

Una mirada a la democracia deliberativa en Habermas en relación con el fenómeno sociológico y
teológico pentecostal colombiano y sus posibilidades democráticas en la esfera pública
colombiana

Juan Pablo Cote Jaimes

Trabajo de Grado para Optar al Título Magíster en Filosofía

Director

Javier Orlando Aguirre Román

PhD en Filosofía

Universidad Industrial de Santander

Facultad de Ciencias Humanas

Escuela de Filosofía

Maestría en Filosofía

Bucaramanga

2021

Dedicatoria

Para el Ser que me arrojó a este mundo y después me puso a buscarlo.

Agradecimientos

De todo corazón agradezco el acompañamiento, sugerencias y correcciones del profesor Javier Orlando Aguirre Román. De igual manera, agradezco a quienes laboran día a día en la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Industrial de Santander para que este programa académico se lleve a cabalidad, especialmente, a Tatiana y a Alejandra.

Tabla de contenido

Introducción	8
1. Teoría política normativa de la democracia en Habermas	14
1.1. Fundamentos de la democracia deliberativa	20
1.1.1. La idea de libertad e igualdad en la democracia deliberativa	19
1.1.2 Estatuto moral de la democracia deliberativa	22
1.1.3 Democracia radical en la teoría normativa	26
1.1.4 La cuestión de la legitimidad: esfera pública formal y esfera pública informal	28
1.2. Modernización de la conciencia religiosa en la democracia deliberativa	30
1.3. El argumento religioso en el marco de la democracia deliberativa	33
2. Rasgos sociológicos y teológicos sobre el fenómeno pentecostal en Colombia	39
2.1. Rasgos sociológicos del pentecostalismo en Colombia	42
2.1.1. Catolicismo y estado colombiano desde la Constitución de 1886	43
2.1.2. Reacción de la iglesia católica ante el liberalismo-protestantismo	47
2.1.3. Proceso de modernización y ofertas religiosas no católicas	49
2.1.3.1 Origen y expansión del pentecostalismo en Colombia	52
2.1.3.2. Teología de la prosperidad	54
2.1.3.3. Libertad religiosa a partir de 1991	56
2.1.3.4. Descripción cuantitativa del pentecostalismo en Colombia	59
2. 2. Rasgos teológicos del pentecostalismo	60
2.2.1. Origen del pentecostalismo	63
2.2.2. Pneumatología pentecostal	64
2.2.3. El bautismo en el Espíritu Santo	67

2.2.3.1. Don de glosolalia	69
2.2.3.2. Don de sanidad divina	72
2.2.3.3 Don de profecía	74
3. Pentecostalismo en la esfera pública colombiana	79
3.1. Dificultades democráticas de los grupos neopentecostales en colombia	81
3.1.1. Caso partido político movimiento independiente de renovación absoluta (MIRA)	82
3.1.2. Caso misión carismática internacional (MCI)	85
3.2. Fortaleza democrática de los grupos neopentecostales en Colombia	88
3.2.1. Caso etnia ticuna de boyahuasú de la alta Amazonía	89
3.2.2. Caso el garzal, municipio de Simití-Bolívar en el Magdalena Medio	95
4. Conclusiones	102
Referencia bibliográfica	109

Resumen

Título: Una mirada a la democracia deliberativa en Habermas en relación con el fenómeno sociológico y teológico pentecostal colombiano y sus posibilidades democráticas en la esfera pública colombiana *

Autor: Juan Pablo Cote Jaimes **

Palabras Clave: Habermas, democracia deliberativa, religión, pentecostalismo colombiano, esfera privada, esfera pública.

Descripción: Habermas propone la teoría política normativa de la democracia, un modelo político deliberativo aplicable no solamente para sociedades simples, sino también para sociedades complejas. Lo específico de la democracia deliberativa en Habermas es que hunde sus proposiciones en la Teoría del Discurso, la cual propone que los argumentos que deliberan los ciudadanos no se expresen solamente en el sufragio, sino que previamente haya todo un andamiaje argumentativo para que las decisiones tomadas por la esfera pública formal sean imparciales, es decir, que no beneficien de manera indebida a un grupo social a costa de otro. Desde este presupuesto, los argumentos de los ciudadanos o los grupos religiosos empiezan a desplegar un lenguaje, que fuera de su esfera privada, merecen una revisión en la esfera pública para los intereses de la democracia deliberativa. En Colombia, posterior a la Constitución Política de 1991, la Iglesia católica perdió su influencia –amparada por la Constitución de 1886– en los diversos campos sociales y, a la postre, el movimiento religioso que más ha incursionado en la esfera pública ha sido el pentecostalismo. Algunos de estos movimientos han desarrollado las exigencias de la democracia deliberativa y, por ello su material sintáxico es validable como contenido político para la constitución de la democracia colombiana; pero otros movimientos religiosos de corte pentecostal se encuentran en un proceso de aprendizaje epistémico porque han tenido dificultades para no transferir lo privado a lo público.

* Proyecto de grado para aspirar al título de Magíster en Filosofía.

** Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Filosofía. Director Javier Orlando Aguirre Román.

Abstract

Title: a look at deliberative democracy in Habermas in relation to the Colombian pentecostal sociological and theological phenomenon and its democratic possibilities in the Colombian public sphere*

Author(s): Juan Pablo Cote Jaimes

Key Words: Habermas, deliberative democracy, religion, Colombian pentecostalism, private sphere, public sphere.

Description: Habermas proposes the normative political theory of democracy, that is a deliberative political model, applicable not only to simple societies but also to complex societies. The specific thing about deliberative democracy in Habermas is that, it sinks its propositions into the Theory of Discourse, which proposes the arguments that, deliberate citizens are not only expressed in the suffrage, but also there is an entire previously argumentative scaffolding so that the decisions taken by the formal public sphere they are impartial, that is, they do not unduly benefit one social group at the expense of another. From this assumption, the arguments of citizens or religious groups begin to display a language, which outside of their private sphere, deserves a review in the public sphere for the interests of deliberative democracy. In Colombia, after the Political Constitution of 1991, the Catholic Church lost its influence - protected by the Constitution of 1886 - in the various social fields and ultimately, the religious movement that has penetrated the public sphere the most has been pentecostalism. Some of these movements have developed the demands of deliberative democracy and therefore, it's syntax material of political content is validatable as democracy in the constitution of Colombia; moreover, other pentecostal religious movements are in an epistemic learning process because they have difficulties of doing the transfer from the private to the public sphere.

* Degree Work Degree to aspire to the title of Master Philosophy.

** Faculty of Human Sciences. Philosophy School. Director Javier Orlando Aguirre Román.

Introducción

Los herederos radicales del pensamiento liberal siguen pensando en la idea de constituir un Estado laico en el que las tradiciones religiosas sean abolidas del proceso democrático porque, según ellos, estas cosmovisiones no deberían jugar un rol preponderante y real en la esfera pública. No obstante, esta tesis de corte secularista reclama una revisión porque no se puede tirar por la borda en nombre de esta influencia ilustrada, aquellos lenguajes que tengan “algo” que aportar a la configuración de la democracia. Uno de los filósofos que examina la teoría de la secularización es Habermas, quien se considera agnóstico en materia religiosa, pero analiza que las religiones –fuera de la esfera privada- contienen un material sintáxico validable en los debates público-políticos. Esta actitud de Habermas resulta sospechosa para algunos críticos a quienes les parece que el alemán ha dado un giro hacia la religión; sin embargo, al filósofo no le interesan los contenidos salvíficos o soteriológicos de los sistemas religiosos. Al contrario, le parece que si las religiones son capaces de desnudar los pietismos particulares y confrontarse epistémicamente¹ con las otras visiones de mundo, con la autonomía del conocimiento científico y con la primacía que tienen en la arena política los argumentos seculares sobre los religiosos, podrán tener un espacio de gran relevancia en los escenarios de la esfera pública. Frente a esta constante tensión entre modernidad y religión, Habermas articula una propuesta política normativa para definir y debatir el espacio que ocupa la religión en la esfera pública. El núcleo de esta tesis es licitar un tipo de democracia que el filósofo defiende en

¹En la segunda parte del primer capítulo de este trabajo (p. 24) se expone las tres exigencias epistémicas mencionadas bajo el nombre de modernización de la conciencia religiosa en la democracia deliberativa. Cabe señalar que el proponente de estas exigencias es Habermas, como se explicará en dicho acápite.

su *corpus* literario: la democracia deliberativa, tópico que se desarrolla en el primer capítulo de este trabajo.

Ahora bien, el ejercicio de esta tesis no consiste solamente en rastrear las fortalezas o las dificultades de la teoría política normativa de la democracia de Habermas, pues algunas autoridades académicas ya han ofrecido su análisis sobre la validez empírica y epistémica de la teoría habermasiana, incluso, el mismo proponente en el capítulo IX de *Entre Naturalismo y Religión* desarrolla los criterios de validez de este tipo de democracia y es consciente de los límites de la misma. En contraste, el objetivo es poder situar a Habermas en el caso colombiano, país en el que la religión católica configuró su identidad desde mediados del siglo XIX hasta finales del siglo XX.

Durante esta etapa la religión católica tuvo un gran espacio en la esfera pública e institucional porque la Constitución Política de Colombia de 1886, con el artículo 38², le brindó unos beneficios políticos que la protegieron. La jerarquía católica se sintió en todas las esferas de la vida social (política, cultural y educativa). Este hecho antidemocrático resquebrajó el vínculo unificador tan vital para la composición del pluralismo de una sociedad. Durante más de un siglo hubo reacciones que expresaban la inconformidad del maridaje entre Estado colombiano e Iglesia católica, como lo reseña Beltrán en *Pluralización religiosa y cambio social en Colombia*:

²El artículo 38 de la Constitución Política colombiana de 1886 rezaba así: “La religión católica, apostólica, romana, es la de la nación; los poderes públicos la protegerán y harán que sea respetada como esencial elemento del orden social.”

A lo largo del siglo XIX y durante la primera mitad del siglo XX, los liberales³ radicales aliados con diversos sectores sociales trataron de debilitar el monopolio cultural católico. Se destacan como espacios de difusión de ideas disidentes al catolicismo las logias francmasonas, las nacientes y escasas comunidades protestantes, las universidades públicas y las universidades liberales (2013b, p. 59).

La Iglesia católica respondió ante esta amenaza valiéndose de sus privilegios e influencia y logró obstaculizar, e incluso frenar, el avance de estos sectores y la institución, a mediados del siglo XX, seguía siendo el movimiento religioso más poderoso en el país. No obstante, en la década de los años 60 del siglo pasado empieza a verse en Colombia la realidad de la secularización alimentada por la explosión demográfica y la urbanización de los años 50. Este evento acelerado permite el debilitamiento de los mecanismos de control social que mantenía la Iglesia católica e impregnará a la sociedad colombiana de un cambio de paradigma en lo que respecta a la vulneración del hecho plural en las dimensiones políticas, culturales y religiosas. La secularización ofrece a los individuos la capacidad de cuestionar valores y costumbres que se consideraban inefables y, paralelamente, la capacidad de buscar otros referentes vitales en la esfera privada. Una muestra de ello fue la recepción y la expansión del protestantismo. Así lo expresa Beltrán:

En la década de 1960 se aceleró la pluralización religiosa de la sociedad colombiana,

³ Destacar que los liberales XIX eran católicos, solo que predicaban la libertad de cultos y la separación Iglesia-Estado.

proceso liderado por la expansión del movimiento pentecostal⁴. En 1960, según cifras de la Cedec, había 33.156 protestantes en Colombia, que equivalían al 0,23% de la población total. Para 1969 esta cifra casi se había triplicado: 90.573 protestantes, que equivalían al 0,44% de la población. Para 1963 la Cedec reunía 17 denominaciones religiosas, que a su vez administraban 149 escuelas, 22 centros de salud —entre hospitales, clínicas y dispensarios— y 13 centros de capacitación teológica —entre seminarios e institutos bíblicos — (2013a, p. 76).

Por tal motivo, en el contexto religioso colombiano previo a la Constitución Política de 1991 se va a gestar un poderoso fenómeno religioso de corte pentecostal muy bien descrito por

⁴Los creyentes de este movimiento religioso se denominan pentecostales porque vinculan su praxis espiritual con lo ocurrido el día de Pentecostés, el cual es un evento bíblico registrado en el libro de los Hechos de los Apóstoles: “cuando llegó el día de Pentecostés, estaban todos unánimes juntos. Y de repente vino del cielo un estruendo como de un viento recio que soplaba, el cual llenó toda la casa donde estaban sentados; y se les aparecieron lenguas repartidas, como de fuego, asentándose sobre cada uno de ellos. Y fueron todos llenos del Espíritu Santo, y comenzaron a hablar en otras lenguas, según el Espíritu les daba que hablasen. Moraban entonces en Jerusalén judíos, varones piadosos, de todas las naciones bajo el cielo. Y hecho este estruendo, se juntó la multitud; y estaban confusos, porque cada uno les oía hablar en su propia lengua. Y estaban atónitos y maravillados, diciendo: Mirad, ¿no son galileos todos estos que hablan? ¿Cómo, pues, les oímos nosotros hablar cada uno en nuestra lengua en la que hemos nacido? Partos, medos, elamitas, y los que habitamos en Mesopotamia, en Judea, en Capadocia, en el Ponto y en Asia, en Frigia y Panfilia, en Egipto y en las regiones de África más allá de Cirene, y romanos aquí residentes, tanto judíos como prosélitos, cretenses y árabes, les oímos hablar en nuestras lenguas las maravillas de Dios. Y estaban todos atónitos y perplejos, diciéndose unos a otros: ¿Qué quiere decir esto?” (Hch 2, 1-12).

Beltrán en su estudio *Del monopolio católico a la explosión pentecostal*⁵ y, una vez se firma la Carta Política de 1991, los movimientos religiosos reciben garantías constitucionales y comienza una histórica etapa en materia religiosa. El pentecostalismo es el movimiento religioso en Colombia que ha sido capaz de “competirle” a la Iglesia católica los bienes simbólicos de la salvación. Este grupo religioso ha sido observado con sospecha doctrinal por parte del protestantismo histórico y por la teología sistemática católica. Desde esta lógica se presenta el segundo capítulo, el cual repara en la dimensión sociológica del pentecostalismo y en los debates teológicos que ha sostenido en su proceso de sistematización doctrinal.

Ahora bien, el pentecostalismo ha sido conjeturado no solo a nivel doctrinal sino también a nivel pastoral, pues algunos críticos asocian la enseñanza sobre la bonanza económica (teología de la prosperidad y la súper fe) como resultado de las bendiciones de Dios en el creyente, al capitalismo de los Estados Unidos, país en el que precisamente se origina el pentecostalismo, aludiendo de esta manera que el movimiento religioso pentecostal trabaja estrechamente con los intereses de la maquinaria capitalista. Sin embargo, este ejercicio de redacción se aparta de esta crítica para observar otro modelo de praxis pastoral aplicado en las comunidades del territorio colombiano, donde el movimiento pentecostal ha incursionado no solo en la esfera privada de los feligreses, pues sus dinámicas pastorales han tenido alcances políticos.

⁵ *Del monopolio católico a la explosión pentecostal*, es un trabajo sociológico de William Mauricio Beltrán Cely. Este texto describe el fenómeno de la pluralización religiosa en Colombia, a la par, hace un análisis histórico que ayuda a comprender que hasta mediados del siglo XX Colombia se caracterizó por ser una sociedad católica y conservadora; sin embargo, desde las últimas décadas viene experimentando una transformación vertiginosa debido al fenómeno de la pluralización religiosa.

Por ello, en el tercer capítulo se vincula la teoría política normativa de Habermas con las prácticas de los grupos pentecostales en Colombia. En este acápite se analizan y sintetizan unas investigaciones sobre casos concretos donde los religiosos pentecostales han desplegado su accionar hacia la esfera pública; en dos de estos casos se observa sus dificultades para ejercer oficios en la administración pública; pero en los otros dos casos se registra las fortalezas que han desarrollado estos movimientos para permear a sus miembros de un sentido político muy necesario en el proceso de recomposición del pluralismo colombiano y de la recuperación de la memoria histórica de un país en el que ejercitar una democracia deliberativa y participativa tiene que dejar de ser una quimera.

1. Teoría política normativa de la democracia en Habermas

En el contexto de la crisis del Estado de bienestar⁶ nace la teoría política normativa de la democracia de Habermas como producto del replanteamiento del modelo de democracia participativa y del modelo de Estado social. Este planteamiento político tiene como fundamento la deliberación que, al conjugarla con los principios del gobierno democrático, toma el nombre de democracia deliberativa. La teoría política normativa de la democracia es un modelo

⁶ Se conoce con el término Estado de bienestar “aquel conjunto de instituciones estatales que garantizan una serie de derechos sociales ejercitables por la inmensa mayoría de los ciudadanos, universalismo protector, desarrollados a través de políticas y programas de carácter redistributivo en base a la solidaridad intergeneracional y apoyados en la idea básica de ciudadano trabajador que es sujeto de derechos sociales y residualmente como ciudadano necesitado” (Rodríguez Cabrero, 2004, p. 18) “El término de Estado de bienestar se acuña inicialmente en varios países a la vez, a finales de la década de los 20 e inicios de los 30 siglo XX, “si bien con distintas expresiones: como New Deal en los EEUU, Welfare State en Suecia y posteriormente con la misma expresión en el Reino Unido. Se generaliza después de la II Guerra Mundial en el mundo occidental” (Sarasa, S; Moreno, L, 1995, p. 86). Esta concepción y praxis política entró en una aguda crisis entre las décadas de los 70 y 80 en las sociedades desarrolladas como consecuencia de la globalización y el sometimiento de las políticas económicas, monetarias, laborales y sociales de cada país a las exigencias de los grandes bloques políticos-económicos. Dicha crisis llevó a replantear el concepto de democracia participativa, entre los teóricos que reconfiguran el concepto de democracia participativa como modelo político se encuentra Habermas, quien con su teoría del discurso va a desarrollar todo un corpus académico al respecto.

específico frente a otros modelos de democracia deliberativa⁷, pues no es la única elaboración en este campo de la filosofía política, ni Habermas es el pionero en matizar la democracia como modelo deliberativo. Autores como Carlos Nino, John Rawls y Adela Cortina, también le han abierto un espacio a la democracia deliberativa en el campo filosófico, político, sociológico y jurídico. Estas autoridades académicas dialogan y debaten con la tesis de Habermas expuesta en este capítulo; sin embargo, no le quitan el papel protagónico a Habermas, pues es el *corpus* de la obra habermasiana que rigurosamente analiza el rol de la religión en el marco de la democracia deliberativa.

Carlos Nino le da un soporte constructivista y epistemológico al concepto; John Rawls, con su enfoque político liberal⁸ se une a la gama de teóricos que han aportado una visión para que la democracia deliberativa se entienda y se aplique como un modelo político; Adela Cortina,

⁷ Oscar Mejía Quintana elaboró un trabajo al que denominó *Modelos alternativos de democracia deliberativa. Una aproximación al estado del arte*. En su investigación desarrolla tres modelos de democracia deliberativa: a) la democracia consensual y discursiva, fundamentada en la teoría de la justicia de Rawls; b) la democracia radical, desarrollada por Habermas y la tercera escuela de Frankfurt y; c) “de estos modelos de Rawls y Habermas se inferirá lo que el estado del arte denominará democracia deliberativa, que progresivamente irá sitiando teóricamente a la democracia liberal, y que enseguida se multifurca en varias interpretaciones desde los diferentes paradigmas políticos contemporáneos” (Mejía Quintana, 2010, p. 44). Se cita este trabajo para indicar que el modelo de democracia deliberativa posee variantes, y no solo las que desarrolla Mejía Quintana, existen variantes desplegadas por otros teóricos.

⁸ El liberalismo de Rawls que se valora en la democracia deliberativa no es el liberalismo individualista asociado al libre mercado, o al capitalismo de las actuales democracias liberales dominantes de Occidente. El liberalismo de Rawls, que es un liberalismo político se acerca más a la visión política de una social-democracia que, a una democracia de libre mercado.

intenta clasificar los conceptos de la democracia deliberativa en Habermas, inclusive, señala los límites de la misma. Estas diferentes perspectivas deliberativistas le dan solidez al modelo, aunque también lo hacen más complejo, pues “algunos centran su definición en el resultado, otros en el proceso, unos como oportunidad de resolución de conflictos mediante el razonamiento libre y público, mientras que otros se centran en las consecuencias causales de la discusión” (López, 2006, p. 4). Desde la perspectiva habermasiana la democracia deliberativa se “considera como la resolución de problemas de elección colectiva mediante razonamiento público, y la aceptación de sus instituciones básicas como legítimas en tanto establecen un marco para la libre deliberación pública” (p. 4). Lo estricto en Habermas es el cimiento de esta manera de concebir la democracia porque “hunde sus raíces en su teoría del discurso” (Cortina, 2009, p. 169). La tesis de Cortina también la plantea Mejía Quintana al afirmar que la “democracia deliberativa es un concepto inferido del modelo de democracia discursiva de Habermas” (2010, p. 1).

