Absoluta (MIRA) de la Iglesia Ministerial de Jesucristo Internacional. Siguiendo la pista proporcionada por Lalive D'Épinay, Cepeda van Hauten explora la tesis según la cual las prácticas políticas de los pentecostales consisten fundamentalmente en la reproducción, con un nuevo rostro, de formas de clientelismo de vieja data en el país, como el caudillismo y el cacicazgo. Muestra, además, cómo la estructura de estos movimientos políticos es autoritaria, endogámica y nepotista, pues gira alrededor de los intereses de las familias Castellanos, Chamorro y Moreno Piraquive, respectivamente.

Pluralización religiosa urbana

Los trabajos de Ana Mercedes Pereira (1989 y 1994) y William Mauricio Beltrán (2006) constituyen los primeros intentos de comprender, desde una perspectiva sociológica, el proceso de pluralización religiosa en el país en el contexto urbano, concentrándose, con este objetivo, en el caso de la ciudad de Bogotá. Las dos investigaciones buscan tipificar la diversidad de los nuevos actores religiosos y comprender la proliferación de ofertas religiosas que viene dándose desde las últimas décadas del siglo xx. Beltrán se acerca a este fenómeno desde la perspectiva del mercado con la intención de comprender los meca-

nismos mediante los cuales surgen y se consolidan las nuevas ofertas religiosas. Describe, en este sentido, como iniciativas religiosas de carácter informal aquellas que surgen en un ambiente de precariedad económica y desregulación religiosa y que pueden, bajo la iniciativa de líderes carismáticos, llegar a constituirse en empresas religiosas exitosas bajo la forma de nuevas *denominaciones*, *megaiglesias* y organizaciones religiosas multinacionales. Beltrán enfatiza, además, la importancia que tiene el marketing y el uso de los medios masivos de comunicación en la consolidación de las nuevas empresas religiosas. Muestra, así mismo, cómo ha sido el pentecostalismo el movimiento que mejor ha aprovechado las lógicas del marketing para consolidarse como la segunda fuerza religiosa de la ciudad y el país.

Pluralización religiosa y comunidades étnicas

Sobre el proceso de cambio religioso entre las comunidades indígenas ubicadas en territorio nacional destacamos el trabajo de Christian Gros (2000), autor que cuestiona las tesis que tildan de *etnocidio* el avance de las misiones protestantes entre las comunidades indígenas. Asunto este que despertó una amplia polémica en Colombia, durante los años 70, que giró alrededor de la naturaleza del Instituto Lingüístico de Verano y de la conveniencia de su presencia entre la población indígena asentada en territorio nacional.⁶ Gros considera poco consistente la tesis del *etnocidio* cuando se habla de la presencia protestante en el seno de poblaciones *indígenas-campesinas de tierras altas*⁷; sin embargo, no la refuta cuando se trata de analizar las poblaciones indígenas *no campesinas situadas en tierras bajas*. Al mismo tiempo, este autor cuestiona la supuesta carencia de mecanismos de defensa por parte de las comunidades indígenas frente a la evangelización protestante y la aparente incompatibilidad entre la presencia evangélica y la participación de estas comunidades en movimientos sociales de tipo contestatario.

6 Véase al respecto Stoll (1985: 269 y sig.).

7 Para la definición de “población indígena-campesina”, Gros retoma la ofrecida por Mendras (1953): “Agricultores indígenas organizados bajo la forma de comunidades dotadas de una autonomía relativa en el seno de la sociedad global y que son de esta manera objeto de un control social, de una explotación económica y de una dominación política por parte de dicha sociedad. Contrariamente a otras poblaciones indígenas situadas al margen y que no son “campesinas” estos grupos viven hace siglos bajo el control del Estado y al interior de sociedades de clase”. Definición en la que parecen encajar bien las comunidades páez y guambiana del Cauca. (Gros, 2000: 162).

Basado en sus propios estudios y en las investigaciones hechas por Joanne Rappaport (1984) entre los indígenas paeces y guambianos⁸ del Cauca colombiano —así como en otras investigaciones realizadas entre los Ixtepec y Chamula en México y los indígenas de la región del Chimborazo en Ecuador—, Gros defiende la tesis según la cual para las poblaciones indígenas campesinas de tierras altas, confrontadas a procesos de marginalización y de absorción por parte del mundo capitalista, la conversión al protestantismo, de una parte o de todos los miembros, puede ser interpretada como una estrategia paradójica de adaptación de una comunidad viva que busca alternativas culturalmente viables para acomodarse a una nueva situación social. Como sustento de este planteamiento defiende las siguientes hipótesis. 1) Frente al proselitismo protestante y pentecostal la población indígena no es pasiva y cuenta con mecanismo de defensa. 2) La aceptación de la predicación evangélica no significa sumisión pura y simple por parte de los indígenas y, aunque es posible la manipulación o la instrumentalización de la fe con fines distintos al religioso, ésta puede darse de lado y lado. 3) El éxito de las misiones evangélicas y protestantes se basa en gran medida en la ocupación de vacíos que han dejado tanto la Iglesia católica como el Estado. 4) La presencia protestante y evangélica juega un papel modernizador e integrador para las poblaciones indígenas campesinas que desean una cierta participación en la sociedad dominante. 5) Es posible que, en ciertas comunidades y situaciones particulares, las ofertas religiosas evangélicas y protestantes sean consideradas como un nuevo factor identitario para un sector de la población para el cual su aceptación no significa necesariamente el abandono de su identidad étnica o de su membresía comunitaria. 6) La presencia protestante y evangélica en el seno de estas comunidades no es incompatible con su participación en movimientos contestatarios.