Teóricos y académicos han afirmado que la democracia deliberativa de Habermas, es decir, la que se encuentra en el marco de la teoría política normativa de la democracia, es antiliberal⁹; sin embargo, es muy apresurado ese argumento y hasta impreciso, pues la democracia deliberativa sí se aparta de la concepción restringida del liberalismo, pero Habermas valora del liberalismo el andamiaje político, en el sentido del liberalismo político rawlsiano, como la defensa de los derechos fundamentales del constitucionalismo, la separación de poderes,

⁹ Los rasgos más característicos del liberalismo político son “la democracia representativa, el constitucionalismo, el imperio de la ley, la protección de los derechos civiles y políticos, y la separación de poderes” (Melo, 2009, p. 15). Estos fundamentos los valora Habermas y, por tal motivo, se puede afirmar que la democracia deliberativa no es antiliberal ni una interpretación del liberalismo, es un modelo específico de democracia.

la soberanía de la ley y demás fundamentos socio-políticos contenidos en esta otra forma de liberalismo. También se lee que la democracia deliberativa es una reinterpretación del republicanismo, pues como las sociedades actuales se han fragmentado democráticamente por la poca participación política de los ciudadanos en la esfera pública, entonces se necesita un modelo que reformule la idea de la soberanía popular. El mismo Habermas “busca terciar en la discusión entre la concepción liberal de la democracia como protección de los derechos individuales y la perspectiva republicana que sostiene la primacía de los derechos de participación política” (Segovia, 2008, p. 15). Aunque la teoría política normativa no es un replanteamiento del republicanismo, es una superación de las limitaciones del planteamiento liberal y republicano, como lo clarifica Segovia:

La manera especial como Habermas diseña una alternativa que supere la polarización proviene de una concepción de la política como deliberación, como acción deliberativa, que podría explicarse como un proceso de autocomprensión de los ciudadanos en tanto que participantes en una comunidad lingüística en permanente diálogo. Esa pertenencia —abstracta y universal— facilita la descripción teórica de una situación ideal en la que los ciudadanos, gozando de autonomía personal, se reconocen y condicionan recíprocamente mediante la autolegislación, es decir, la situación ideal, también, en la que los ciudadanos gozan de autonomía política. En consecuencia, el planteo de Habermas debería ser leído como la continuación del proyecto político de la modernidad en el que se enlazan o sintetizan, dialécticamente, extremos que las ideologías mantienen enfrentados. La democracia deliberativa surge, en definitiva, como superación de la estrechez de los planteos liberales y republicanos; al menos esa es la intención teórica de Habermas (pp. 15-16).

La teoría política normativa de la democracia ha entrado en el debate filosófico-político, pues Habermas percibe que los problemas liberales y republicanos de nuestro tiempo “han sido encarados por el neoliberalismo globalizador que apunta a la eficiencia espontánea del mercado, o por el estatismo proteccionista que rehúsa despedirse del Estado de bienestar” (p. 16). Por tal motivo, la política normativa de Habermas se presenta como una vía teórica (porque es una propuesta filosófica) y ética (porque también es una propuesta normativo-sociológica) que intenta sintetizar dialécticamente “lo mejor de la globalización y lo mejor del Estado social, sin renunciar a los afanes emancipadores de la filosofía moderna” (p. 18). Al tener elementos filosóficos indaga en cómo debería ser la democracia en base a los presupuestos racionales del hombre actual; y son factores que ya se encuentran en los elementos del habla, por eso su teoría también es sociológica porque es posible debatir en cómo debe ser la democracia. No obstante, los elementos sociológicos no se encuentran estrictamente de manera programática, pues la propuesta perdería el elemento racional-discursivo y se inscribiría en una tradición metafísica que ya no es el campo del filósofo de la era posmetafísica. El hecho de mencionar que la democracia deliberativa contiene fundamentos filosóficos y éticos es posible que genere otra discusión metodológica, pero aquí conviene “retener que el propósito de Habermas, siendo normativo, es principalmente prescriptivo de reglas y procedimientos democráticos, y no descriptivo de institutos concretos” (p. 18). Aunque la democracia deliberativa reflexione más en lo discursivo que en lo procedimental, es dependiente de procedimientos y presupuestos comunicativos que institucionalizan el discurso público.

1.1 Fundamentos de la democracia deliberativa

En la segunda mitad del siglo XX, alrededor de la década de los años 70, la democracia liberal se extendió por todo el mundo. En Europa, países del sur abandonaron antiguas dictaduras

y abrazaron democracias liberales. Para los años 80 en América Latina se abandonaron dictaduras militares para instituir democracias liberales. En la década de los 90 en Europa se desmoronó un régimen que tenían expectativa de vida milenaria, es el caso de la Unión Soviética que fue derrocada por una democracia liberal. Sin embargo, este modelo liberal o constitucional¹⁰ no dejó de cuestionar a los pensadores políticos sobre el origen de la constitucionalidad de la democracia radical, los cuales se preguntaban: “¿el valor de la democracia es instrumental o intrínseco? ¿Es éste procedimental o sustantivo? ¿Es la democracia un proceso político independiente de la moral?” (Nino, 1997, p. 14). Aunque es probable que hoy la mayoría de los escritores políticos coincidan en que las sociedades modernas deben ser regidas bajo el gobierno democrático, sigue siendo nuclear las preguntas que sintetiza Nino sobre el modelo liberal o constitucional y, replantearlas al modelo de político de la democracia deliberativa. No obstante, la democracia deliberativa da respuesta a estas inquietudes a través de sus cuatro fundamentos: la idea de libertad e igualdad, el estatuto moral, la democracia radical, y la cuestión de la legitimidad en la democracia deliberativa. Estos cuatro aspectos se desarrollan porque son una base filosófico-política que sostienen metodológicamente la propuesta de Habermas, y a la vez, ofrecen una respuesta discursiva sobre el valor de la democracia deliberativa.

1.1.1. La idea de libertad e igualdad en la democracia deliberativa

Para desarrollar este ítem es fundamental confrontar la teoría de la justicia de Rawls con la filosofía de la justicia de Habermas pues, aunque el alemán valore el planteamiento de Rawls, y los dos se quieran apartar de las teorías comprensivas de la eticidad subjetiva, no deja de

¹⁰ Para Carlos Nino democracia liberal es equivalente a democracia constitucional (1997, p. 13).

señalar algunos elementos que no se ajustan a la teoría normativa de la democracia. La teoría de Rawls está influenciada por las teorías contractualistas del siglo XVIII, y se puede sintetizar en la pregunta que plantea en su obra *El Liberalismo Político*: “¿cómo es posible la existencia duradera de una sociedad justa y estable de ciudadanos libres e iguales que no dejan de estar profundamente divididos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables?” (1996, p. 33). Rawls se sitúa en dos tradiciones muy importantes para la historia de la democracia; por una parte, está ligado a Locke en lo que se refiere a “las libertades individuales -pensamiento, conciencia, propiedad, el imperio de la ley”- (López, 2006, p. 7); por otra parte, está arraigado a Rousseau, “que centra sus énfasis en igualdades políticas y los valores de la vida pública” (p. 7).

Rawls se pregunta: “¿cómo podría la filosofía política hallar una base compartida con que establecer la familia de instituciones más adecuadas para garantizar la libertad y la igualdad democráticas?” (1996, p. 38). Esta pregunta es sustancial y muy bien planteada, de hecho, Habermas no la excluye, pero el punto de quiebre en Rawls está en el proceso que garantiza la libertad e igualdad de los individuos, pues el norteamericano cree que es necesario un proceso donde estos principios sean seleccionados por hombres que, “orientados solo por sus propios intereses, deciden libre y racionalmente, si éstos, puestos en un primitivo estado de igualdad —la posición original— tuviesen la tarea de determinar la estructura básica de la sociedad futura y todas sus normas fundamentales” (López, 2006, p. 9). Por tanto, una concepción política de la justicia, para ser aceptable, tiene que estar de acuerdo con las convicciones que consideramos nuestras, en todos los niveles de generalidad y después de la reflexión debida, lo que Rawls denominará el “equilibrio reflexivo” (1996, p. 38). Según el arquitecto de la teoría de la justicia, los principios deben ser objetivos, y se deben buscar sin ninguna referencia de los fundamentos

trascendentes porque esto conduce a relativismos subjetivistas y a aporías, lo cual, le quitarían el sustrato de lo razonable y objetivo a dichos principios normativos. Ahora bien, el equilibrio reflexivo y el proceso de selección puede provocar una separación respecto a la moralidad y a la eticidad, entre lo que es bueno para mí y lo que es bueno para todos. Por otra parte, Rawls supone que todos los individuos tienen un concepto definido de lo razonable en el marco político, por lo cual Habermas le conjetura por¹¹ colocarle cargas cognitivas a los ciudadanos.

Habermas no considera excluyente la posición original para fundamentar las normas que garanticen el principio de libertad e igualdad, pero él elige otro camino, el de la ética del discurso, en donde la deliberación no tenga ningún elemento de coerción y los individuos no

¹¹ Un individuo o un colectivo religioso queda excluido de la posición original si no tiene derecho a la igualdad desde la referencia trascendente. Y no solamente se critica a Rawls por la no-referencia al elemento metafísico, Caballero expone otras reacciones a la idea de la posición original rawlsiana: como todo autor clásico, Rawls generó repercusiones positivas y negativas. Los liberales conservadores (o libertaristas) con Nozick a la cabeza, rechazaron enérgicamente la idea de la lotería natural, y arguyeron que, si Rawls hubiera sido consistente, hubiera debido aceptar la redistribución no solo de recursos y oportunidades, sino también de órganos: un Estado rawlsiano extraería riñones y ojos para implantárselos a enfermos y ciegos. Los utilitaristas, por su parte, le reprochaban la arbitrariedad con la que derivaba sus principios de justicia en la posición original. Para ellos, en una situación de incertidumbre, lo racional no es preocuparse por la posición de los que están peor, sino simplemente maximizar la utilidad promedio, con lo que los desaventajados no merecerían ninguna preferencia especial. El feminismo le criticó su olvido de la familia como institución básica de la sociedad y, por tanto, como entidad reproductora de injusticias y prejuicios. Los partidarios del comunitarismo cuestionaron el sentido de su proyecto en su totalidad. Para ellos la pretensión de alcanzar valores universales es ilusoria, ya que lo justo depende del contexto histórico. Los marxistas le reprochaban que no colocara el problema de la propiedad de los medios de producción en el centro de la escena -Rawls sostenía que una sociedad justa era compatible tanto con la propiedad privada como con la propiedad estatal de los medios productivos- (2006, p. 12-13).

carguen con un peso cognitivo. Para ello, Habermas se arraiga al planteamiento de la autonomía de Kant, y a la vez supera sus umbrales. Habermas le da prioridad a la interacción social, que de plano ya excluye el proceso de selección rawlsiano, y son los actores sociales competentes de cualquier sociedad los que dan a la norma la noción de validez o legitimidad desde el marco del proceso de comunicación (lo que es accesible para todos). Según Adinolfi, “la intención de Habermas es reconstruir el imperativo categórico en contextos valorativos específicos en forma de proveer principalmente a la orientación. Y esto permitiría lograr para la justicia una solidaridad que no aparece claramente en la moralidad kantiana” (2007, p. 7). En la posición original no se lleva a cabo una verdadera acción comunicativa porque en el caso de un conflicto de acción, el resultado sería la interrupción del consenso normativo, en cambio, en la ética del discurso sí ocurre la acción comunicativa, en el caso del mismo ejemplo del conflicto de acción no habría interrupción del consenso sino una resolución a través de otro acuerdo normativo que se va a debatir hasta que se logre un reconocimiento intersubjetivo. Habermas se mueve en la línea de la dialogicidad en la que considera que un procedimiento es justo no solamente porque sea equitativo, sino porque tiene como fundamento el carácter social, no individual. La solidaridad, entendida como un individuo responsable del otro, es lo que puede adjudicarle a la democracia deliberativa el criterio de reconocimiento. Se puede decir que Rawls es más productivo que Habermas en cuanto a los resultados, pero para el alemán los medios también deben ser productivos, pues el uso público de la razón está en función del procedimiento, y no solamente en la razón instrumental en aras a las conclusiones.

1.1.2. Estatuto moral de la democracia deliberativa

Nino, en *Constitución de la democracia deliberativa*, afirma que la democracia no puede separar la política de la moral porque son dos esferas interconectadas. La democracia se ubica en

las preferencias morales de las personas, por eso “el valor de la democracia reside en su naturaleza epistémica con respecto a la moralidad social” (1997, p. 54). En esa misma lógica se ubica Habermas, quien considera que el fundamento moral de la democracia deliberativa deriva de la práctica social que impregna la vida y los intercambios entre las personas. El alemán “sostiene que el discurso práctico está constituido por interacciones comunicativas a través de las cuales los participantes coordinan sus comportamientos argumentando a favor o en contra de los reclamos de validez para obtener un consenso acerca de ellos” (p. 158). El razonamiento moral de Rawls parte del supuesto de que cada persona tiene una estructura moral completa, y en caso de aceptar los principios morales es porque son “válidos y unánimemente aceptados en condiciones ideales por todos los sujetos involucrados” (p. 156). Por tanto, la deliberación acerca de lo moral es una situación procedimental. Habermas prioriza la aceptación con base en los sujetos y pone en un nivel inferior las condiciones, porque para él “solo son válidas aquellas normas en las que todos los afectados puedan consentir como participantes en un discurso racional” (Habermas, 1985, p. 86). Es por eso que la tesis de Habermas argumenta en favor de los participantes desde la práctica social, pues si un individuo se separa de quienes argumentan en comunidad la consecuencia es que la deliberación ya tendrá un escéptico, que viene siendo el individuo aislado.

Ahora bien, no todos los modos de vida son iguales, por lo que no se puede suponer que la estructura moral individual suple los fundamentos que se construyen desde la vida en sociedad. Rawls, o cualquier filósofo moral puede justificar normas fundamentales, pero Habermas sostiene “que la tarea de la argumentación moral no puede desarrollarse monológicamente, sino que requiere un esfuerzo cooperativo” (p. 158). En cualquier ámbito discursivo la imparcialidad puede verse afectada, pues en el “discurso práctico las personas

afectadas intentan arribar a un interés común mientras que la negociación de un acuerdo la gente trata de lograr un equilibrio entre intereses particulares y opuestos” (p. 159). La filosofía de Habermas en este campo -que es una filosofía social- media en dos cuestiones: por un lado, entiende que la imparcialidad no puede ser reducida a un equilibrio de poderes, y es por eso que reclama una fundamentación diferente de la política; por otra parte, reflexiona en los presupuestos morales del cómo debería ser la democracia. Es así que Habermas no permite que la democracia deliberativa oscile entre la utopía y la anarquía, sabe que las instituciones tienen su rol procedimentalista, y la democracia deliberativa, aunque es una teoría filosófica, también es una tesis normativa.

Las cuestiones morales se remiten a cuestiones prácticas que pueden decidirse por medio de razones o conflictos de intereses que se solventan a través del alcance de un determinado consenso. “Así, las cuestiones de carácter moral “serán aquéllas que puedan tramitarse desde el punto de vista kantiano¹² de la universalización, es decir, el punto de vista desde el cual se pueden enjuiciar imparcialmente las cuestiones morales, y además, justificar sus pretensiones de

¹² En el principio de universalización el peso de la deliberación “se traslada de aquello que cada uno puede querer sin contradicción como ley general a lo que todos de común acuerdo quieren reconocer como norma universal o válida. Este ha sido denominado por el autor y por Karl Otto Appel, como una forma del imperativo categórico pragmáticamente transformado” (Duque, 2016, p. 8). “La propuesta habermasiana de fundamentar una ética del discurso o como también la denomina, una teoría discursiva de la moral, implica reconstruir la ética kantiana desde los presupuestos de la teoría de la acción comunicativa. Para el autor, las cuestiones morales se remiten a cuestiones prácticas que pueden decidirse por medio de razones o a conflictos de intereses que pueden solventarse a través del alcance de un determinado consenso. Así, las cuestiones de carácter moral serán aquellas que puedan tramitarse desde el punto de vista kantiano de la universalización” (p. 9).

universalidad” (Duque, 2016, p. 8). El punto en el que media ese debate de argumentación moral entre lo filosófico y lo jurídico se explicita de este modo:

Se trata de no hacer depender la política de la promoción de los intereses particulares frente a un Estado neutral, ni hacer depender la legitimidad de la política a partir del principio de la mayoría, sino, antes bien, destacar la política como deliberación entre participantes de un proceso democrático. Se trata, por consiguiente, de una concepción de la política que favorece una racionalidad dialógica donde la deliberación facilitaría la interacción entre actores regulados por el derecho y la construcción de una comunidad política en plena participación de la pluralidad de voces (Cuchumbé; Giraldo, 2013, p. 142).

El presupuesto moral de la actividad política se lograría exclusivamente en la deliberación pública que confluye en el ejercicio incluyente del otro y en construcción de Estado a partir del control del sistema de poder político por parte de la sociedad civil. “Ubicada la política en el ámbito de la deliberación gana vigencia filosófica como el más plausible instrumento para justificar el proceso político en términos democráticos” (p. 143). Por eso la deliberación ha ganado credibilidad¹³ en los escenarios democráticos porque ha evidenciado un conjunto de supuestos ligados entre sí que refieren a la idea de un “orden socio-político cimentado en la participación, deliberación pública, comprensión del pluralismo como recurso de aprendizaje y administración del poder estatal en manos de la ciudadanía” (p. 143). La democracia deliberativa ha privilegiado ciertos supuestos morales para la actividad política:

¹³ La democracia deliberativa ha sido debatida por supuestamente carecer de fundamento empírico y epistémico. En páginas posteriores se confronta esta crítica a partir del capítulo IX de *¡Ay, Europa!*, de Habermas, titulado: ¿Tiene aún la democracia una dimensión epistémica? Investigación empírica y teoría normativa.

participación ciudadana en la construcción de unidad política, solución de los asuntos comunes a partir del seguimiento de procedimientos institucionalizados de comunicación, respeto a los principios constitucionales, construcción de una cultura política común fundada en una moral racional no unificadora de las distintas formas culturales de vida, y aceptación del derecho como instancia de integración y regulación social.

1.1.3. Democracia radical en la teoría normativa

Para Mejía Quintana el concepto de democracia radical es un modelo de democracia deliberativa, pero Cortina cree que la democracia radical es un acápite de la democracia deliberativa, y no un modelo alternativo, pues la democracia radical en la teoría normativa trata un punto específico. Siguiendo la línea de Cortina, el tópico que ilumina la comprensión de la teoría normativa como democracia radical tiene que ver con el criterio de validación normativa y, se basa en el principio en el cual se afirma que “solo pueden pretender validez legítima las normas jurídicas que puedan encontrar el asentimiento de todos los miembros de la comunidad jurídica en un proceso discursivo de producción de normas, articulado a su vez jurídicamente” (Habermas, 1998, p. 172). Los resultados y los efectos secundarios que se deriven de su seguimiento universal para la satisfacción de los intereses de todos y cada uno tienen que poder ser aceptados por todos sin coacción alguna” (Duque, 2016, p. 8). En la deliberación el procedimiento jurídico va más allá de las concepciones tradicionales de la justicia, aquéllas donde las normas solo son válidas si satisfacen los intereses de todos los que pudieran verse afectados por ellas. La democracia deliberativa es radical en el sentido de que las normas se consideran racionalmente aceptables si los sujetos libres, aparte de verse afectados por ellas, “participan en la elaboración de tales a través de mecanismos de deliberación y representación en las condiciones más cercanas posibles a la simetría” (p. 9). Esta formulación, que coincide con el

principio del discurso, se refiere al punto de vista de la razón práctica, “desde el que es posible juzgar imparcialmente una norma y decidir sobre ella” (Cortina, 2009, p. 174). En el derecho positivo son los legisladores quienes tienen que garantizar que el arbitrio de cada uno pueda conciliarse con el de los demás. “Por eso es necesario que los participantes en el proceso legislativo abandonen su papel de sujetos de derecho privado y asuman el de miembros de una comunidad jurídica libremente asociados” (p. 175). El derecho positivo para ser jurídicamente válido precisa una democracia radical, ya que solo así podrá suscitar obediencia.

“El concepto de democracia radical que Habermas ha venido defendiendo en sus escritos de forma ininterrumpida, hunde sus raíces en la idea marxiana, expuesta en la *Crítica al Programa de Gotha*” (p. 175). Según el argumento del trabajo, parece que la única manera de practicar una verdadera democracia es acceder a una fase de la historia en la que el Estado se subordine a la sociedad. “Sin embargo, esta idea no deja de ser una inspiración cuasi anarquista si no precisamos cómo se institucionaliza la libertad en esta fase de la historia” (p. 175). Nuevamente Habermas no da pie para que su teoría se critique de anarquista y utópica, él tiene claro el valor de la argumentación jurídica y el valor de la norma. En el texto que compila el famoso diálogo entre Habermas y Ratzinger se puede leer que “los ciudadanos a la hora de hacer uso de sus libertades y derechos subjetivos, no deben transgredir los límites establecidos por la ley” (Habermas; Ratzinger, 2008, p. 16). Cortina cumple en sintetizar lo racional-discursivo con lo normativo-procedimental al plantearlo de este modo:

Habermas delinea los trazos de una teoría del discurso, no solo de una ética del discurso, y entiende que las normas legal-políticas tienen su fundamento en una modulación de ese principio para la comunidad política en el principio de la democracia. El despliegue de ese principio, que constituye el fundamento racional para una teoría normativa de la

democracia, configura una democracia radical, que cobrará la forma no de una democracia participativa, sino de una política deliberativa (2009, p. 172).

La democracia radical confluye en que estas ideas pueden servir en los procedimientos que propugnan una formación radical-democrática de la voluntad y de la opinión pública, capaz de querer intereses universalizables. “Una procedimentalización semejante de la democracia radical, dirigida a lograr una formación democrática de la voluntad en sociedades complejas, nos sitúa en el camino de una política deliberativa” (p. 175). En el modelo de la democracia deliberativa los intereses de las personas y de los grupos no vienen ya dados, sino que se forman socialmente y, por tanto, el proceso deliberativo de formación democrática de la voluntad tiene la capacidad de transformar de algún modo los intereses iniciales en intereses universalizables o en voluntad común.

1.1.4. La cuestión de la legitimidad: esfera pública formal y esfera pública informal¹⁴

La legitimidad política en la democracia deliberativa y la expectativa de resultados racionales se logra mediante la institucionalización de las formas y los procedimientos comunicativos. No obstante, el proceso de legitimación tiene unos filtros porque no todos los argumentos presentados por los ciudadanos en la mesa política se pueden institucionalizar. Es por ello que la política deliberativa se basa en una distinción clave entre: 1) la sociedad política, que consiste en la formación de la voluntad, que tiene lugar en los términos e instituciones propias del Estado de derecho, como los parlamentos, cortes, ministerios, esta es la esfera

¹⁴ Es justo por cuestiones metodológicas aclarar que los términos esfera pública formal y esfera pública informal no son las expresiones que usa Habermas. De hecho, Habermas llama a todo este escenario el “ámbito institucional”. Para el filósofo, la esfera pública es siempre informal. La distinción “esfera pública informal”- “esfera pública formal” es una distinción hecha por Cristina Lafont.

pública formal; y 2) la sociedad civil, que consiste en la formación informal de la opinión configurada por aquellos espacios autónomos de espontaneidad social donde se deliberan posicionamientos y contribuciones que pueden y deben encontrar resonancia en la esfera pública formal¹⁵. Con este proceso de legitimación se diluye el argumento que acusa a la democracia deliberativa de anarquista porque presupone la crítica que todos los argumentos de los ciudadanos se deben legitimar sin cedazos formales o institucionales. La crítica también supone que la democracia deliberativa es informal y, por tanto, debe ser pensada para sociedades no complejas donde sea posible una democracia directa. Si el mismo Rousseau no pensó el *Contrato Social* como una democracia directa para sociedades complejas, de igual manera, Habermas no se ilusiona en sistemas democráticos modernos con modelos de gobierno directos del pueblo. En *Facticidad y Validez* Habermas especifica que,

la formación de la opinión y la voluntad democráticas tendría lugar en un sistema conformado por la deliberación formal en las instituciones clásicas del sistema representativo, así como en la deliberación informal a través de múltiples circuitos comunicativos igualitarios e inclusivos en el espacio público, los cuales ejercen la influencia de una opinión pública informada sobre las instituciones representativas que, en última instancia, conservan el poder de decisión y articulación (1998, p. 252).

Esa relación simbiótica entre lo institucional y lo informal de la esfera pública es sustancial para el proceso de democratización de nuestras sociedades modernas, que en primera

¹⁵ En otras palabras, “la política deliberativa tiene lugar en dos ámbitos, un espacio público asentado sobre la sociedad civil y las conversaciones irrestrictas que tienen lugar en su seno y que sirve de estancia de evaluación, crítica e influencia sobre la política. Mientras en las instituciones propias del Estado de derecho es donde tiene lugar la formación democrática de la voluntad” (García Alonso, 2012, p. 91).

medida “pasaría por un incremento de esferas públicas autónomas entre los participantes a un proceso al que se le atribuye una fuerza que genera legitimidad siempre y cuando estén garantizadas determinadas propiedades o condiciones procedimentales” (García Alonso, 2012, p. 91). Ahora bien, los ciudadanos de la esfera pública informal reconocen la importancia de la potencialidad de la deliberación a partir de la discusión racional donde las preferencias de los grupos no se superponen a la creación de un poder comunicativo que atañe a todos los ciudadanos. “Un poder que nacería fruto de la interacción entre espacios de discusión informal en la propia sociedad civil y los procedimientos de formación democrática de la voluntad institucionalizados en los términos del Estado de derecho” (Habermas, 1998, p. 377-378). Según este modelo, el recurso a la argumentación y a la discusión debería constituir el momento central del proceso político, y la decisión final debería reposar más sobre “la fuerza del mejor argumento que sobre la potencia de los intereses en pugna” (p. 125). Es decir, para la legislación de los argumentos en proceso de legitimación no se usa el mismo criterio de las decisiones morales donde pesa el criterio de la mayoría. Aquí pesa el argumento que sea capaz de suplir los déficits de la integración social, y la institucionalización de tales formas comunicativas permite reputar como racionalmente fundados los resultados alcanzados.

1.2 Modernización de la conciencia religiosa en la democracia deliberativa

La teoría política normativa de Habermas es un proyecto que debe articular una teoría de la modernidad donde las patologías sociales y las paradojas de la misma modernidad queden superadas por los fines político-públicos. Es por eso que el fenómeno religioso es de vital importancia en la democracia deliberativa, máxime, cuando en nombre de los argumentos religiosos el proyecto democrático moderno intenta retroceder o resquebrajarse. Para que lo religioso sea considerado en el ámbito público debe estar libre de todo radicalismo enfermizo

que no le permita deliberar razones válidas en la mesa política. El camino más fácil para evitar esos embrollos metodológicos sería excluir las razones religiosas del ámbito público y considerar las razones estrictamente seculares, pero esta vía vendría siendo otra patología social para la democracia deliberativa y otro resquebrajo de la modernidad. Ahora bien, excluir lo religioso sería renunciar al proyecto moderno porque se estaría negando el rol de la religión en el proceso de racionalización del mundo. Para evitar esa reacción secular antimoderna y las patologías sociales de carácter religioso –que también son antimodernas -se exige a los ciudadanos religiosos que desarrollen actitudes epistémicas y autoreflexivas hacia otras religiones, hacia la autoridad del conocimiento científico y hacia la prioridad institucional de las razones seculares sobre las religiosas y, que pueden legítimamente ser usadas en las discusiones políticas de la esfera pública.

Sin embargo, esta exigencia confronta dos situaciones éticas en los ciudadanos religiosos que Habermas comprende muy bien; por una parte, señala en *¡Ay, Europa!*, que existen ciudadanos que “no quieren ni son capaces de desdoblar sus convicciones morales y su vocabulario en dos partes, una profana y otra sagrada, aun así, les está permitido participar en lo público (2009, p. 80). A estos ciudadanos se les pide tener la capacidad de racionalizar sus argumentos religiosos para que puedan ser objeto de discusión en lo que atañe a la esfera pública; por otra parte, tampoco se debe cargar a los ciudadanos religiosos de argumentos cognitivos que superen su comprensión. Y este punto Habermas discute estrictamente con Rawls, pues el norteamericano cree que todos los ciudadanos están en la capacidad racional para comprender sus deberes en la esfera pública. El supuesto central en la concepción rawlsiana de la razón pública es el conocido “*overlapping consensus*”. “Esta noción se apoya en el supuesto de que la razón común a todos los seres humanos es suficiente para descubrir nuestras obligaciones

morales y políticas” (Lafont, 2011, p. 59). Los ciudadanos razonables pueden llegar a la misma conclusión así sea por vías epistémicas diferentes y, con este criterio es posible un consenso en cuestiones constitucionales y de justicia básica.

En la perspectiva de Habermas, pedirles a los ciudadanos religiosos que adopten una actitud epistémica no es una carga moral, sí es una exigencia que se da a través de un proceso racional. Los ciudadanos religiosos radicales, aquellos que no están dispuestos a desdoblar sus convicciones morales, pueden encontrarse en una encrucijada al pensar que se va a profanar su lenguaje con las premisas seculares. A esa postura antimoderna algunos la han nominado el “déficit de laicidad de los creyentes”¹⁶ (Ollero, 2005, p. 181). No obstante, como la democracia deliberativa está pensada para sociedades postseculares, entonces se hace imperativo una modernización de la conciencia religiosa para los propósitos del Estado democrático deliberativo. Habermas cree que ese imperativo epistémico es la respuesta de la conciencia religiosa a tres desafíos de la modernidad, y lo plantea de esta forma en *Entre Naturalismo y Religión*:

- 1) Los ciudadanos religiosos tienen que encontrar una actitud epistémica hacia otras religiones y visiones del mundo que les son extrañas y con las que se topan dentro del universo de discurso ocupado hasta entonces por su propia religión. Y esto se logra en la medida en que dichos ciudadanos pongan autorreflexivamente en relación sus concepciones religiosas con las doctrinas de la salvación que compiten entre sí, de modo que esa relación no haga peligrar su propia pretensión exclusiva a la verdad. 2) Los

¹⁶ En caso de no modernizar la conciencia religiosa, los ciudadanos creyentes se auto-excluyen de la vida pública debido a que ellos mismos consideran que en el ámbito público no pueden ser coherentes con sus creencias religiosas.

ciudadanos religiosos tienen que encontrar, además, una actitud epistémica hacia la independencia del conocimiento secular y hacia el monopolio del saber socialmente institucionalizado de los expertos científicos. Y esto solo se logra en la medida de que dichos ciudadanos conciban por principio, desde su punto de vista religioso, la relación de los contenidos dogmáticos de fe con el saber secular acerca del mundo de tal modo que los progresos autónomos en el conocimiento no puedan venir a contradecir los enunciados relevantes para la doctrina de la salvación. 3) Los ciudadanos religiosos tienen que encontrar una actitud epistémica hacia la primacía de la que gozan también las razones seculares en la arena política. Y esto solo se logra en la medida en que dichos ciudadanos incorporen de una manera razonable el individualismo igualitario del derecho racional y de la moral universalista en el contexto de sus propias doctrinas comprensivas (2006, pp. 144-145).

Habermas reconoce que este proceso de aprendizaje no puede exigirse por vía jurídica, pero sí debe exigirse por vía cognitiva, sin caer en el *proviso* ralsiano. Si los ciudadanos religiosos logran ubicarse en la perspectiva de la autocomprensión secular de la modernidad, tienen la autoridad moral para exigirle a la esfera pública formal que no confunda la neutralización del poder estatal con la exclusión de los argumentos religiosos del ámbito público.

1.3 El argumento religioso en el marco de la democracia deliberativa

Habermas percibe junto con Berger¹⁷ un cambio de época en los años 1989-1990. Para la fecha, “las tradiciones de creencias religiosas y las comunidades de creencias religiosas

¹⁷ Peter Ludwig Berger, nacido en 1929 en Viena-Austria. Fue un teólogo luterano y un gran sociólogo. Reconocido por su obra *La construcción social de la realidad: un tratado en la sociología del conocimiento*, trabajo que escribió

adquirieron una significación política nueva y hasta entonces inesperada” (Habermas, 2006, p. 121). Con la evidencia de esos cambios fenoménicos y vertiginosos, Habermas reconfigura el valor de las tradiciones porque están provistas de una fuerza especial para articular intuiciones morales en atención a una mejor convivencia y que podría traducirse a un lenguaje universalmente accesible. Para el alemán es posible que esta traducción de contenidos sea “una tarea cooperativa en la que toman también parte los ciudadanos no religiosos” (p. 139). Los ciudadanos seculares pueden quedar en un dilema porque les resulta una carga la tarea cooperativa de la traducción de los lenguajes religiosos, pero Habermas indica que el material a traducir es aquél en el que se encuentran “importantes reservas para la creación de sentido” (p. 138). El ropaje espiritual o soteriológico de cada tradición religiosa es de interés privado y no público, y ese material no es el que se debe traducir en las razones públicas. Es más, si los ciudadanos religiosos quieren que sus argumentos se consideren en la esfera pública le deben dar prevalencia a la búsqueda de sentido sobre el pietismo de sus tradiciones. Para explicitar ese argumento Habermas utiliza la expresión *aufhebung* (superar), con lo cual indica que es precisamente la superación “de representaciones religiosas en el concepto filosófico lo que puede salvar los contenidos esenciales de ese mundo desnudándolos de la sustancia de la piedad religiosa” (Habermas, 2001, p. 89). Al filósofo le interesa el *ethos*¹⁸ o la propuesta moral que el lenguaje religioso ha configurado y que puede servir en la complejidad de un diálogo plural y deliberativo.

junto con Thomas Luckmann. También afamado por diferentes ensayos sobre los cambios seculares y religiosos en las sociedades.

¹⁸ *Ethos* en este caso la interpretación de lo bueno y lo justo de cada especie y subespecie religiosa.

Ciertamente, es posible que algunos ciudadanos asuman derroteros secularistas para que los argumentos religiosos no sean llevado al ámbito institucional, pero las razones seculares no pueden negar de entrada el potencial de verdad que poseen las razones religiosas. Ahora bien, la validación del argumento religioso en la esfera pública es sostenible porque la “filosofía no puede generar enunciados válidos para todos los estilos de vida y, por lo tanto, queda abierta la posibilidad de que los individuos busquen por fuera de las explicaciones eminentemente racionales respuestas a problemas de autocomprensión” (Curtidor Mantilla, 2016, p. 34). Pero si los ciudadanos religiosos no encuentran satisfacción en las ofertas racionales, no deben dar por superado los elementos filosóficos que sí vinculan la autocomprensión de otros individuos. La democracia deliberativa debe evitar esa fragmentación entre Estado secular y sociedad postsecular, entonces la clave está en evitar los radicalismos seculares y los radicalismos religiosos, pues ambos extremos afectan los objetivos de la democracia deliberativa. Cabalmente, como el lenguaje religioso toma el viraje de teología política entonces la esfera pública puede reconocer los derechos de los individuos o comunidades interesadas en darle participación al discurso religioso en el debate político. No obstante, Habermas sabe que diseñar una teoría vinculante en lo que compete a la esfera pública es un trabajo arduo que, en principio, cuenta con tres complejidades, a saber, son:

Primero, no pueden controvertir el derecho de los ciudadanos creyentes de hacer contribuciones a los debates políticos públicos expresadas en un lenguaje religioso. Segundo, no pueden negar, de entrada, el potencial de verdad que pueden tener las concepciones religiosas del mundo. Y, tercero, se espera que participen en los esfuerzos por traducir las contribuciones relevantes de un lenguaje religioso a uno públicamente accesible (Aguirre, 2012, p. 62).

Habermas “resalta las consecuencias del uso público de la razón para la ética ciudadana, realizando objeciones contra una interpretación restrictiva del rol de la religión” (Simbaña, 2016, p. 7). Pero no se debe olvidar que estos presupuestos solo pueden llevarse a cabo regulativamente cuando los participantes aprenden a adoptar también las perspectivas de los otros. “El medio adecuado para lograr este fin es la formación democrática de la voluntad constituida deliberativamente” (p. 7). Sin embargo, el planteamiento de dicho principio no desconoce “que en un diálogo asimétrico es muy difícil que los sectores que se sienten y son inferiores a otros puedan establecer sus exigencias y ser escuchados a un nivel real de participación” (Habermas, 2006, p. 105).

La tesis de Habermas a nivel metodológico es sumamente importante porque “intenta mediar la frontalidad de los postulados liberales en disputa con las propuestas revisionistas, proponiendo un debate más pausado, que tome en cuenta los dos cuestionamientos críticos en torno a la admisión en la esfera pública de las manifestaciones religiosas” (Simbaña, 2016, p. 10). Con este esfuerzo Habermas pide no echar por la borda los lenguajes religiosos en clave de teología política, pues sus contenidos tienen “algo” que aportar a deliberación en la sociedad democrática. En el debate en cuestión sobre lo formal e informal siempre se van a distinguir dos niveles dialógicos; en primer lugar, en cuanto las formas de interacción entre Estado y religión, a propósito de la carga psicológica hacia los ciudadanos religiosos, elemento que Habermas le señala a la esfera pública informal de Rawls. No obstante, los ciudadanos religiosos pueden reconocer la salvedad a la que apunta Rawls, “sin tener que desdoblar su identidad en componentes públicos y privados tan pronto como participan en discusiones públicas. Estaría en su mano el poder expresar y justificar sus convicciones en un lenguaje religioso cuando no encuentren traducciones seculares para ellas” (2006, p. 138). En la otra arista, la esfera pública

les pide a los ciudadanos religiosos “el reconocimiento del principio de neutralidad de dominación respecto a las imágenes del mundo” (Simbaña; 2016, p. 10).

En las asimetrías proposicionales entre los ciudadanos religiosos y seculares es posible que los religiosos no se sientan con la misma igualdad en la participación de la formación de la opinión y de la voluntad pública-política, fundamento de un Estado democrático, provocando un descarrilamiento en la convivencia ciudadana. Frente a ello, Habermas dice que “las convicciones de trasfondo disonantes y las vinculaciones subculturales superan y triunfan sobre el consenso constitucional que queda superpuesto y sobre la solidaridad ciudadana que es objeto de expectativa” (2006, p. 144). Es decir, no se puede pensar en un *ethos* público-político cuando los presupuestos cognitivos no son equitativos para el conjunto de los ciudadanos. Habermas media por quitar todo tipo de presión, carga, imposición, exclusión e intransigencia ante una norma que exija otro *modus vivendi*, máxime si para algunos individuos sus tradiciones son lo único que los vincula con la existencia humana. Este reconocimiento por parte de los ciudadanos seculares no es un acto filantrópico con un grupo social, ni tampoco es un irenismo con los lenguajes religiosos, ni es una apertura pasiva en la dialéctica entre fe y saber; al contrario, es una búsqueda activa de lo que posibilita la convivencia y la solidaridad humana como hechos en el ejercicio de la democracia deliberativa.

El ejercicio deliberativo para validar los argumentos religiosos en la democracia no es tan sencillo, pues tiene los siguientes atenuantes: a) no todos los argumentos religiosos pueden tener pretensiones de validez, sino aquéllos que tengan valor de colaboración para una ética pública, y que sean aceptados por todos los ciudadanos para este fin. Los argumentos religiosos tienen valor de cooperación, con lo cual se indica que las razones seculares en la esfera pública tienen primacía sobre las tradiciones religiosas. A los ciudadanos seculares se les propone apertura a

otras cosmovisiones, a los ciudadanos religiosos se les pide no transferir lo estrictamente privado a los intereses públicos; b) esta propuesta de construcción de democracia entre ambos argumentos no relega las constantes tensiones entre sociedad secular y sociedad postsecular; c) con el supuesto giro hacia la religión, Habermas no está renunciando a la defensa del proyecto ilustrado moderno. Pues paradójicamente es en la modernidad donde se “han hecho evidenciables una serie de dinámicas que pareciera contradecir todo aquello por lo que se luchó durante años, no es la modernidad en sí misma el problema, sino una serie de patologías al interior de ella” (Curtidor Mantilla, 2016, p. 40). Con lo cual, los modelos políticos de democracia deliberativa tienen un norte amplio en lo que respecta al material semántico de la religión como lenguaje por validar en la esfera pública.