Entre los factores relacionados con la pérdida de influencia de la Iglesia católica y que han favorecido el crecimiento de las misiones evangélicas entre paeces y guambianos, Gros señala los siguientes: 1) El carácter blanco y conservador del clero católico. 2) Su presencia débil en el seno de estas comunidades. 3) El hecho de constituir una iglesia

8 Los paeces y guambianos constituyen la minoría indígena campesina más grande de Colombia. Han sido objeto de las misiones evangélicas desde 1929, fecha en la que arribaron a estas comunidades los primeros misioneros provenientes de la Alianza Cristiana y Misionera (Ordoñez, 1956: 194-197).

latifundista, propietaria de haciendas construidas en menoscabo de las tierras indígenas. Haciendas en las que se utilizó con frecuencia el trabajo gratuito de los indígenas —*terraje*—. 4) Una iglesia profundamente ligada al Partido Conservador y, con base en esta alianza, a una memoria de violencia partidista en la región. 5) Su desinterés, hasta los años 70, por la educación de los indígenas, así como su rechazo a la enseñanza bilingüe, promocionando el uso del castellano en sus celebraciones religiosas. 6) Una iglesia que condena y desconfía de las expresiones mesiánicas y proféticas frecuentes en las poblaciones indígenas, especialmente entre los paeces. 7) Su carencia de propuestas sociales o de desarrollo que respondan a las necesidades materiales de las comunidades indígenas. Todas estas constituyen razones por las cuales la Iglesia católica fue percibida como una institución ajena al mundo indígena y notoriamente ligada a la reproducción de la dominación de la oligarquía blanca y terrateniente, en el marco de un Estado débil y ausente que, antes del levantamiento del movimiento indígena, había abandonado estas comunidades al control de la oligarquía local y de la Iglesia católica.

Frente a los vacíos dejados por la Iglesia católica y el Estado, Gros señala diversos aspectos que le han permitido a las misiones evangélicas atender a las expectativas de modernización y de cambio de estas comunidades y que explican, en gran medida, el éxito de su misión. 1) Han aprovechado mejor su religiosidad valiéndose de sus afinidades religiosas en temas como su acento milenarista, sus elementos mágicos, taumatúrgicos y proféticos. Esto gracias a la flexibilidad y la capacidad de adaptación del pentecostalismo. Lo que le permite a Gros pensar a futuro la posibilidad de un pentecostalismo paez y guambiano. 2) Estas misiones proponen la creación de templos indígenas pertenecientes a las comunidades con pastores indígenas elegidos por ellos mismos. 3) Los evangélicos y pentecostales tienen la ventaja de no estar ligados a los intereses económicos y políticos locales, especialmente el hecho de no mantener vínculos con las oligarquías terratenientes. 4) Estas misiones le otorgan relevancia a la alfabetización y al bilingüismo con el fin de que la Biblia pueda ser leída por los indígenas en su propio idioma. 5) Las misiones evangélicas, y concretamente el Instituto Lingüístico de Verano, llegaron con pequeños proyectos de desarrollo como cooperativas, créditos, ayuda técnica y asistencia médica; esto, sumado a su lucha contra el alcoholismo y los vicios en general, ha favorecido el mejoramiento de las condiciones de vida entre los conversos.

Por último, Gros señala las afinidades entre el movimiento social indígena, tal y como se desarrolló entre paeces y guambianos, y las orientaciones promovidas por las misiones protestantes en temas como:

La necesidad social de una articulación con la sociedad dominante, el deseo de modernizarse sin dejar de ser el mismo, la defensa de la lengua como soporte de la identidad cultural, el acceso a la educación y a los nuevos bienes culturales, así como la voluntad de recuperar y extender una autonomía relativa en múltiples aspectos de la vida social, económica, cultural y política (Gros, 2000: 158).

Elementos que, ligados a la capacidad de adaptación de ambos —tanto de las comunidades indígenas como del movimiento evangélico—, le permiten afirmar que la presencia evangélica y protestante no es necesariamente incompatible con el desarrollo de movimientos sociales contestatarios entre los indígenas. Esto sin negar los conflictos que surgen en este proceso.

Finalmente señalamos que nuestra referencia a estas investigaciones no pretende constituir un inventario exhaustivo. Nuestro propósito ha sido llamar la atención sobre obras que, en nuestra opinión, han hecho contribuciones útiles y representan antecedentes importantes en la comprensión de la pluralización religiosa y la expansión pentecostal en Colombia. Sin embargo, pese a la importancia de las investigaciones reseñadas, no existen hasta el día de hoy trabajos que busquen comprender desde una perspectiva general el proceso de cambio religioso en el país. Prácticamente todas las investigaciones se reducen a estudios de caso de tipo histórico o etnográfico sobre alguna organización religiosa en particular, o sobre el proceso de cambio religioso en alguna región del país. La mayoría de estos trabajos carecen de una perspectiva comparada que tenga en cuenta la diversidad regional, las distinciones entre los diversos movimientos religiosos y las afinidades y diferencias con procesos similares en otros países de la región latinoamericana. Estos vacíos justifican nuestra agenda actual de investigación.