2. Rasgos sociológicos y teológicos sobre el fenómeno pentecostal en Colombia

El fenómeno pentecostal desde que arribó en Latinoamérica ha sido conjeturado por el catolicismo ortodoxo¹⁹ y el catolicismo político practicado por los simpatizantes de la teología de la liberación. En el primer caso, quienes se han formado con una estricta educación católica de rito romano ven en los grupos pentecostales un peligro para el *corpus* doctrinal bíblico-teológico —específicamente el Evangelio de Lucas y el libro de los Hechos de los Apóstoles²⁰—deduciendo

¹⁹ En la teología católica el dogma de la Santísima Trinidad es fundamental. Enseña la tradición católica que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, por lo que no se concibe un desarrollo teológico o una doctrina bíblico-pastoral que no tome como punto de partida a las tres personas de la Trinidad. Por ello, la teología católica agudiza su crítica a la doctrina pentecostal por separar consustancialmente al Espíritu Santo del Padre y del Hijo. Esta cuestión doctrinal que hace disputar al pentecostalismo con otras manifestaciones cristianas la observa también la sociología: “el problema para entender la preponderancia que ha tenido la doctrina de los dones del Espíritu Santo quizás radique en el énfasis que históricamente se les ha dado a las tres personas de la Trinidad como doctrina fundamental dentro de la lógica sobre la que se construye la reflexión teológica cristiana” (Rodríguez Balam, 2005, p. 4).

²⁰ “Los movimientos pentecostales han enfatizado la exégesis bíblica tomando como referencia principal de interpretación el evangelio según san Lucas, especialmente por la manera en la que narra el Libro de los Hechos. Aunque cambiar los textos paulinos a los de Lucas es cambiar de un género literario a otro, de un material didáctico a un material narrativo. Los textos narrativos son difíciles de interpretar teológicamente” (Rodríguez Balam, 2005,

así que este movimiento es una secta con intereses exegéticos contrarios a la sana doctrina. En el segundo caso, la teología de la liberación tampoco ve con buenos ojos el contenido doctrinal y la actividad pastoral del pentecostalismo²¹, pues lo asocia a un producto supeditado a la maquinaria neoliberal y que funciona de acuerdo con los intereses de los Estados Unidos, como lo mencionó Stoll: “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 (1991, p. 387). A parte de las disputas con el catolicismo, existe otro

p. 6). La teología del Espíritu en Hechos es muy rica y pluriforme, lo que permite una interpretación pneumatológica particular.

²¹ Para algunos teólogos de la liberación al concepto de pobreza y de comunidad en el pentecostalismo le hace falta un análisis más pausado y crítico, pues debido al crecimiento exponencial del pentecostalismo en Latinoamérica parece que la doctrina no es sólida, y más bien tiende a cambiar según los contextos históricos. Esta percepción provoca una incertidumbre en la influencia que debería tener el pentecostalismo, y toda expresión de fe, en el proceso de transformación sociológica del pobre, al respecto señala Cantón Delgado: "El pentecostalismo latinoamericano es un movimiento socio-religioso diverso, fragmentado, flexible y adaptable. Por ello es a veces tan delicado tratar de averiguar si este movimiento provoca cambio, si nace y se desarrolla a partir de situaciones de cambio, si canaliza y aprovecha crisis debidas al cambio o favorecedores del mismo, si cambia él mismo a lo largo del proceso de expansión y reclutamiento de adeptos pertenecientes a tradiciones culturales diversas, o todo a la vez" (1999, p. 160). Por otra parte, la teología de la liberación condena el capitalismo, en tanto régimen económico y político excluyente, y se inclina por la opción preferencial por los pobres. “Sin embargo, los promotores de la teología de la liberación no han asumido una posición diferente a la de las jerarquías intransigentes frente a la expansión de los nuevos movimientos religiosos. En términos generales, han reiterado los calificativos de “sectas” y de “grupos alienantes” para condenar a las comunidades no católicas y han insistido en señalar la expansión protestante como parte de la estrategia imperialista norteamericana” (Bastian, 2007, p. 14).

debate entre el pentecostalismo y el protestantismo histórico en lo que se refiere a la cuestión pneumatológica²², que es un punto álgido en la teología protestante.

Los grupos protestantes se han expandido en Latinoamérica y han entrado a competir en la oferta²³ religiosa con la Iglesia católica. Una investigación cuantitativa arroja como resultado que, en Colombia, las minorías protestantes se encuentran en pleno crecimiento. “Para 2014, entre el 13 y el 16% de la población colombiana se identifica o pertenece al movimiento cristiano protestante, especialmente a algún grupo evangélico-pentecostal” (Beltrán Cely; Quiroga, 2017, p. 3). Este fenómeno de expansión por parte del protestantismo, y en particular del pentecostalismo, exige una lectura sociológica que se aparta del reduccionismo elaborado por estas dos alas del catolicismo, pues contrario a este sesgo católico, “algunos autores apuestan que lejos de caer dentro de una práctica sectaria, los grupos pentecostales tienden a ser ecuménicos” (Rodríguez Balam, 2005, p. 13). A partir de estos dos asuntos: 1) el crecimiento del pentecostalismo en Colombia y el debilitamiento de la hegemonía católica, 2) el debate bíblico, exegético y teológico entre catolicismo, protestantismo histórico y pentecostalismo, se desarrolla este capítulo, que contiene dos partes: la primera, trata sobre los factores sociológicos

²² La palabra pneumatología se deriva de la palabra griega, πνεύμα y significa “espíritu,” “viento,” “aliento.” En los tratados de teología cristiana se refiere al estudio bíblico y doctrinal sobre la función y el modo de revelarse Dios a través de la tercera persona de la Trinidad, que es el Espíritu Santo.

²³ La sociología de la religión en las últimas décadas ha aceptado en el lenguaje analítico la expresión “oferta religiosa,” entendiendo este término como los bienes simbólicos de salvación que ofrece cada denominación religiosa. En ese sentido académico la fe es un objeto de análisis; no obstante, el uso de esta expresión puede resultar incómoda para algunos ciudadanos religiosos, por tal motivo, se aclara que no se utiliza para conjeturar las prácticas religiosas, sencillamente el texto se ciñe al lenguaje sociológico por el que también se rigen los autores que se citan en este capítulo.

del fenómeno pentecostal en Colombia, y para ello es fundamental el exhaustivo trabajo de William Mauricio Beltrán Cely, denominado *Del monopolio católico a la explosión pentecostal*. A parte de Beltrán, también han sido importantes los estudios de otros sociólogos que se citan en este trabajo, pero a menor escala. En este primer segmento se intenta analizar cómo la relación de preferencia hegemónica que poseía la Iglesia católica con el Estado colombiano desde 1886 se fragmentó debido al fenómeno de la secularización y la pluralización religiosa. Una vez el Estado firma la Carta Política de 1991, en la cual se declara la libertad de culto y de conciencia, los grupos religiosos minoritarios empezaron su proceso de expansión con un atenuante, empezaron a gozar de garantías constitucionales. El grupo religioso que más se expandió fue el pentecostalismo, y es el único capaz de sostener feligreses en masa, que hasta antes de 1991 la Iglesia católica era la única institución que tenía esa capacidad. La segunda parte versa sobre los elementos teológicos del pentecostalismo²⁴; este acápite es un trabajo complejo, pues la teología pentecostal posee matices muy amplios y variados; de hecho, su sistematización teológica no se ha agotado. Por ello se ha elaborado un análisis sobre el núcleo de la teología pentecostal, que se refiere a la pneumatología; no obstante, dentro del mismo pentecostalismo la pneumatología varía de acuerdo con la formación del pastor o de los líderes congregacionales. Por estas razones, se desarrolla a nivel teológico los elementos en los que coinciden todas las iglesias pentecostales,

²⁴ Los mejores estudios sobre la teología pentecostal son hechos por autores norteamericanos, por tal motivo, no se citan estudios colombianos sobre el pentecostalismo porque hasta el momento no existe a nivel local una investigación exhaustiva sobre el tema. Las congregaciones pentecostales colombianas han adoptado la doctrina y las prácticas culturales de las iglesias norteamericanas y brasileñas, claro está, con algunas modificaciones contextuales que no afectan el *corpus* doctrinal.

a saber: el bautismo en el Espíritu, y como consecuencia de ello, los dones de la glosolalia, la sanidad y la profecía.

2.1 Rasgos sociológicos del pentecostalismo en Colombia

Es imborrable la huella que ha dejado la influencia del catolicismo en la sociedad colombiana en el ámbito político, cultural, moral y religioso desde el período de la Colonia hasta la cuarta parte del siglo XIX, época en que las políticas liberales intentaron derrocar el protagonismo de la Iglesia católica en la Nación, llegando incluso, a expropiar a la Iglesia católica gran parte de sus bienes eclesiásticos. Sin embargo, con la Constitución Política de 1886 inicia un período de conservadurismo, en el que la Iglesia católica toma un rol preponderante en la configuración de la identidad patriótica. Ante este influjo católico, la sociedad colombiana a mediados del siglo XX reacciona a través del proceso de modernización y secularización, el cual provoca que los valores establecidos sean removidos desde sus cimientos. La modernización posibilitó el avance del pluralismo religioso, el desarrollo del protestantismo y la expansión del fenómeno pentecostal. La expedición de la Constitución Política de 1991 le ofrece al sector religioso una igualdad frente a la ley, quitándole a la Iglesia católica ese rol protagónico que le había ofrecido el Estado con la Carta Magna de 1886, y este acto constituyente permite la expansión del protestantismo, especialmente en la arista pentecostal, que hasta la fecha ha sido el único movimiento capaz de competir en la oferta religiosa con la primacía católica hasta antes de 1991.

2.1.1. Catolicismo y Estado colombiano desde la Constitución de 1886

Varios estudios afirman que la Constitución Política de Colombia del año 1886 tiene propósitos regeneracionistas y unificadores²⁵ frente a la desintegración social provocada por los liberales en la segunda mitad del siglo XIX. Con esta tesis sobre el contexto previo a 1886 se entiende por qué esta Carta Política es antipluralista y excluyente en materia de religión, como se puede inferir a partir del artículo 38²⁶, el cual dice literalmente: “La Religión Católica, Apostólica y Romana, es la de la Nación; los poderes públicos la protegerán y harán que sea respetada como esencial elemento del orden social”. Con esta protección constitucional la Iglesia católica se convierte en la institución más influyente de la nación, como lo documenta Beltrán Cely: “el catolicismo se constituyó en elemento central de la identidad colombiana y la Iglesia

²⁵ Beltrán hace un recorrido sobre los antecedentes históricos empezando por la época de la Colonia española en tierra colombiana hasta 1886. Con este rastreo metodológico se logra comprender que la hegemonía católica en Colombia es una cuestión de genética. Es muy importante esta documentación porque menciona, por ejemplo, que la Época de la Violencia del siglo XIX (1948-1958) fue producto de los intentos de emancipación por parte de los liberales frente a la preferencia que el Estado le otorgaba a la Iglesia católica, lo que acarrió una respuesta violenta por parte de los conservadores.

²⁶ Esta carta política recuerda el edicto de Milán emitido por Constantino en el año 313, en el cual se declara el cristianismo como religión del imperio romano. Este suceso permitió un vínculo entre Estado y religión al que se le llamó cesaropapismo, así el cristianismo se institucionaliza y recibe prebendas políticas por parte del imperio. La Constitución Política colombiana de 1886 permite un vínculo similar, y ese maridaje entre catolicismo y Nación “transformó las instituciones (estado civil, educación, asistencia médica y social), así como las manifestaciones del cuerpo social y de los individuos (política, economía, cultura, moral, arte, ciencia.). Ese modelo se conoce con el nombre de catolicismo “integral-intransigente”, cuyo propósito consistía en edificar una sociedad cristiana según la enseñanza y bajo la conducta de la Iglesia católica” (Camacho Molano, 2008, p. 3).

católica funcionó como un poderoso mecanismo de dominación, control social y movilización política” (2013a, p. 18). La Iglesia católica recibe la potestad de impartir la enseñanza en la escuela pública de acuerdo con su doctrina y ortodoxia, y este privilegio en el plano educativo ha sido el elemento de mayor influencia que el Estado le confió a la Iglesia²⁷. Con base en la Constitución, el gobierno recibe la facultad de celebrar convenios con la Santa Sede Apostólica²⁸. En el campo tributario, la Iglesia católica es exonerada de pagar impuestos como especie de resarcimiento por la confiscación de sus bienes a cargo del presidente liberal Tomás de Cipriano Mosquera. El país es dedicado al Sagrado Corazón de Jesús por parte del conservador Miguel Antonio Caro. En términos generales, el catolicismo recibe dádivas por parte del gobierno de la época, erigiéndose de ese modo como la institución con mayor influencia en el campo moral, espiritual, político y cultural. Es una *potestas* que se expande por todas las comunidades locales del país, inclusive, con la Convención sobre Misiones²⁹ entre la Santa Sede y la República, las comunidades étnicas no se exceptúan del monopolio católico.

²⁷ Beltrán señala cuatro medidas que asumió la Iglesia católica para desarrollar ese oficio encomendado: “1) la obligatoriedad de la enseñanza de la religión católica en todas las instituciones educativas, incluyendo las universidades; 2) la autoridad concedida a la Iglesia católica para concebir conforme a su dogma los programas de enseñanza en los colegios y las universidades públicas; 3) la facultad otorgada a los obispos de revisar los textos de enseñanza religiosa, seleccionar los maestros de religión y sancionar a los maestros que en sus clases contravirtieran al catolicismo; 4) el compromiso del gobierno de impedir que se difundieran ideas contrarias al dogma católico” (2013, pp. 44-45).

²⁸ Constitución Política de 1886, artículo 56: “El gobierno podrá celebrar convenios con la Santa Sede a fin de arreglar las cuestiones pendientes, y definir y establecer las relaciones entre la potestad civil y la eclesiástica”

²⁹ La Convención de Misiones se firma el 29 de enero de 1953 entre el Papa Pío XII y el Presidente de la República de Colombia encargado, Señor Doctor Roberto Urdaneta Arbeláez, con la cual, según el artículo segundo, “18

El neocolonialismo ejercido por la jerarquía católica hacia las comunidades indígenas marca el carácter discriminatorio y antipluralista de la Constitución de 1886, y ese comportamiento antidemocrático produjo la amputación cultural, étnica y política que, ha acarreado un retraso científico, y batallas partidistas, como la Guerra de los Mil Días (1899-1902) que se registra como una de las más cruentas en la historia del país. En las dinámicas de estas luchas el adoctrinamiento antiliberal a los católicos se le subraya como autor intelectual a los jefes de la misma institución. La lucha por intentar suprimir el artículo que declaraba la religión católica como la religión del Estado seguía en pie; al respecto menciona Munévar: “en la reforma de 1936, se derogó el artículo 38 de la Constitución de 1886 y se eliminó la obligación del Estado de organizar la educación en función de los postulados de la religión católica” (2005,

regiones del país —en zonas selváticas de frontera y colonización— se transformaban en vicariatos y prefecturas apostólicas; por lo tanto, se mantenían reservadas exclusivamente a la acción misional católica. Como consecuencia, el gobierno prohibió a los pastores y a los misioneros no católicos desarrollar labores en estos territorios. En 1954 el gobierno nacional les ordenó a los gobernadores departamentales de estas regiones que hicieran cesar toda actividad religiosa no católica y que expulsaran a los pastores y misioneros, tanto colombianos como extranjeros” (Beltrán, 2013, p. 73). El estudio *La cuestión de las religiones acatólicas en Colombia*, ofrece la siguiente información: “las Misiones a que se refiere la presente Convención incluyen los siguientes territorios de la República: a) Once (11) territorios erigidos en Vicariatos Apostólicos, a saber: Caquetá (Vicariato de Florencia), Casanare (Vicariato de Casanare), Guajira (Vicariato de Riohacha), Pacífico (Vicariato de Buenaventura), Putumayo (Vicariato de Sibundoy), río Atrato (Vicariato de Quibdó), río Cesar (Vicariato de Valledupar), río Magdalena (Vicariato de Barrancabermeja), ríos Meta y Vichada (Vicariato de Villavicencio), río San Jorge (Vicariato de San Jorge) y río San Juan (Vicariato de Istmina). b) Siete (7) territorios erigidos en Prefecturas Apostólicas, a saber: Arauca (Prefectura de Arauca), Labateca (Prefectura de Labateca), río Amazonas (Prefectura de Leticia), ríos Mira y Patía (Prefectura de Tumaco), San Andrés y Providencia (Prefectura de San Andrés y Providencia), Tierradentro (Prefectura de Tierradentro) y Vaupés (Prefectura de Mitú)” (1956, p. 12-13).

p. 251). La respuesta a este artículo fue un plebiscito en 1957 con un poderío católico y conservadorista, en el que “se vuelve a dar relevancia a Dios como fuente suprema de toda autoridad y a establecer que la religión católica es elemento esencial del orden moral” (p. 251).

Sin embargo, este plebiscito fue firmado en plena década de 1960, época en la que se origina en Colombia el proceso de modernización, lo que significó una reacción por parte de los liberales radicales que se aliaron con diversos sectores sociales para tratar de debilitar el monopolio cultural católico. “Se destacan como espacios de difusión de ideas disidentes al catolicismo las logias francmasonas, las nacientes y escasas comunidades protestantes, las universidades públicas y las universidades liberales” (Beltrán Cely, 2013b, p. 59). La Iglesia católica vislumbraba con la modernización una pérdida masiva de fieles y una crisis de vocaciones sacerdotales, y rotundamente debía emprender un proyecto antimoderno que se enfocara en dos objetivos: frenar al liberalismo y al protestantismo.

2.1.2 Reacción de la Iglesia católica ante el liberalismo-protestantismo

El desarrollo del protestantismo en Colombia no se debió a un plan de gobierno de las políticas liberales, “sino más bien a factores regionales o locales como la presencia deficitaria de la Iglesia católica en algunas partes, o a la presencia protestante en comunidades rurales donde llegaron por huir de la presión social” (Moreno, 1999, p. 106). Sin embargo, los gobiernos liberales ofrecieron un periodo (1930-1946) de crecimiento a las minorías protestantes con la reforma constitucional de 1936, en la que se contempló la libertad de conciencia y de cultos. Esta relativa expansión protestante empezó a desintegrarse porque en 1946 la Iglesia católica, en alianza con el partido conservador, comenzó a presionar sobre los grupos religiosos no católicos, fue una estrategia político-religiosa entre el conservadurismo y catolicismo frente al liberalismo y protestantismo. En la maquinaria católica se puede observar la defensa de la Conferencia

Episcopal Colombiana que pidió la conformación de comités antiprotestantes en cada circunscripción eclesiástica. “Estos comités tenían entre sus tareas la elaboración de boletines y hojas volantes, el énfasis en el catecismo, el culto del Santísimo y de la Virgen, las jornadas de oración” (Arboleda; 2011, p. 113). También se realiza el censo de personas protestantes en cada población, censo que conllevaba cierta exclusión social de los pertenecientes a otras confesiones. A principios de la década de los 40 se escribió el libro *¿Qué es el protestantismo?* que serviría de medio apologético y formativo y que unía nacionalidad con catolicismo, pues decía “que el misionero protestante, al arrancar la fe del corazón del católico, le arranca también el amor a su Patria y le pone en contacto con las costumbres y con el idioma de un país extraño a nuestra lengua, a nuestra raza, a nuestra historia y a nuestras tradiciones” (p. 113). El sínodo de Ibagué recuerda “la amenaza de excomunión para los que favorecen de algún modo la propaganda herética o participan de las ceremonias sagradas de los acatólicos, pues son sospechosos de herejía” (p. 113).

La campaña antiprotestante se sigue acentuando desde 1949 por la identificación ideológica entre protestantes con liberales. Si en la guerra civil mueren protestantes, es por sus ideas políticas liberales y no por su religión. Esta es una forma de ocultar el problema, debido a que en esta lucha religiosa “la persecución en Colombia es peor que en España porque entran en juego problemas políticos. El protestante en Colombia es automáticamente un liberal”.³⁰ En una de sus cartas pastorales monseñor Miguel Ángel Builes asevera que el protestantismo es “un mal gravísimo porque prosigue furioso en su lucha esforzada por arrebatarlos la fe y con ella nuestra

³⁰ Publicado en el periódico *El Siglo* en marzo 15 de 1952.

nacionalidad, nuestra libertad y nuestra independencia” (1957, p. 233). De nuevo se insistió en el peligro protestante como disgregador de la Nación. Se entendía la presencia protestante como una invasión pues son extraños a la patria. “Se les acusa de haber creado en el interior una sangrienta división político-religiosa y, en el extranjero, haber traído el deshonor nacional³¹”. “Así se expresó una vez más la instrumentalización de la influencia social de la Iglesia católica con fines políticos, tal y como ocurrió durante las guerras y revueltas civiles a lo largo del siglo XIX” (Beltrán Cely, 2013a, p. 70).

Los primeros años de la década de los 50 estuvieron marcados por la persecución a los protestantes, de tal manera que la violencia fue involucrando al sector religioso. Vargas G. y Centeno J, arrojan información sobre la violencia religiosa que siguieron provocando algunos dignatarios eclesiales en sus sermones, “en donde mostraba el orgullo de ser católico y colombiano, se declaraba que los protestantes y evangélicos son enemigos temibles de la paz pública, incubadores del comunismo y, atentadores de la propiedad privada” (2014, p. 11). Esta incitación eufórica a proteger el catolicismo trajo un episodio de muerte al país. Según Haddox, una cifra, “aunque merece una investigación, se aproxima a 116 personas muertas entre 1949 y 1959 por razones de credo” (1965, p. 156). Por esta razón, si las minorías evangélicas querían fortalecer sus incipientes comunidades, debían en primera instancia, resistir al patriotismo católico, y eso implicaba ser una iglesia flotante; y luego de resistir a la presión, instalarse en la geografía del país.

2.1.3 Proceso de modernización y ofertas religiosas no católicas

³¹ Revista Eclesiástica. Arquidiócesis de Popayán. Año IX. No. 80. p. 47.

A partir de la década de 1960 se puede observar una modernización progresiva de la sociedad colombiana que permitió un proceso de secularización, con el cual se logra minar el poder y la influencia de la Iglesia católica sobre la sociedad y el Estado. Un factor fundamental en este debilitamiento católico fue la explosión demográfica y la urbanización acelerada del país. “Las migraciones masivas de campesinos a las ciudades debilitaron los sistemas comunitarios tradicionales, como la vecindad y el compadrazgo, y agravaron la crisis de las vocaciones sacerdotales y religiosas” (Beltrán Cely, 2013b, p. 60). Un dato estadístico que preocupó a los obispos colombianos, y a la jerarquía católica en general, se basa en que, “a finales de los años 1950, ya los sacerdotes empezaban a escasear en las ciudades, sobre todo, en las que albergaban más de 50.000 habitantes” (p. 60). Desde aquella época los seminarios católicos experimentan una crisis masiva de vocaciones que se refleja en la praxis pastoral, pues la Iglesia católica ha disminuido notoriamente su presencia y la atención de las necesidades religiosas de las nuevas masas urbanas.

Otro aspecto que hacía ganar terreno al proceso de secularización fue la política liberal que buscaba la modernización económica del país, “ya que la urbanización, la integración regional y la apertura a los mercados internacionales generaron condiciones más favorables a la circulación de nuevas ideas” (p. 61-62). Los gobiernos liberales lograron la diferenciación y la autonomización de las esferas sociales que se evidenció en los siguientes aspectos:

Industria, mercado y educación, entre otras. Entre los proyectos adelantados con miras a la modernización del país se destacan: la inversión en infraestructura y vías de comunicación —ferrocarriles y carreteras—; la reforma de la ley de petróleos que impulsó la exploración del territorio nacional en busca de crudo; la organización de fábricas que funcionan con los principios capitalistas del cálculo y la previsión racional; la garantía al derecho de huelga que

facilitó la organización de la clase obrera y artesanal; y las reformas educativas que fomentaron el ingreso de las mujeres a la educación superior y al mercado laboral (Beltrán Cely, 2013a, p. 61).

Estos sectores sociales empezaron a emanciparse de la tutela que sobre ellos ejercía la Iglesia católica, inclusive, la modernización también permeó el sector religioso, pues ya en la década de 1960, “entre los nuevos movimientos que alimentaban la pluralidad religiosa se encontraban las diversas comunidades protestantes, los adventistas, los testigos de Jehová y los mormones —Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días” — (p. 81). Los mormones llegaron a Colombia en 1965, al mismo tiempo que los migrantes musulmanes se instalan en la costa Atlántica. En el Pacífico, un considerable número de afrocolombianos se convierten al islam. Esta gama de ofertas religiosas permiten afirmar que desde la segunda mitad del siglo XX “se inaugura en la vida nacional en tanto constituye un periodo de aceleradas transformaciones endógenas y exógenas³² en un proceso que acarreó el debilitamiento del poder de la Iglesia católica y la erosión de las estructuras sociales tradicionales” (p. 31). Así, la sociedad a través de la modernización y la secularización entró en un proceso de apertura con ideas y actores que escapaban al control de la Iglesia católica sobre las conciencias individuales.

³² “En la década de 1960 se aceleró la pluralización religiosa de la sociedad colombiana, proceso liderado por la expansión del movimiento pentecostal. En 1960, según cifras de la Cedec, había 33.156 protestantes en Colombia, que equivalían al 0,23% de la población total. Para 1969 esta cifra casi se había triplicado: 90.573 protestantes, que equivalían al 0,44% de la población. Para 1963 la Cedec reunía 17 denominaciones religiosas, que a su vez administraban 149 escuelas, 22 centros de salud —entre hospitales, clínicas y dispensarios— y 13 centros de capacitación teológica —entre seminarios e institutos bíblicos” (Beltrán Cely, 2013a, p. 76).

La búsqueda de otros referentes vitales provocada por el proceso de secularización permite que “los ciudadanos se atrevan a dudar de las creencias sagradas y a cuestionar los valores tradicionales” (p. 90), y en esta dinámica existencial aparecen otras ofertas de sentido capaces de otorgar un *modus vivendi* a los individuos. Denominaciones protestantes y evangélicas –avaladas por el proceso de modernización- asumen este rol espiritual y existencial de ofrecer un sentido de vida. De entre los grupos protestantes el que más sobresale es “el movimiento evangélico pentecostal, que desde finales del siglo XX ha demostrado ser el único rival en capacidad de disputarle a la Iglesia católica el liderazgo en el campo religioso colombiano” (Beltrán Cely, 2013b, p. 61). En términos religiosos, el proceso de modernización fue muy positivo porque permitió a los individuos entrar en contacto con otras cosmovisiones y tener la capacidad de escoger otras ofertas de sentido. Es decir, la modernización desplazó el poder de la Iglesia católica ejercido sobre la libertad de conciencia, aunque todavía no fuese con garantías constitucionales.

2.1.3.1. Origen y expansión del pentecostalismo en Colombia

A pesar de los avances en el orden de la pluralidad religiosa por el proceso de modernización, los años sesenta del siglo XX es una década crítica en materia social para la historia del país. El contexto de “incertidumbre social (de todos los estratos sociales), las altas tasas de desempleo y la escasez de oportunidades económicas y educativas han generado un ambiente social que ha favorecido el crecimiento del movimiento pentecostal” (Beltrán Cely, 2013a, p. 431), pues este grupo religioso aparece como alternativa para los sectores marginados de la población. El estudio denominado *Historia del pentecostalismo en Colombia* ofrece la siguiente información sobre las iglesias que llegaron a Colombia para la década de 1960:

La Cruzada Hispanoamericana, Iglesia de Dios pentecostal, Misiones mundiales, Iglesia menonita. De estas iglesias transnacionales se ramifican iglesias de base, informales e independientes, los cuales incursionan en el país en sectores de vulnerabilidad social. Entre 1958 y 1993 se formaron varias iglesias y denominaciones nacionales: Asambleas de Jesucristo, Iglesia bautista independiente, Misión carismática internacional y muchas otras de clase independiente (2014, p. 42).

Así, por ejemplo, la Iglesia universal del reino de Dios es la iglesia más fuerte en Latinoamérica, nace en Brasil hacia la década de los setenta. Esta iglesia ingresa a Colombia en los años noventa. Las iglesias llamadas informales independientes, han surgido de grandes organizaciones pentecostales nacionales, impulsadas por iniciativa de un líder carismático. Ellas experimentan un rápido crecimiento hasta llegar a ser transnacionales, tales como Casa sobre la roca, o Bethesda. Sus impulsores han sido unos líderes muy visionarios. “Estos movimientos se ubican dentro de las iglesias pentecostales, en su mayoría de origen nacional y con auto sostenimiento” (Moreno, 2004, p.31).

A partir de estos datos sobre las iglesias de corte pentecostal que llegaron para esta época se puede afirmar que el pentecostalismo en Latinoamérica, y en el caso colombiano, no es un fenómeno típicamente latinoamericano, es un movimiento importado de los Estados Unidos, y que patentemente se ha adaptado a las condiciones culturales de estos países. En Colombia se percibe un cambio de praxis pastoral en el pentecostalismo, pues si en la década de los 60 y 70 se presentaron como una “salida” de la pobreza, durante la década de los 80 y 90 la expansión pentecostal nacional se aceleró gracias a la renovación pastoral, que para la época fue muy necesario. En estas dos décadas el pentecostalismo fue muy fuerte por sus connotaciones carismáticas, así lo describen Vargas y Centeno:

Aunque la doctrina neopentecostal mantiene como núcleo central las mismas creencias que el protestantismo fundamentalista, y las manifestaciones del Espíritu Santo del pentecostalismo tradicional, la necesidad de constituirse en una forma de religiosidad más atractiva y universalista los ha hecho especialmente sensibles a las expectativas de los consumidores religiosos; esta preocupación por satisfacer los gustos y las necesidades de sus seguidores los ha llevado a incorporar algunos énfasis doctrinales que corresponden especialmente al influjo de modas teológicas y de culto de procedencia norteamericana. Dos doctrinas han influido ampliamente entre los neopentecostales nacionales: la teología de la prosperidad y la súper fe (2014, p. 48).

La capacidad de liderazgo y de visión se refleja en el auto sostenimiento de estas organizaciones religiosas, pues “cuentan con una compleja organización y una amplia infraestructura, que incluye grandes edificios y diversas empresas adjuntas como colegios, cafeterías, librerías, emisoras, canales de televisión, institutos o seminarios tecnológicos, centros de salud, funerarias, cooperativas” (p. 50). También han explorado de manera positiva “el uso estratégico de los medios masivos de comunicación como clave de su expansión religiosa” (p. 50). Así, en todas las regiones del país, la Iglesia católica ha tenido que enfrentar nuevos competidores en el mercado de las creencias, y el pentecostalismo se constituye para la época en un fuerte mecanismo de movilización social.

2.1.3.2. Teología de la prosperidad

Un punto doctrinal muy álgido en la sistematización doctrinal pentecostal es lo referido a la teología de la prosperidad, pues tiene varios matices que merecen ser mencionados. Por

ejemplo, los pentecostales de la corriente “evangelio completo”³³ expresan que la enseñanza sobre la prosperidad dentro del pentecostalismo anuncia otra fase en la historia del movimiento, por lo que no se deberían llamar pentecostales sino neopentecostales. Los pentecostales que han incursionado en su praxis espiritual la enseñanza sobre la prosperidad –que consiste en la abundancia material que evidencia las bendiciones de Dios en el creyente por su vida de fe– manifiestan que no se identifican con la expresión “teología de la prosperidad” pues les parece que hace parte de la crítica hacia el pentecostalismo. Así lo expresa Arturo Piedra Solano en *Origen, desarrollo y crítica a la prosperidad*: “la definición de teología de la prosperidad es un lenguaje propio de los críticos de esta corriente y no tanto un lenguaje donde se identifican quienes lo promueven” (2005, p. 3). La doctrina católica, en la arista de la teología de la liberación, asocia la enseñanza sobre la prosperidad a una interpretación capitalista del Evangelio; a parte de ello, los teólogos de la liberación identifican el pentecostalismo con el neoliberalismo, lo que les parece totalmente lógico porque el movimiento religioso nació en Estados Unidos y desde su origen trabaja con la maquinaria norteamericana. Para la teología de la liberación es una perversión del evangelio esta mentalidad mercantilizada a la hora de observar la fe.

El fundamento bíblico que sostiene la enseñanza pentecostal sobre la prosperidad se remonta a la promesa que Dios le hace a Abraham sobre una gran nación, que a la par, haría grande su nombre para que él ser convierta en una bendición: bendecir a los que le bendigan y maldecir a los que le maldigan y todos los pueblos de la tierra serán bendecidos a través de

³³ La corriente pentecostal evangelio completo se refiere a la doctrina completa basada en cuatro fundamentos bíblicos: salvación, sanidad, bautismo en el Espíritu Santo y la segunda venida de Cristo.

Abraham. Este dato revelado es un argumento con el cual los pentecostales que han acogido la prosperidad le conjeturan a quienes han hecho de la pobreza una opción de vida evangélica. Para la prosperidad pentecostal es inaudito que Dios acepte la pobreza cuando sus promesas giran en torno a la abundancia y, deducen que en los sitios donde el evangelismo ha llegado predicando la prosperidad se transforma porque recibe las bendiciones de Dios. Esta misma tesis sobre el desarrollo que experimentan los territorios donde se ha predicado el concepto de riqueza a través de la teología de la prosperidad, en contraste con el retroceso social en las regiones donde las teologías hacen una opción por el pobre, como la teología de la liberación, la confrontan Mario Boero Vargas y José Luis Guzón Nestar en *Teologías contextuales: teología de la liberación versus teología de la prosperidad*,

se puede llegar a la conclusión de que los Estados Unidos han crecido bajo la bendición del Dios providente del movimiento evangélico. En cambio, según esta teología, los habitantes del territorio que va del Río Grande hacia el Sur están hundidos en la pobreza justamente porque la Iglesia tiene una visión diferente, opuesta, que exalta la pobreza (2020, p. 17).

Curiosamente, estas dos corrientes, teología de la prosperidad y teología de la liberación, son líneas inmanentistas de la fe, las dos buscan una transformación histórica de los sujetos creyentes; sin embargo, el método aplicado es incompatible en cada doctrina, pues quienes predicán la prosperidad se ubican en el parámetro de que la pobreza es sinónimo de pecado personal, por lo que el creyente debe convertirse realmente para salir de la pobreza y recibir las bendiciones de Dios. Quienes predicán la liberación afirman que la pobreza es pecado, pero no personal sino estructural, es decir, la pobreza tiene unos causantes y el principal actor es el modelo económico capitalista porque aumenta la brecha entre ricos y pobres. La teología de la liberación es crítica de la teología de la prosperidad por la forma como entiende al Dios

providente, en razón a verlo como un "dador de riquezas"; para la teología de la liberación, en cambio, la prosperidad es una actividad cambiante, pero la transformación no depende de la religiosidad del creyente, sino de la dimensión política de la fe que entiende el evangelio desde una óptica reivindicativa, de trabajo y justicia social, más no un Dios que cambia riquezas por los corazones puros.

2.1.3.3. Libertad religiosa a partir de 1991

En Colombia, el protestantismo incluye las diferentes corrientes evangélicas y pentecostales “–fuertemente influenciadas por el protestantismo norteamericano, así como un minoritario protestantismo histórico, integrado por pequeñas comunidades luteranas, presbiterianas, menonitas y bautistas, entre otras” (Beltrán Cely, 2013b, p. 68). La expedición de la Constitución Política de 1991 es un factor sustantivo para el avance de la libertad religiosa porque “acaba con el legado regeneracionista vigente por más de un siglo, expandiendo las perspectivas hacia la construcción de una sociedad pluralista e incluyente” (Camacho Molano, 2008, p. 1). Es un acto verdaderamente democrático gestado por el propio constituyente que descentraliza los movimientos tradicionales, de ahí que su composición heterogénea representó a varios grupos que anteriormente estaban marginados de la esfera pública. “Grupos como la Alianza Democrática M-19, la Unión Cristiana, los indígenas, la Unión Patriótica, entre otros movimientos que se apropiaron del 37.6% de la Asamblea Nacional Constituyente, restándole esta proporción a los dos partidos tradicionales” (p. 6). La Carta Política de 1991 diluye el maridaje entre catolicismo y Estado, con lo cual la Iglesia católica ya no tiene un trato preferencial por parte del gobierno colombiano. La Constitución Política de 1991 es la antítesis a

su predecesora de 1886, garantizando el derecho constitucional³⁴ e igualitario por parte del Estado frente a la libertad de cultos, tal como reza el artículo 18: “toda persona tiene derecho a profesar libremente su religión y a difundirla en forma individual o colectiva. Todas las confesiones religiosas e iglesias son igualmente libres ante la ley”. Junto a la libertad de cultos se acuña un elemento moral que estaba exclusivamente designado al catolicismo, la anhelada libertad de conciencia, así lo plantea el artículo 19: “se garantiza la libertad de conciencia. Nadie será molestado por razón de sus convicciones o creencias ni compelido a revelarlas ni obligado a actuar contra su conciencia”. El acto constituyente sigue evolucionando para garantizar los siguientes aspectos en materia pastoral, litúrgica y jurídica:

Los efectos civiles de los matrimonios religiosos; la asistencia religiosa pública de su propia confesión; la enseñanza religiosa en lugares públicos; la libertad de elección por parte de los padres de la educación religiosa de sus hijos; la creación de institutos de formación y estudios teológicos; el reconocimiento de la actividad ministerial; el cumplimiento de actividades de educación, beneficencia o asistencia social y el reconocimiento de la personería jurídica especial a las iglesias, confesiones y

³⁴ Existe un debate en la esfera académica sobre la naturaleza del Estado a partir de 1991, algunos creen que con la Constitución Colombia es un Estado laico, otros aseguran no es del todo aconfesional y que su inconsistencia reside en que la aceptación de la diversidad religiosa “es un parámetro extra-normativo que se relaciona con valores propios del derecho natural, pero no necesariamente la apelación a Dios tiene un carácter jurídico, de hecho, es lo que se le reprocha al estado confesional” (Amaya González; 2018, p. 239). En medio de sus traspases conceptuales hay que reconocer que esta Carta Magna ha posibilitado un giro epistemológico, moral, relacional y excluyente entre Estado e Iglesia católica que había permeado los estamentos sociales desde hasta 1991.

denominaciones religiosas, federaciones y confederaciones y asociaciones de ministros (Munévar, 2005, p. 253).

El reconocimiento de igualdad religiosa del constituyente ha permitido un avance cultural, étnico y plural que había sido mutilado por la antidemocracia previa a 1991, es una igualdad cultural sin monopolios y sin asimetrías de poder. Respecto a la igualdad de todas las religiones frente a la ley, señala Arias:

Significa, esencialmente, que, en nombre de la igualdad, no puede haber una religión con mayores derechos que otras; es decir, el Estado se ve obligado a observar una rigurosa neutralidad frente a todas las iglesias y confesiones religiosas no solo para respetar la igualdad religiosa, sino también para asegurar el pluralismo de la Nación colombiana (2003, p. 320).

Estas libertades constitucionales han fomentado un nuevo contexto cultural y religioso en Colombia, y han sido un germen fundamental para seguir quebrando el nacional-integrismo constituido en épocas por la Iglesia católica y el Estado. Con estos avances en términos religiosos se vislumbra que la sociedad colombiana se seguirá configurando como un país más tolerante y pluralista.

2.1.3.4. Descripción cuantitativa del pentecostalismo en Colombia

Beltrán Cely es una autoridad académica en Colombia frente a los estudios relacionados con la pluralización religiosa y, en concreto, con el fenómeno pentecostal. Este sociólogo comprende que la explosión del fenómeno pentecostal ha dificultado arrojar cifras que se adecúen a la realidad, como él mismo lo señala: aunque existen algunos intentos de describir cuantitativamente este fenómeno –especialmente en el caso de Bogotá–, no existen cifras confiables que permitan dimensionarlo ni observar sus tendencias en el plano nacional” (2012, p.