Bibliografía

- Bastian, J-P. (1997). *La mutación religiosa en América Latina: Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bastian, J-P. (2005). Pentecostalismos latinoamericanos: Lógicas de mercado y transnacionalización religiosa. En: Bidegain, A. M. & Demera, J. D. (Comps.). *Globalización y diversidad religiosa*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. 323-341.
- Beltrán, W. M. (2006). *De microempresas religiosas a multinacionales de la fe: La diversificación del cristianismo en Bogotá*. Bogotá: Editorial Bonaventuriana.
- Berger, P. (1971). *El Dosel Sagrado: Elementos para una sociología de la religión*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bourdieu, P. (1971). Genèse et structure du champ religieux. *Revue française de sociologie*. 12. 295-234.
- Brusco, E. (1986). *The Household Basis of Evangelical Religion and the Reformation of Machismo in Colombia*. Tesis de doctorado, University of New York.
- Brusco, E. (1993a). The reformation of machismo: Ascetism and Masculinity Among Colombian Evangelicals. En Garrard-Burnett, V. y Stoll, D. (Ed.). *Rethinking Protestantism in Latin America*. Philadelphia: Temple University Press. 143-158.
- Butler Flora, C. (1970) *Mobilizing the Masses: The Sacred and the Secular in Colombia*. Tesis de doctorado, Cornell University.
- Butler Flora, C. (1975a). Pentecostal Woman in Colombia. Religious Change and the Status of Working-Class Woman. *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*. , 17 (4). 411-425.
- Cepeda van Houten, Á. (2007). *Clientelismo y fe: dinámicas políticas del pentecostalismo en Colombia*. Bogotá: Editorial Bonaventuriana.
- Chaunu, P. (1965). Pour une sociologie du protestantisme latino-américain. *Cahiers de sociologie économique*. 12.
- Corten, A. (1995). *Le pentecôtisme au Brésil. Emotion du pauvre et romantisme théologique*. Paris: Karthala.
- Gros, C. (2000). *Políticas de la etnicidad: Identidad, Estado y Modernidad*. Bogotá: ICANH.
- Helmsdorf, D. (1996). Participación política evangélica en Colombia (1990-1994). *Historia Crítica*. 12. 79-84.
- Lalive D'Epinau, C. (1968). *El refugio de las masas, un estudio del movimiento pentecostal en Chile*. Santiago de Chile: Editorial del Pacífico.

- Lalive D'Epina, C.(1975a). *Religion Dynamique sociale et dépendance, les mouvements protestants en Argentine et au Chile*. París: Mouton.
- Martin, D. (1990). *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*. Cambridge: Blackwell.
- Martin, D. (1992). Evangelicals and Economic Culture in Latin America: An Interim Comment on Research in Progress. *Social Compass*. 39 (1). 9-14.
- Martin, D. (2002). *Pentecostalism: The World Their Parish*. United Kingdom: Blackwell Publishing.
- Mendras, H. (1953). *Études de sociologie rurale*. Paris: A. Colin.
- Ospina, E. (1955). *Las Sectas Protestantes en Colombia. Breve reseña histórica con un estudio especial de la llamada persecución religiosa*. Bogotá: Imprenta Nacional, 1955.
- Ordóñez, F. (1956). *Historia del cristianismo evangélico en Colombia*. Medellín: Tipografía Unión.
- Pereira Souza, A. M. (1989). La pluralidad religiosa en Colombia. Iglesias y sectas. En Tirado Mejía, Á. (Dir.). *Nueva historia de Colombia*. vol. IX. Bogota: Planeta. 197-217.
- Pereira Souza, A. M. (1994). *Investigación sobre sociedades religiosas no católicas en Santafé de Bogotá*. Bogotá: CINEP.
- Rappaport, J. Las misiones protestantes y la resistencia indígena en el sur de Colombia. *América Indígena*. XLIV, (1).111-126.
- Restrepo Uribe, E. (1944). *El protestantismo en Colombia*. Medellín: Ed. Joseph J. Ramírez.
- Rios, C. A. (2002). *Identidad y religión en la colonización en el Urabá antioqueño*. Bogotá: ASCUN.
- Stoll, D. (1985). *Pescadores de hombres o fundadores de imperio*. Quito: Abya-Yala.
- Stoll, D. (1991). ¿América Latina se vuelve protestante? *Las políticas del crecimiento evangélico*. Quito: Abya-Yala.
- Weber, M. (1977). *Economía y sociedad*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Weber, M. (1983). *Ensayos sobre sociología de la religión*. Madrid: Taurus.
- Willems, E. (1967). *Followers of the New Faith. Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile*. Nashville: Vanderbilt University Press.