203). Para el año 2012, según una encuesta que desarrolló Beltrán Cely a 3.853 personas sobre la filiación religiosa se obtuvieron los siguientes resultados que son 95% confiables en términos cuantitativos:

La gran mayoría de los colombianos (70,9%) se consideran católicos. En segundo lugar en número de seguidores se encuentra el movimiento “cristiano evangélico”, que incluye las diversas corrientes pentecostales y protestantes, agrupadas aquí bajo el nombre de “diversidad protestante”. Los protestantes o evangélicos constituyen el 16,7% de la población. Es pertinente aclarar que el protestantismo colombiano es predominantemente pentecostal. Solo 16 encuestados (0,4% de la muestra) se identificaron como “protestantes”, es decir, como fieles a alguna de las vertientes del “protestantismo histórico” –como luteranos, presbiterianos y menonitas–. Por lo tanto, el protestantismo histórico es incluso minoritario en el seno del protestantismo. En el tercer reglón se ubican ateos y agnósticos que suman el 4.7% de la población, seguidos por un sector (3.5%) que define su relación con la religión con afirmaciones como: “creo en Dios, pero no en la religión”, “creo en Dios a mi manera” o “soy católico a mi manera”. Así, este sector de tradición católica ha tomado distancia del catolicismo en su versión institucional.

Para el año 2016, la Iglesia Pentecostal Unida de Colombia en su blog oficial *¿Dónde estamos?* ofreció las siguientes cifras: “se cuenta con alrededor de 1.150.000 de creyentes, de los cuales 4.400 son pastores, distribuidos en más de 4.100 lugares de reunión, distribuidos en 35 distritos en Colombia³⁵”. Como se observa, son cifras con objetivos muy distintos; la primera

³⁵ Se toman estos datos de un blog oficial de la (IPUC). Consultado el 18 de julio de 2021, Cf: <https://web.archive.org/web/20160826090127/https://www.ipuc.org.co/donde-estamos/>

perspectiva es sociológica, y tiene como interés analizar la expansión del fenómeno; la segunda cifra tiene intereses congregacionales, tales como motivación a los feligreses para seguir agrupando creyentes. Aun con estos estudios oficiales es lógico que la expansión del movimiento religioso en los últimos cinco años amerita otra investigación cuantitativa que se ajuste al estado actual.

2.2. Rasgos teológicos del pentecostalismo

La doctrina teológica pentecostal articula las verdades nucleares de todas las denominaciones cristianas; como la fe en la Santísima Trinidad, la creencia en la encarnación de Dios en su Hijo (como hecho histórico y espiritual), la fe en la única salvación obtenida por la fe en Cristo, la convicción de la obra del Espíritu Santo en el creyente, y la espera en la segunda venida de Cristo para consumir el reinado de Dios. No obstante, estas verdades cristianas generales en el pentecostalismo se sistematizan a través de cuatro situaciones espirituales reveladas bíblicamente: salvación, sanidad, bautismo en el Espíritu Santo y la segunda venida de Cristo. Estos puntos poseen el carácter cristológico, eclesiológico, pneumatológico y escatológico de la teología pentecostal; y a la vez, son los artículos de fe fundantes en el pentecostalismo. Por ello, cuando los pentecostales hablan de “evangelio completo” se refieren a la doctrina bíblica enmarcada por estos cuatro elementos. Este argumento doctrinal lo sostiene de la siguiente manera la fundadora de la *International Church of the Foursquare Gospel*, Aimee Semple McPherson: “Jesús nos salva de acuerdo con Jn 3,16. Nos bautiza con el Espíritu Santo de acuerdo con Hch 2,4. Cura nuestros cuerpos de acuerdo con St 5,14-15. Volverá de nuevo a recibirnos con él de acuerdo con 1 Tes 4,16-17” (Plenc, 2014, p. 3). No obstante, la doctrina pentecostal no se ha quedado estrictamente ligada a estos cuatro puntos, sino que se ha delineado de varias formas; pues algunas corrientes pentecostales son cristocéntricas, otras vertientes son

de carácter escatológico, y algunas consideran que el fundamento doctrinario pentecostal es la pneumatología desarrollada a través de los dones del Espíritu Santo a manera de avivamiento, “los cuales básicamente son aquellos que los apóstoles recibieron de Cristo en Pentecostés. Se cuentan entre ellos el don de lenguas, el de la sanación y el de la profecía” (Garma Navarro, 2000, p. 3).

Sin embargo, en la forma teológica basada en la pneumatología también existen diversas perspectivas; por ejemplo, los estudiosos Guy Duffield y Nathaniel Van Cleave elaboran una rica investigación³⁶ sobre los fundamentos teológicos de este movimiento religioso, e infieren que la pneumatología es un elemento del pentecostalismo, pero no el único fundamento de su doctrina. Daniel Chiquete y Luis Orellana en *Voces del Pentecostalismo II* expresan que “la pneumatología pentecostal debiera acentuar no solo una vivencia carismática y exaltada, dejando de lado un desarrollo cristológico y eclesial, sino que debería estar unida a una memoria del Jesús crucificado” (Merino Beas, 2011, p. 6). Aun con el conocimiento previo de las diversas maneras teológicas de comprender el pentecostalismo, este estudio se basa en la forma teológica que considera la pneumatología como la centralidad de la doctrina y la espiritualidad pentecostal.

Es de vital importancia entender que la teología pneumatológica pentecostal nace de una ruptura doctrinal con respecto al protestantismo histórico y al catolicismo. Según Lutero, la Gracia Divina no es instrumentalista y el Creador no necesita inhabitar a la creatura con dones espirituales extraordinarios para manifestar su acción salvífica, basta la sola Escritura para

³⁶ El trabajo que desarrollan Guy Duffield y Nathaniel Van Cleave se llama *Fundamentos de Teología Pentecostal* 2ed. (2002), el cual desarrolla 11 capítulos, y cada uno es un pilar en la teología pentecostal, por lo que para estos autores la doctrina sobre el Espíritu Santo es un elemento más dentro de la teología sistemática pentecostal, tan fundamental como las demás.

entender la pedagogía soteriológica. El cristianismo católico enseña que los dones espirituales se reciben en el bautismo y se maduran en el sacramento de la confirmación, pero nadie se puede autodelegar funciones espirituales sin el debido discernimiento y la aprobación por parte de la autoridad eclesiástica, y posteriormente, por la comunidad creyente. A este conducto regular en la Iglesia católica se le conoce como el *sensus fidelium*³⁷. Frente a esta rigidez eclesiástica sobre la acción del Espíritu Santo en el creyente aparece el pentecostalismo a manera de reivindicación del esquema institucional-mediacional, pues los dones y los carismas los ofrece Dios a través de su Espíritu Santo en cualquier lugar, en cualquier persona y en cualquier etapa de la historia. El Espíritu Santo “aviva” el corazón de los creyentes sin necesidad de un conducto regular o un *modus operandi* institucionalizado.

2.2.1. Origen del pentecostalismo

En el año 1900 se fundó por Charles Fox Pharman el Colegio Betania de la Biblia en Topeka-Kansas. Durante seis años Pharman³⁸ ofreció una formación bíblica y cultural

³⁷ El *sensus fidelium* es un concepto desarrollado en la era Patrística que consiste en que solo la gracia y acción del Espíritu Santo actúa sobre el creyente para que comprenda y crea. También esta expresión latina tiene un matiz jurídico, pues ese sentido de la fe permite que la comunidad discierna qué se debe aceptar en la misma comunidad y qué situaciones morales o espirituales no son permitidas.

³⁸ En necesario revisar la crítica que asegura que el pentecostalismo apareció por una revelación privada a un grupo de creyentes en la calle Azusa, pues el pentecostalismo no es una doctrina *per se*, y no apareció por una sola moción de Pharman, “si nos remitimos a la historia del origen y conformación teológico-doctrinal del pentecostalismo encontraremos sus raíces en la Iglesia metodista (protestante de origen histórico) que floreció en los Estados Unidos. Resulta necesario mencionar que existen diferencias y matices culturales en cuanto a las manifestaciones o expresiones religiosas (tanto del pentecostalismo latinoamericano como el anglosajón), así como el que pueda darse en otro contexto geográfico” (Rodríguez Balam, 2005, p. 4).

hacia un considerable grupo de cristianos, quienes aprendieron que Dios daría a sus seguidores el don de hablar otros idiomas con el fin de llevar el conocimiento espiritual a todo el orbe. Este evento es considerado como el bautismo espiritual de Pharman a un grupo de cristianos, y es la primera reseña histórica sobre el nacimiento del pentecostalismo. Sin embargo, Pharman no predicó solamente en Topeka, “dirigió reuniones en muchas ciudades y su alumno, el predicador W. J. Seymour, llevó la experiencia a Los Ángeles” (Plenc, 2014, p. 4). Debido a que esta formación llegó a Los Ángeles se ha considerado que el evento que originó el pentecostalismo está relacionado con la experiencia de avivamiento espiritual de un grupo de creyentes en la calle Azusa de Los Ángeles-California entre los años 1906 y 1913. Dayton afirma que la génesis del pentecostalismo relacionado con estas dos fechas obedece a razones doctrinales más que históricas:

Al interpretar las pretensiones ahistóricas de quienes sostienen que el pentecostalismo surgió de la nada alrededor del año 1900, en una pequeña escuela bíblica en Topeka, Kansas, bajo el liderazgo del evangelista del Movimiento de la Santidad ("*Holiness Movement*"), Charles E Pharman; o bien que surgió doce años más tarde en la misión entre los negros de la calle Azusa en Los Ángeles, según la credibilidad que se confiera a una u otra afirmación (1991, p. 4).

Los pentecostales de formación teológica no observan en estos dos eventos un problema para reseñar el origen de este movimiento cristiano, más bien, reparan en que es una especie de complemento, como lo señala Lindhardt:

El nacimiento de esta corriente religiosa se ha asociado con dos eventos que ocurrieron en los Estados Unidos a principios del siglo XX. El bautismo espiritual de un grupo de

cristianos en el Colegio bíblico de Charles F. Parham's Bethel en Kansas en 1900, y el así llamado avivamiento de *Azusa Street* en Los Ángeles en 1906 (2011, p. 3).

Estos dos hechos son la base histórica para afirmar que el fenómeno pentecostal se origina en los Estados Unidos en la primera década del siglo XX, y que aparece en la historia como una forma de cristianismo que se desarrolla a través del avivamiento religioso.

2.2.2. *Pneumatología pentecostal*

La teología católica occidental³⁹, a pesar de tener como fundamento doctrinal el dogma de la Trinidad, casi no ha cavilado en la tercera persona de la Trinidad (el Espíritu Santo) de manera sistemática con un contenido abundante y pluriforme como lo hecho con la primera (el Padre) y la segunda persona (el Hijo) de la Trinidad. De hecho, en ninguna teología sistemática “existe una revelación objetiva de la persona del Espíritu Santo como existe en la persona del Hijo-Verbo en Jesús, y por él, de la persona del Padre” (Congar, 1991, p. 16). Los teólogos occidentales especulativos⁴⁰ han reparado en el asunto y han producido algún material en el que

³⁹ La teología cristiana oriental, que es la teología ortodoxa, en el sentido de que es la más fiel geográfica y doctrinalmente a la teología Patrística, sí ha profundizado en la tercera persona de la Santísima Trinidad. De hecho, un punto de la ruptura doctrinal con Occidente tiene que ver con las procesiones del Espíritu Santo, pues los orientales tienen modos divergentes de concebir y de hablar sobre el origen del Espíritu Santo en la vida interior del Dios trino. Los occidentales expresan en el credo Niceo-constantinopolitano que creen en el Espíritu Santo, que procede del Padre y del Hijo, mientras los católicos ortodoxos expresan que el Espíritu Santo procede del Padre con el Hijo. Esta discusión es conocida en la teología católica como el *Filioque*.

⁴⁰ La teología católica se divide en sistemática y especulativa; la primera es de carácter dogmático y se desarrolla en base a la enseñanza oficial de la Iglesia; la segunda no es dogmática, pero busca una comprensión más profunda del dato revelado a través de la filosofía, y la comprensión de la significación cultural de ese dato revelado en el momento histórico que vive la Iglesia.

sugieren que en la teología católica el Espíritu Santo es el gran desconocido, como el trabajo del teólogo español Antonio Royo Marín al que llama *El gran desconocido: el espíritu*. Es por ello, que en la teología pentecostal es muy valioso ese intento por conocer al Espíritu Santo a través de sus dones en el creyente. Green considera que el pentecostalismo “ha sacado de su polvorienta estantería a la doctrina del Espíritu Santo y ha puesto a la persona del Espíritu en el centro mismo del hogar” (Plenc, 2014, p. 4). Es así que la reflexión teológica pentecostal en lo referente a la pneumatología pretende reivindicar este descuido de la teología cristiana, en especial la occidental, y afirma que el mensaje del evangelio completo proclama la centralidad de la obra del Espíritu Santo, como el agente activo de la Trinidad en la autorrevelación de Dios a su creación. El protagonismo del Espíritu Santo en la teología pentecostal ha permitido que se hable del pneumatocentrismo, pues su centralidad se hace transversal hasta en los tratados referidos a la segunda persona de la Trinidad, como lo consigna Plenc: “las elaboraciones soteriológicas y cristológicas están impregnadas de pneumatología” (p. 6); contrario a la teología católica que considera que la pneumatología debe tener un arraigue cristológico y cristocéntrico, y que *ad extra* del Hijo, el Espíritu Santo vendría siendo una realidad impersonal porque él no se revela personalmente.

La exégesis sobre el Espíritu Santo es una situación *per se*, pues el movimiento pentecostal tiene una hermenéutica propia, como dice Dayton, “una manera claramente pentecostal de apropiarse de las Escrituras. Esta consiste en leer el Nuevo Testamento a la luz de Lucas-Hechos” (1991, p. 10). Pero aun con este argumento eclesial, en el pentecostalismo la experiencia en el Espíritu no es unilateral porque la iglesia pentecostal posee matices teológicos muy variados. Ningún creyente duda que la experiencia *mater* en el pentecostalismo es el bautismo en el Espíritu, de ahí que la doctrina del bautismo en el Espíritu Santo ha sido

globalmente la corona de la teología pentecostal. Como regla general, con la experiencia del bautismo en el Espíritu el creyente reafirma su fe y su proceso de conversión; a la par, empieza un camino de santificación influenciado por los dones del Espíritu Santo. Sin embargo, posterior al bautismo en el Espíritu existen otras maneras de orientar la praxis pneumatológica, como lo indica Plenc:

La mayoría de los pentecostales hablaban de dos etapas: conversión y santificación. Otros sostuvieron tres etapas: (a) conversión o nuevo nacimiento, (b) santificación, segunda bendición o bautismo del Espíritu Santo, (c) bautismo del Espíritu Santo con glosolalia. Existen los pentecostales “solamente Jesús” quienes bautizan únicamente en el nombre de Jesús (Hch 2,38) evitando la fórmula trinitaria (Mt 28,19) y los carismáticos protestantes o católicos, llamados también neopentecostales. Aunque hay opiniones divergentes, la mayoría cree que hablar en lenguas es la señal del bautismo del Espíritu Santo. En los Artículos de Fe de las Asambleas de Dios (1916) se lee: el bautismo de los creyentes del Espíritu Santo queda confirmado por la evidencia inicial de hablar en otras lenguas, según el Espíritu da la facultad de expresarse (2014, pp. 5-6).

Es clara la diversidad en la manera de orientar la espiritualidad pentecostal y la práctica pastoral. Se indica entonces que por cuestiones metodológicas en este acápite se expone la base teológica y la experiencia *mater* de la espiritualidad pentecostal; a saber: el bautismo en el Espíritu Santo, y los dones en potencia que se reciben en esta experiencia espiritual: la glosolalia, la sanidad y la profecía.

2.2.3. *El bautismo en el Espíritu Santo.*

El bautismo en el Espíritu Santo es una verdad fundamental en el pentecostalismo y todas las vertientes de la iglesia pentecostal coinciden en esta realidad experiencial. La expresión

“bautismo en el Espíritu Santo” no se usa continuamente en las Escrituras, pero se infiere que está íntimamente relacionada con la expresión bíblica “bautizado en el Espíritu Santo” (Mt 3,11; Hechos 1,5; 11,16). Los principales textos bíblicos que indican cómo el creyente recibe el bautismo en el Espíritu Santo son Hch 2,1-4; Mc 1,9-11; Hch 2,38; 8,4-25; 9,1-19; 10-11;19,1-7. Estos siete textos entonces constituyen el fundamento de la doctrina pentecostal de un bautismo en el Espíritu Santo como una experiencia subsecuente o separada del nuevo nacimiento⁴¹. En el primer texto, Hch 2,1-4, se indica que los discípulos ya eran creyentes y que recibieron el Espíritu Santo el día de Pentecostés, entonces el bautismo en el espíritu confirma la fe del creyente. Las Escrituras dejan claro que todo creyente tiene el Espíritu Santo desde el bautismo del agua (Rom 8, 9.16), pero el pentecostalismo afirma que el ideal cristiano es que el creyente constantemente esté invadido por la presencia del Espíritu Santo. Según este planteamiento, el bautismo en el agua no garantiza una vida espiritual auténtica, se requiere un bautismo espiritual que claramente es posterior al ser bautizado en el agua. El bautismo del agua se recibe después de un proceso de conversión, si el creyente camina bajo la gracia de la *μετανοια*⁴² recibirá el bautismo en el espíritu. Esa lógica salvífica la expuso el apóstol Pedro y así está consignado en los Hechos de los Apóstoles: “arrepentíos, y bautícese cada uno de vosotros...y recibiréis el don

⁴¹ El nuevo nacimiento se refiere al bautismo del agua, es decir, a la sumersión o inmersión en el agua como un rito de iniciación por el que se reconoce la conversión y la morada del Espíritu en el creyente en Jesucristo. El bautismo en el Espíritu Santo es una poderosa y abrumadora inmersión en el Espíritu Santo. Mientras en el Nuevo Testamento se registra que los creyentes recibieron la plenitud del Espíritu en ocasiones subsecuentes (Hechos 4:31), el bautismo en el Espíritu Santo en todos los ejemplos bíblicos fue experimentado una sola vez por un individuo.

⁴² Esta expresión griega neotestamentaria traduce cambio de dirección, y en lenguaje bíblico es el equivalente a la conversión espiritual.

del Espíritu Santo. Porque para vosotros es la promesa, y para vuestros hijos, y para todos los que están lejos; para cuantos el Señor nuestro Dios llamare” (Hch 2,38-39). Esta misma tesis la declara la séptima verdad fundamental el Concilio General de las Asambleas de Dios:

Verdad fundamental 7: todos los creyentes han recibido el derecho y deben ardientemente esperar la promesa del Padre, el bautismo en el Espíritu Santo y fuego, según el mandato de nuestro Señor Jesucristo. Esta era una experiencia normal en la iglesia primitiva. Con ello viene la provisión de poder para la vida y el servicio, la concesión de los dones y el uso de ellos. Esta experiencia es subsecuente y distinta a la del nuevo nacimiento (Hechos 8:12-17; 10:44-46; 11:14-16; 15:7-9). Con el bautismo en el Espíritu Santo podemos vivir una plenitud del Espíritu (Juan 7:37-39; Hechos 4:8), una profunda reverencia al Señor (Hechos 2:43; hebreos 12: 28), una acrecentada consagración a Él y una dedicación a su obra (Hechos 2:42), y un amor más activo a Cristo, a su Palabra, y por los perdidos (Marcos 16:20) (pp. 7-8).

El bautismo en el espíritu no se reduce a un solo día o a una experiencia concreta de avivamiento espiritual. En los Hechos de los Apóstoles, e incluso en las cartas paulinas se evidencia repetida y continuamente el fortalecimiento por el Espíritu Santo y la dispensación de poderosos dones para el ministerio elegido (Hechos 8:17; 9:17; 10:44- 46; 19:4-7; Romanos 1:11; 1 Corintios 12:14; Efesios 5:18-21; 1 Tesalonicenses 5:19,20; hebreos 2:4). Es el mismo Espíritu que dota al creyente con la glosolalia, la sanidad y la profecía como garantía espiritual de un servicio a desempeñar durante toda la vida.

2.2.3.1. Don de glosolalia. La glosolalia, o don de hablar en lenguas angélicas, es el don principal del Espíritu Santo en un creyente. La glosolalia es la base de los dones en el pentecostalismo, y con esta enseñanza religiosa deja “de lado tanto al *corpus* doctrinal que lo

conforma como a las tradiciones religiosas de las que surge” (Rodríguez Balam, 2004, p. 3). Pues si en el cristianismo católico el punto de partida de la reflexión teológica es el dogma de la Trinidad; y si en el protestantismo histórico la base teológica es la supremacía de Jesucristo en la Sagrada Escritura; en el pentecostalismo, la doctrina fundante es la pneumatología desarrollada a través de los dones del Espíritu Santo. Estos enfoques de las tres formas de cristianismo (catolicismo, protestantismo y pentecostalismo) es lo que provoca la ruptura doctrinal entre el pentecostalismo histórico con la tradición cristiana.

Ahora bien, la glosolalia no es una práctica exclusiva ni novedosa del pentecostalismo. El libro de los Hechos de los Apóstoles registra un dato del cristianismo incipiente, y es que, para el día de Pentecostés, quienes estaban en el cenáculo de Jerusalén recibieron el Espíritu Santo y empezaron a hablar en lenguas. (Hch 2, 1-11). En la historia del catolicismo también se cuenta con el testimonio de creyentes declarados santos que, en un momento determinado, entraban en un trance o éxtasis espiritual y practicaban la glosolalia⁴³. En Colombia, para la década de 1980 entró en auge el fenómeno de la renovación carismática católica, y en sus prácticas religiosas utilizaban elementos con características similares a las prácticas pentecostales, como la glosolalia, el avivamiento y la danza; precisamente porque estas destrezas no son ajenas al cristianismo católico. Como se observa, la práctica de la glosolalia existe en otras vertientes del cristianismo, sin embargo, en el pentecostalismo la glosolalia es la manifestación de un auténtico

⁴³ En los santorales católicos se mencionan varios santos que experimentaron el trance espiritual o el éxtasis místico; como Gertrudis la Grande, considerada como la primera gran mística y patrona de los místicos católicos; Catalina de Siena, Francisco de Asís, Pío de Pietrelcina, entre otros; quienes en sus momentos de contemplación intensa recibieron visiones relacionadas con la vida y obra de Jesucristo y tenían como encargo comunicarlas en ese momento de trance con un lenguaje extraño a quienes lo recibían.

cambio de vida en el creyente, como lo expresa Goodman “el arte de hablar en lenguas es uno de los atributos que los fieles pentecostales consideran la manifestación divina que prueba una verdadera conversión” (Garma Navarro, 2000, p. 3). Si el creyente emite los sonidos⁴⁴ propios de la glosolalia es porque está inhabitado por la Gracia Divina y la interpretación requiere un nivel espiritual específico, pues “la glosolalia no puede inducirse al instante, requiere un estado mental especial, ordinariamente un trance que experimenta el sujeto durante el cual es poseído por otro ser (p. 4). Este estado mental del poseído no es provocado por el mérito humano sino por la presencia del Espíritu Santo en el creyente, de hecho, la glosolalia indica que la persona se ha dejado influenciar totalmente por la acción del Espíritu y se ha negado a sí misma.

Entre los apóstoles bíblicos, igual que los pentecostales y los carismáticos católicos que intentan imitarlos, se cree que la fuente de la glosolalia radica en el Espíritu Santo.

Se cree, a su vez, que el don de lenguas es algo que Dios dispensa a quienes comparten un estado especial de gracia. Por tanto, cuando alguien emite glosolalia, él o ella, en realidad carece de control sobre su habla. De hecho, la persona es un

⁴⁴ “La glosolalia es una forma de vocalización que muestra varios rasgos distintivos. En primer lugar, no es estrictamente una lengua. Quien posee el don de lenguas no entiende lo que dice. Lo que él o ella emite no son palabras con un significado específico. Para el sujeto estos sonidos parecen una lengua extraña, ya que carecen de significado; pero, el hecho de que el emisor no comprenda lo que dice no significa que los oyentes no lo entiendan. Existe una diferencia entre quienes vocalizan lo que ellos consideran el lenguaje de la gente ordinaria y aquellos que vocalizan en “lengua celestial”. Para entender las lenguas “celestiales” la persona tiene que estar imbuida del don divino de la interpretación. Quienes hablan en lenguas son distinguidos con la habilidad de hablar tanto celestial como humanamente” (Garma Navarro, 2000, p. 3).

instrumento de la Divinidad. Así pues, Dios es quien habla y, en virtud de que es todopoderoso, lógicamente está versado en todas las lenguas (p. 4).

Desde el punto de vista exegético, la glosolalia es un fenómeno difícil de interpretar y de sistematizar teológicamente. Pero el pentecostalismo no se puede estructurar con los mismos cánones de la teología cristiana tradicional porque, aunque conserva fundamentos del protestantismo, esta doctrina es una teología particular, así lo define Rodríguez Balam:

En efecto, la glosolalia desenfatisa el elemento racional-intelectual, subraya el elemento “miraculoso” que distingue lo divino de lo natural-humano, desarrolla la noción de “posesión” por lo numinoso, es una forma de éxtasis que lleva a un incremento del sentido de trascendencia, e introduce una nueva dimensión en la concepción y función del lenguaje (2004, p. 4).

La glosolalia es la característica más genuina de la expresión de la religiosidad, pues plantea a “los individuos al valorar más alto las lenguas angélicas que el discurso racional de los eruditos” (p. 4). Sin embargo, este lenguaje angélico debe traducirse al lenguaje humano, pues en el libro de los Hechos de los Apóstoles se narra que, en el día de Pentecostés, al ocurrir por primera vez en el cristianismo la glosolalia, todos los presentes estaban extrañados de cómo entendían el discurso de los Apóstoles, aun siendo de nacionalidades diversas. Por lo tanto, la glosolalia es un don espiritual que debe estar al servicio de la comunidad, fuera de este enfoque es cuestionable su ejercicio.

2.2.3.2. Don de sanidad divina. El don de la sanación es dado por Dios y asistido por el Espíritu Santo a los creyentes. La esencia de la sanación es la fe en el poder curativo de Jesucristo más que el don en sí mismo, la sanación es consecuencia de la fe; en ese sentido, la fe es la que produce la sanación y no es la sanación la que produce la fe; es más, la sanidad es un

elemento de la fe. Billy Graham sostiene que “Marcos, Lucas, Juan, Santiago, Timoteo y Pablo, entre otros, concebían el don de sanidad o la enfermedad en relación directa con la confesión y el perdón de los pecados a través de la fe porque era parte de la sanación” (Ávila Espejo, 2013, p. 55). La sanación confirma la presencia de Dios en el creyente y en el don mismo, así como los milagros de Jesús confirmaban que el Padre estaba con él. De hecho, las sanaciones hechas por Jesús nunca fueron un fin en sí mismas, sino la demostración de la cercanía del reinado de Dios; así lo consignan dos de los evangelios sinópticos, Mt 12,28 y Lc 11, 20: “pero si yo por el dedo de Dios echo fuera los demonios, entonces el reino de Dios ha llegado a ustedes”.

Para entender el don de la sanación también es esencial comprender el origen de la enfermedad. Dios siempre quiere la vida y la salud, pero la condición salubre en la mayoría de los casos es afectada el pecado y la influencia del maligno en el hombre; por tanto, la sanación vendría siendo una moción del Espíritu para corregir la condición del pecador y un signo de la lucha espiritual contra el demonio. Ya desde el Antiguo Testamento la enfermedad era muestra de la acción del maligno, como se lee en el libro de Job: “entonces salió Satanás de la presencia de Dios, e hirió a Job con una sarna maligna desde la planta del pie hasta la coronilla de la cabeza” (Jb 2,7). En los evangelios también se puede observar esta tesis sobre el origen de la enfermedad provocada por la obra del diablo: “Jesús reprendió al endemoniado, entonces el demonio, derribándole en medio de ellos, salió de él, y no le hizo daño alguno” (Lc 4,35). Guy P. Duffield y Nathaniel M. Van Cleave afirman en *Fundamentos de la teología pentecostal*: “al sanar a los enfermos, Jesús a veces trataba con ellos de la misma manera en que lo hacía con los demonios, mostrando que Él consideraba a la enfermedad como la obra del diablo” (2009, p. 234). La lógica paulina defiende esta misma postura “por tanto, como el pecado entró en el mundo por un hombre, y por el pecado la muerte, así la muerte pasó a todos los hombres, por

cuanto todos pecaron” (Rm 5,12). Ahora bien, la doctrina pentecostal no quiere acusar al enfermo de pecador, lo que indica es que “si puede ser demostrado que la enfermedad tiene un carácter espiritual, entonces se establece la racionalidad de un remedio espiritual: la sanidad divina” (Duffield; Van Cleave, 2009, p. 235-236).

También es muy importante en el ministerio de la sanación lo relacionado con la forma y la materia. La forma es la oración y la materia es la unción con el óleo en el nombre del Señor y, en algunos casos, la imposición de manos. Estos elementos formales y materiales los estipuló el apóstol Santiago:

¿Está alguno enfermo entre vosotros? Llame a los ancianos de la Iglesia y oren por él, ungiéndole con aceite en el nombre del Señor. Y la oración de fe salvará al enfermo, y el Señor lo levantará; y si hubiera cometido pecados, le serán perdonados. Confesaos vuestras ofensas unos a otros, y orad unos por otros, para que seáis sanados (St 5, 14-16).

Este texto “ha sido llamado el pacto de sanidad del Nuevo Testamento: La oración eficaz del justo puede mucho” (Duffield; Van Cleave, 2009, p. 238). Del aspecto formal nadie duda, pues el texto dice que la oración de fe sanará al enfermo. En cambio, el aspecto material ha sido debatido por varias escuelas pentecostales porque “algunos han ido bastante lejos en la interpretación de este versículo diciendo que los ancianos deberían masajear a la persona enferma con aceite, y que ésta será la causa de la recuperación” (p. 239). Aunque no se debe desconocer que el aceite es un símbolo del Espíritu Santo que vivifica los cuerpos mortales (Rom 8,11). En consecuencia, algunos ministros usan el método consignado por Santiago, otros solo usan la oración indicando que el aspecto material no es lo más importante. Pero lo que no puede faltar en el ministerio de la sanación es la fe como el poderoso antídoto contra la enfermedad.

En los Hechos de los Apóstoles se registra otro método de sanidad divina que contiene lo formal y lo material, pues incluye la oración y la imposición de alguna tela en el cuerpo del enfermo: “y hacía Dios milagros extraordinarios por mano de Pablo, de tal manera que aún se llevaban a los enfermos los paños o delantales de su cuerpo, y las enfermedades se iban de ellos, y los espíritus malos salían” (Hch 19, 11-12). El punto está en que Pablo no recibió unas rúbricas al respecto, solamente se dejó guiar por la fuerza del Espíritu Santo que sana a los miembros del cuerpo de Cristo; y he aquí la clave en la que se basan varias iglesias pentecostales para ministrar el don de la sanación a través de la oración de fe inspirada por el Espíritu Santo. Y a partir de este último texto también se debe entender que si un creyente ha recibido el don y opera la sanidad divina es para que lo ministre en función del cuerpo de Cristo que es la Iglesia.

2.2.3.3. Don de profecía. “Las profecías constituyen uno de los dones carismáticos más frecuentes en los rituales pentecostales” (Mena, 2009, p. 8); y es una realidad fidedigna a la Sagrada Escritura porque no se desliga del sentido bíblico, pues el profeta habla en nombre del Señor como consecuencia de una invasión del Espíritu Santo en su ser. Según el estudio adoptado por el Presbiterio General de las Asambleas de Dios, denominado *el Bautismo en el Espíritu Santo: la experiencia inicial y evidencia continua de la vida llena del Espíritu*, “los profetas y los líderes del pueblo de Israel ministraron sobrenaturalmente cuando fueron inspirados por el Espíritu de Dios” (2001, p. 6), de ello dan testimonio las siguientes citas bíblicas: “Números: 24:2; 1 Samuel 10:10; 11:6; 2 Crónicas 15:1; 24:20; Isaías 48: 16; Ezequiel 11:24; Zacarías 7:12” (p. 6). En la perspectiva bíblica subyace una diferencia ministerial con la profecía en contraste con los dones de la glosolalia y la sanación, porque en el fenómeno profético aparece un signo único, “el ungimiento del Espíritu sobre determinadas personas divinamente ordenadas a diversos ministerios” (p. 6). En el Antiguo Testamento “solo unos

pocos selectos carismáticos profetas, reyes, y jueces eran movidos por el Espíritu Santo a ministrar sobrenaturalmente y a experimentar la presencia del Espíritu, como David demuestra en los Salmos” (p. 6); en consecuencia, la profecía bíblicamente es un ministerio jerárquico. Ahora bien, si el pentecostalismo llegase a adoptar esta tesis bíblica en el *corpus* de su doctrina claramente estaría traicionando la intencionalidad de sus orígenes, pues el pentecostalismo surge como negación del institucionalismo eclesial; sin embargo, la teología no se puede sobrevalorar frente al dato revelado, pues el alma de la teología es la Sagrada Escritura. Ante esta coyuntura exegética el pentecostalismo doctrinario distingue “la profecía entendida como carisma y por tanto distribuida en forma desigual por los fieles; y los profetas, entendido como cargo o ministerio, pero acompañado de una revelación personal y carisma” (Mena, 2009, p. 9). En el pentecostalismo es muy natural que todos los bautizados en el Espíritu experimenten una comunicación directa con la divinidad, y que cada creyente resignifique su historia a través de realidades sobrenaturales, que en el plano espiritual toman el nombre de profecía.

Es claro que en el pentecostalismo el don de la profecía lo pueden recibir todos los bautizados, y que de acuerdo al ministerio ejercido cada experiencia profética toma una función, por ello, los estudiosos del fenómeno han establecido cuatro niveles de profecía de acuerdo con el carisma:

- a) profecía simple, recibida por cualquier creyente en sus oraciones o trances; b) don profético, como carisma propiamente recibido y permanente que intensifica las experiencias proféticas, c) ministerio profético como cargo y misión, poco habitual en el pentecostalismo gitano, pero sí en las iglesias pentecostales americanas; d) oficio profético, como un carisma poderoso e intenso que permite a los profetas un flujo constante de revelaciones (p. 10).

Según el ministerio ejercido la profecía toma un valor funcional, es así que en los fieles en general, el oráculo tiene como función “edificar, animar y confortar a las congregaciones” (p. 9). Pero en algunos líderes congregacionales, el mandato divino puede tener el sentido de corregir, y en cierto modo, castigar. Por ejemplo, en Filadelfia, “donde los pastores y evangelistas suelen acompañar sus predicaciones con profecías que incluyen correcciones, avisos o mandatos” (p. 10).

Una situación diferencial que toma el pentecostalismo respecto al fenómeno profético bíblico, o frente a otras denominaciones cristianas que ejercitan este ministerio, consiste en que para el profeta pentecostal los hechos futuros coaccionan el tiempo presente, mientras los profetas veterotestamentarios vaticinaban un futuro de acuerdo a las acciones presentes; es decir, el futuro es consecuencia de mis actos; en el pentecostalismo, es el “futuro el que determina activamente el presente, los designios divinos se anuncian, proclaman y condicionan la experiencia” (Mena, 2009, p. 8). Las profecías en el cristianismo no pentecostal tienen otro matiz teleológico, pues el futuro cambia si hay conversión en el presente, mientras que “de alguna manera, la perspectiva escatológica y milenarista pentecostal, condiciona los actos humanos, la percepción de la realidad y el transcurso de la historia” (p. 8).

Las profecías son una herramienta simbólica y juegan un rol preponderante en la doctrina pentecostal, desde advertir en perspectiva escatológica la segunda venida de Jesucristo, hasta fortalecer los lazos solidarios entre los miembros de cada congregación. En el marco de este simbolismo las profecías provocan conversiones, preparan la congregación para la llegada de nuevos fieles y, tienen un componente que influye en la moral, en la conducta y en la estructuración de la vida personal y comunitaria entre los fieles.

Para concluir este apartado es importante observar que el pentecostalismo es un fenómeno amplio, complejo y denso a la hora de simplificarlo sociológicamente y teológicamente porque es la corriente religiosa que más ha crecido -vertiginosa y aceleradamente- en términos de espacio y tiempo, tanto en Colombia como en la mayoría de los países de América Latina; y esta explosión demográfica impide sintetizar en un solo estudio el fenómeno. La capacidad de adaptación del pentecostalismo a los contextos locales genera curiosidad investigativa en los sociólogos y los teólogos, quienes se han puesto a la tarea de analizar cómo influye la espiritualidad pentecostal en el marco religioso colombiano, y en la sociedad en general. A nivel sociológico, el pentecostalismo debilitó el imperio católico en la sociedad colombiana, inclusive, previamente a la Constitución de 1991 el catolicismo ya había perdido buena parte de su capacidad de expansión y dominio en el territorio nacional. Sin lugar a dudas, con la Constitución de 1991 el pentecostalismo se constituyó en la única denominación religiosa capaz de competir con la Iglesia católica en materia de la oferta religiosa. Pero el pentecostalismo es importante no solo en términos competitivos, es muy interesante comprender que el fenómeno religioso ha incursionado en comunidades vulnerables, así como en élites políticas y sociales del país, ofreciendo un referente existencial e impregnando de identidad a sujetos en búsqueda de sentido⁴⁵. A nivel teológico, el pentecostalismo posee variables muy complejas, de ahí la dificultad metodológica para desarrollar la segunda parte de este capítulo. *Grosso modo*, se señala que lo más importante del pentecostalismo es la libertad relacional con la tercera persona

⁴⁵ En la lógica habermasiana es un acto democrático y deliberativo que los individuos busquen referentes vitales en espacios privados, cuando lo público –como el Estado y sus instituciones- no supe la identidad de todos los ciudadanos.

de la Trinidad; no obstante, la doctrina pentecostal también compila las verdades cristológicas y eclesiológicas, pero la sensibilidad con la que aborda al Espíritu Santo, teniendo en cuenta que era un tema descuidado por la doctrina cristiana de Occidente, hace de la teología pentecostal un cuerpo con identidad única.

3. Pentecostalismo en la esfera pública colombiana

La Constitución Política de 1991 abrió espacios a grupos sociales que antes estaban relegados o tenían que hacer colosales esfuerzos para ser reconocidos como legítimos actores políticos. La sociedad colombiana, en términos religiosos, ha ido aceptando no solo formalmente, sino también culturalmente la pluralidad religiosa. Este cambio de paradigma ha permitido que movimientos religiosos no católicos (pues la Iglesia católica hasta antes de la Carta Magna de 1991 era el único grupo reconocido constitucionalmente como actor social y político) hayan incursionado en la esfera pública-política; unos grupos han tenido ciertas

dificultades para comprender la racionalidad pública y han llegado a reclamar ilegítimamente las mismas prebendas que tenía la Iglesia católica en el pasado; otros grupos han tratado de abrirse democráticamente para configurar la pluralidad de la sociedad colombiana. Desde dicha lógica, este tercer capítulo pretende encontrar el nexo metodológico entre la teoría política normativa de la democracia en Habermas, y la praxis democrática de los grupos pentecostales en Colombia – por razones académicas de aquí en adelante llevarán el nombre de grupos neopentecostales-⁴⁶. En otras palabras, el objetivo de este acápite es vincular el primer y el segundo capítulo de esta tesis para corroborar en qué medida el fenómeno neopentecostal en Colombia se puede conectar con la visión habermasiana en aras a la construcción de una democracia deliberativa; de hecho, la transversalidad de esta parte de la investigación intenta responder a esta pregunta: ¿los actuales grupos neopentecostales están en la capacidad democrática –desde la teoría habermasiana expuesta en el primer capítulo- para ser actores políticos-? Es un planteamiento que se responde sintetizando el trabajo de campo realizado por unos autores y, el trabajo académico hecho por

⁴⁶ Dada la falta de consenso en cuanto a su conceptualización, se ha dificultado una adecuada discusión y construcción en el campo académico respecto a las convergencias y las divergencias entre el pentecostalismo y el neopentecostalismo. Lo cierto es que el neopentecostalismo es una fase moderna del pentecostalismo clásico y, aunque conserva las raíces teológicas fundamentales del pentecostalismo histórico, en materia doctrinal ha agregado la idea de la prosperidad material como resultado de la fe, concepto conocido como la teología de la prosperidad. Sin embargo, el punto diferencial no está en la dimensión doctrinal sino en la praxis pastoral de los individuos religiosos; pues mientras el pentecostalismo clásico no se sale de la praxis en el plano religioso, el neopentecostalismo afirma que es posible vivir la fe incursionando en otros sectores sociales como la economía, la política y la educación. Para los neopentecostales es posible transferir lo privado a lo público, y lo religioso a lo estatal. Por ello, de aquí en adelante llevarán el nombre de neopentecostales porque la investigación en este tercer capítulo versa sobre el aspecto político-público de estos grupos religiosos.

otros peritos en el asunto, quienes han estudiado el fenómeno neopentecostal en relación con la esfera pública.

La metodología que se siguió para lograr los objetivos de este tercer capítulo fue la siguiente: en primer lugar, se definieron unas palabras claves para supeditar el primer y segundo capítulo, tales como esfera pública, pluralismo religioso, neopentecostalismo en Colombia; en un segundo momento, se hizo una revisión documental sobre los grupos religiosos neopentecostales que están interpretando la dimensión política de la fe como la posibilidad de incursionar en las dinámicas electorales y políticas colombianas; en tercer lugar, se hizo otra revisión bibliográfica de los trabajos de campo que investigaron cuantitativa y cualitativamente a los grupos neopentecostales que han tenido un rol social en diversas regiones del país afectadas por la violencia; en el cuarto momento y, después de haber clasificado la información encontrada, se eligieron cuatro casos, que a juicio del director de tesis y del investigador, resultaron los más pertinentes para analizar el fenómeno neopentecostal y su incidencia en la esfera pública colombiana. En estas investigaciones se arrojan dos tipos de resultados: 1) los grupos neopentecostales a nivel público tienen dificultades para ser democráticos, ya sea porque intentan cristianizar la política o porque utilizan el discurso moral de la esfera privada transfiriéndolo a la esfera pública-política, además, se ha identificado que cuando logran un espacio en los oficios de la administración pública tienden a tener relaciones de preferencias con los miembros de su comunidad religiosa, y 2) los grupos neopentecostales han desarrollado las exigencias epistémicas (hacia otras religiones y visiones del mundo, hacia la independencia del conocimiento secular y, hacia la primacía de las razones seculares en la arena política) y por ello, han sido capaces de reivindicar el aspecto deliberativo necesario para la construcción de la sociedad democrática colombiana.

3.1. Dificultades democráticas de los grupos neopentecostales en Colombia

Los dos casos que se presentan en este punto analizan las acciones de un partido político de origen religioso (primer caso) y, las actitudes administrativas de los miembros de la Misión Carismática Internacional (MCI) cuando incursionaron en cargos públicos (segundo caso). En las dos situaciones hay material político y jurídico para establecer que a estos dos grupos se les dificulta asumir un rol en la esfera pública porque tiene marcada una relación exclusiva y preferencial con los miembros de su iglesia. En todo caso, resulta paradójico afirmar que estos grupos no tienen una actitud epistémica que les permita situarse en la complejidad de la esfera pública, dado que cuando se trata de proponer leyes, las que han sido legisladas, tienen un alto contenido secular y democrático. Por ello, no se utiliza el lenguaje conjetural y despectivo para caracterizar a los grupos neopentecostales en lo que se refiere a la actitud política y democrática, fundamentalmente se afirma que tienen dificultades porque están en el proceso de aprendizaje democrático para poder ganar una voz en los debates públicos.

3.1.1 Caso partido político *Movimiento Independiente de Renovación Absoluta (MIRA)*

Un primer estudio a condensar es el artículo⁴⁷: *¿La religión en la esfera pública o la religión para la esfera pública? Un diálogo entre Deleuze–Guattari y Habermas sobre vampirismo, religión y democracia*. Para esta empresa académica se toma como referencia el

⁴⁷ Este artículo, escrito por Javier Aguirre y Rachel Tillman, “busca establecer un diálogo entre la perspectiva de Habermas sobre el rol de la religión en la esfera pública y la visión que Deleuze–Guattari presentan de la religión como una Máquina de Guerra; todo esto a la luz del supuesto “vampirismo” (funcionalismo instrumentalista) que, según Žižek, parece subyacer a la propuesta de Habermas. Para esto se tendrá como marco de referencia un caso de la realidad política colombiana que muestra las problemáticas relaciones entre la democracia, los partidos políticos y la religión” (Aguirre, J; Tillman, R, 2016, p. 1).

caso del movimiento político MIRA⁴⁸, el cual, para los autores, demuestra la complejidad relacional entre religión y política colombiana. El caso tiene que ver con unas afirmaciones de la pastora de la Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional (IDMJI) y exsenadora Alexandra Moreno Piraquive, quien considera que los discapacitados no son dignos de ministrar la Palabra de Dios. Esta predicación quedó consignada en registros audiovisuales en las que se pueden escuchar a Moreno Piraquive decir “que en el púlpito de su congregación no podría predicar un minusválido, o, para ser más precisos, personas a quienes les faltara una parte de su cuerpo” (Aguirre, J; Tillman, R, 2016, p. 2).

Claramente, las aseveraciones de Moreno Piraquive tienen un carácter excluyente y, por tanto, antidemocrático; a la vez, ponen en evidencia una realidad histórica: la tensión entre los poderes temporales y espirituales, o la tensión entre el poder estatal y el poder religioso. El sentido democrático de los ciudadanos de primera mano conjetura la predicación de la pastora Alexandra, y algunos pueden concluir que definitivamente la religión se debe abolir de la esfera pública porque los ciudadanos religiosos, en especial quienes han adquirido un cargo

⁴⁸ “El Movimiento Independiente de Renovación Absoluta, MIRA, apareció en Colombia como colectivo político en el año 2000, creado por Carlos Alberto Baena y Alexandra Moreno Piraquive, integrantes de la Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional (IDMJI), la cual fue fundada en el año 1972. En las elecciones legislativas del año 2002, las primeras elecciones nacionales en las que participaron, el MIRA obtuvo más de 180 mil votos, y logró elegir a una senadora con una gran votación (la senadora Alexandra Piraquive con 81061 votos). En las elecciones del 2010 el MIRA llegó a un punto cumbre pues fueron electos 3 senadores, 1 representante a la Cámara, 1 alcalde, 7 diputados, 22 concejales y más de 300 ediles en todo el país. Desde el 2010 al 2014 el MIRA fue una fuerza política de gran crecimiento, aunque en las elecciones del 2014 perdieron su representación en el Senado si bien mantuvieron representación en la Cámara. Tal vez, esta merma fue en virtud de los escándalos en los que se vio envuelta la líder religiosa de la IDMJI” (p. 2).

administrativo, no están en la capacidad epistémica necesaria para la actividad democrática. Ahora bien, este caso es necesario filtrarlo no solamente desde el sentido común, sino desde la propuesta política de Habermas, quien no está interesado por el contenido espiritual de la religión, sino por su potencial político validable en la esfera pública. “Esto quiere decir que, más que una filosofía de la religión, lo que Habermas ha desarrollado y presentado públicamente es una filosofía política de la religión” (p. 3). Es posible que muchos ciudadanos religiosos no tengan la capacidad de encontrar un lenguaje secular para que sus argumentos religiosos sean aceptados en la arista política, es así que la religión para ellos representa su sentido vital y orientador, tanto en lo privado como en lo público; no obstante, “los creyentes pueden cumplir con sus deberes como creyentes, así como también con sus deberes como ciudadanos democráticos” (p. 4). Ahora bien, si los argumentos religiosos son incompatibles con los principios constitucionales de la igualdad y la dignidad humana, entonces no encontrarán ninguna repercusión en el debate político.

Llama la atención que el movimiento MIRA no se presenta en la plataforma política como un partido de origen religioso, es más, da la impresión de que su fisonomía no tiene nexos religiosos porque sus consignas “están expresadas en un lenguaje secular e incluyente, es decir, un lenguaje que, al parecer, va más allá de los creyentes religiosos y miembros de la IDMJI” (p. 5). El partido político MIRA se basa en los tres principios de la Renovación Absoluta, como lo definen ellos mismos, que a saber son: “la veracidad, la coherencia y la practicidad; “todos ellos apuntan, de suyo, al ámbito de lo público-político” (p. 5). El segundo de los principios (la coherencia) enseña que en la política no puede existir el racismo ni la discriminación, pues son dos situaciones que afectan de pleno los principios constitucionales. Aguirre y Tillman no quieren hacer conjeturas sobre el cumplimiento por parte de los miembros de MIRA hacia su

consigna denominada la Renovación Absoluta; sin embargo, es necesario señalar que, en el campo epistémico, las declaraciones de Moreno Piraquive, aun hechas en el ámbito privado, demuestran la dificultad que tienen algunos ciudadanos y grupos religiosos para no transferir lo privado a lo público. De esta situación concreta se pueden servir los ciudadanos secularistas que desean abolir todo lo religioso del ámbito público aludiendo que los partidos políticos deben velar por el principio de separación entre Iglesia y Estado, aunque no deben tener prejuicios frente a los grupos religiosos. Para el filósofo de la democracia deliberativa,

la separación entre la Iglesia y el Estado, como núcleo duro del proceso de secularización, es una ganancia occidental de la sociedad liberal que no debe darse por sentado. Los partidos políticos democráticos, por ende, deberían ser defensores de este logro. Esto no significa, en todo caso, que no puedan tener cercanía con movimientos o grupos religiosos. Al contrario, una democracia deliberativa exige que los tengan; aunque también se espera que su cercanía con la sociedad civil sea más compleja. Es decir, su cercanía y afiliación con grupos sociales no debería limitarse a uno o unos pocos grupos religiosos pues, de ser así, lo más probable es que terminen por reducir su plataforma política a los intereses religiosos que representarían en este caso. Como consecuencia, estos partidos no podrían tener los oídos lo suficientemente abiertos para escuchar otras voces provenientes de la sociedad civil (p. 8).

Tratar al partido MIRA de antidemocrático sería muy ligero, aunque sí es muy paradójico su actuar político, como lo expresan los autores:

pues, aunque el MIRA se ha opuesto a la aprobación de leyes que favorezcan la eutanasia, el aborto y el matrimonio entre personas del mismo sexo, muchas de las leyes propuestas por el MIRA van más allá del ámbito y la perspectiva moral que

uno esperaría de un partido de origen religioso. Entre estas podemos contar, a modo de ejemplo, las siguientes: la Ley 1251 de 2008 mediante la cual se desarrollan medidas de protección a favor de los derechos de los adultos mayores y la Ley 1468 de 2011 que amplió la licencia de maternidad de 12 a 14 semanas (p. 6).

Es innegable la huella religiosa impresa en el movimiento MIRA, y la preferencia por sus creencias privadas; por ello, su dificultad democrática reside en el trato exclusivo con un solo grupo social, que son los miembros de IDMJI. Este fenómeno no permite que el partido desarrolle una actitud epistémica para saberse situar en la esfera pública.

3.1.2. Caso Misión Carismática Internacional (MCI)

El escándalo en el que están envueltos unos miembros de la MCI es otro ejemplo que demuestra la dificultad que tienen los grupos neopentecostales cuando se ganan el espacio en la plataforma política. El caso lo denuncia Ariel Ávila en la columna *El diezmo de Peñalosa y los bogotanos a la Misión Carismática Internacional*, de la Revista Semana del 05 de marzo de 2019, y al igual que la situación de Moreno Piraquive, también tuvo muchas repercusiones en las redes sociales, en especial vía *Twitter*. El rostro⁴⁹ de este asunto es el de Miguel Uribe Turbay, miembro de la MCI, quien también fue secretario de gobierno de Bogotá en la administración del exalcalde Enrique Peñalosa. Uribe Turbay tiene linaje político, su padre, Miguel Uribe Londoño, fue concejal de Bogotá y senador conservador, y su abuelo paterno, Julio Cesar Turbay Ayala, fue presidente de la república. En 2018 renunció al cargo de secretaría de gobierno para aspirar la Alcaldía de Bogotá en 2019. Su candidatura fue inscrita de forma independiente por el

⁴⁹ Cabe señalar que en el ejercicio de redacción de este trabajo se ha intentado evitar expresiones que puedan interpretarse como conjeturas axiológicas o religiosas contra el pentecostalismo o neopentecostalismo. Por ello, se aclara que en este caso de la MCI se usa la sintaxis de quien expone la denuncia.

movimiento significativo de ciudadanos “Avancemos”, la cual contó con 400.000 firmas avaladas por la Registraduría.

La denuncia tiene que ver con la manera como se “recaudaron” los votos en la MCI para Uribe Londoño y con la dirección de contratos hechos por otros miembros de la MCI, quienes son los encargados de administrar el Instituto Distrital de Protección y Bienestar Animal (IDPYBA). Ávila, documentado a través de un organismo con la misma intención de manifestar públicamente la inconformidad, registra lo siguiente:

Según las más de 20 denuncias recibidas por la Fundación Paz y Reconciliación, a varios contratistas les obligan a recoger 40 firmas, de no ser así, no se les prorroga el contrato. Igualmente, a los feligreses de MCI, organismo que controla el Instituto Distrital de Protección y Bienestar Animal (IDPYBA), se les ha dicho por parte del “líder” o pastor, que la iglesia debía tomar posición política y que, en este caso, Miguel Uribe, era un joven que le convenía mucho a la ciudad por la gestión que hizo junto a Peñalosa. Al parecer, la MCI quiere seguir teniendo esta institución como botín político y recaudar centenares de millones vía el diezmo (Ávila, 2019).

Ávila compara el novedoso fenómeno colombiano política-religión, con el caso brasileño, país que ha practicado este maridaje desde la década de los 90 del siglo XX. Este modelo en Brasil se basa en cuatro factores:

1. Crear una división, una frontera casi igual a la de la vida y la muerte, entre los miembros de la secta y los que no profesan el mismo culto. De tal forma que a los que piensan diferente, los tratan de locos, libertinos y mundanos.
2. Solo se ayudan entre ellos, es decir, una vez llegan a un cargo directivo solo contratan los miembros de la secta, eso de la meritocracia y la libertad de culto, derechos básicos de cualquier

democracia, no va con ellos. 3. Explotan los principios morales de la sociedad colombiana, odian las minorías sexuales, los derechos de la mujer, no les gusta el proceso de paz, en fin, explotan lo más profundo de la moral conservadora para ganar adeptos. 4. Realizan un proceso de homogenización política: no se puede pensar diferente, se hace lo que diga el pastor, es decir vuelven a los seres humanos como zombis, les quitan su capacidad de crítica social (Ávila, 2019).

Para el columnista, este modelo brasileño fue muy bien adoptado por las iglesias evangélicas colombianas, pues en el caso MCI, quien no pertenezca al movimiento religioso no tiene posibilidades de trabajar en el IDPYBA. En materia de contrato la MCI se ha quedado en una red familiar y congregacional, lo que demuestra que “esa institución está llena de personas que no tienen la experiencia y conocimiento para atender su objeto de contrato” (Ávila, 2019).

Al observar este caso con perspectiva habermasiana se deduce que son dos los elementos que no se ajustan al modelo de democracia deliberativa: la coacción en el ejercicio del voto y la falta de rigor epistémico para entender que en la dimensión política priman las razones seculares ante las cosmovisiones particulares. En relación al voto, señala Przeworsky “que es el factor más importante aún en el modelo deliberativo de la democracia, por cuanto es el resultado de la votación, no del debate o discusión, lo que legitima a los gobiernos a administrar y a imponer sus políticas” (Castillo, 2014, p. 11). Al respecto sentencia Elser: “las razones pueden orientar la implementación de los actos de gobierno. Pero la autorización para esos actos, incluyendo la coacción, se origina en el voto, en el recuento de manos alzadas, no en el debate.” (p. 11). Al coartar el voto también se estaría afectando el principio discursivo, el cual es fundamental en la teoría política normativa y que tiene como finalidad, “por un lado, garantizar a la totalidad de perspectivas representativas de la sociedad expresarse autónomamente y sin coacciones externas

en estos espacios institucionalizados y, por otro lado, asegurar la simetría discursiva entre los participantes” (p. 10). En cuanto al tema de contratación de la IDPYBA se puede establecer que hay un predominio de lo privado que contradice la regla de la mayoría y que claramente, contradice la legitimidad en el marco de la deliberación, donde se da por hecho que los “contenidos y productos jurídicos son legítimos solo si se derivan de un acuerdo participativo justo y abierto, donde todos los ciudadanos consientan cada ley y en donde la deliberación pública sea la fuente de su soberanía” (p. 10). Desde el enfoque deliberativo, la MCI como actor político, no garantiza la toma de decisiones por medio de argumentos ofrecidos por y para los participantes que están comprometidos con los valores de racionalidad e imparcialidad.

3.2 Fortaleza democrática de los grupos neopentecostales en Colombia

Expresa Jorge Resina que “la identidad religiosa no genera automáticamente identidad política” (Resina, 2020, p. 1). Sin embargo, los ciudadanos religiosos tienen la facultad de participar en la esfera pública aun si no encuentran argumentos seculares para expresar sus razones, pues exigirles una transferencia total de lo privado a lo público, so pena de invalidarlos en los debates, recuerda la carga psicológica que exige Rawls a las razones religiosas (expuesta en el primer capítulo). La democracia deliberativa no anula lo privado, de lo contrario estaría alienando el pluralismo, lo que acarrea consecuencias no deseables para la democracia colombiana. Lo interesante de algunos grupos religiosos neopentecostales –es que aun teniendo como referente vital su cosmovisión particular- son capaces de adoptar la actitud epistémica exigida para la esfera pública, y esta condición ha permitido que se reivindiquen en el plano político. Desde esta perspectiva se presentan los dos siguientes casos, en los que los grupos neopentecostales han ayudado sustancialmente a reconstruir la identidad cultural y política de dos comunidades afectadas por la violencia y los grupos al margen de la ley.

3.2 .1Caso etnia Ticuna de Boyahuasú de la alta Amazonía

El estudio hecho por Francisco Javier Ullán de la Rosa, denominado *Análisis del crecimiento pentecostal: aplicación del modelo a una comunidad Ticuna de la alta Amazonía*, demuestra que el neopentecostalismo puede ser un factor que favorece procesos de cambios, pues en el caso de la comunidad Ticuna, localizada en Boyahuasú, en el trapezio amazónico colombiano, este grupo religioso ha generado una fase de empoderamiento en los miembros de la tribu que se adhirieron a la fe. Los Ticuna, gracias al impulso psicológico y comportamental ofrecido por el movimiento religioso se han reconstruido como sujetos históricos y sociales. Es así que el evangelismo contenido en este grupo neopentecostal es una respuesta a la pobreza, a la marginación, a la explotación y a sus consecuencias culturales, políticas y psicosociales.

Los Ticuna son una etnia indígena que habita en las riberas del Amazonas, entre los Estados de Brasil, Colombia y Perú. Esta triple división fronteriza ha permitido, que actualmente, los Ticuna cuenten con normativas de protección indígena diferentes por cada gobierno. La protección ofrecida por cada país es de vital importancia para el desarrollo cultural y político de los Ticuna, pues en un pasado reciente la tribu fue sometida a la explotación y, por lo tanto, a la pérdida de elementos de su identidad. Entre finales siglo XIX y principios del XX “fueron sometidos totalmente al poder de los hacendados caucheros, y sus estructuras sociopolíticas, basadas en el clan patrilineal, fueron brutalmente violentadas” (Ullán de la Rosa, 2003, p. 254). Los Ticuna fueron distribuidos por pequeños grupos por varias zonas de la selva fragmentado de ese modo la estructura de los clanes y la jurisdicción misma de la tribu. Los emporios caucheros se convirtieron en un régimen neofeudal, y “hasta principios de los setenta fueron las nuevas unidades de sociopolíticas de encuadramiento” (p. 254).

A mediados del siglo XX, los tres Estados que comparten la jurisdicción territorial de los Ticuna intentaron derrocar las oligarquías caucheras para proteger la identidad de la tribu. “En los sesenta se instalaron por primera vez algunas misiones católicas, bautistas y pentecostales, que se erigieron en refugio para los siervos rebeldes” (p. 254). Convertirse a las misiones era una estrategia de los Ticuna para resistir al neofeudalismo cauchero, pero la hostilidad de los hacendados impidió que estas misiones prosperaran demasiado. Sin embargo, se regó la semilla del evangelismo en los Ticuna. En la década de los setenta ocurren una serie de fenómenos socioeconómicos en la región: “el crecimiento de los núcleos urbanos y la emigración de otras partes del continente fue haciendo más difícil para los patrones mantener la relación comercial de exclusividad con los indios, en la que se basaba su poder” (p. 254). Es así que desaparece el poder de los hacendados y los Ticuna recuperan su autonomía. Libres de la explotación cauchera, los indígenas comienzan el proceso de reagrupación en aldeas a las orillas del Amazonas.

En esos años se percibe un creciente proceso de aculturación, no solo de los Ticuna, también de las demás etnias de la región, como los Yaguas, que también fueron víctimas de los hacendados de comportamiento neofeudal. Los Ticuna sienten el deseo de desarrollo económico, y de satisfacer necesidades relacionadas con la educación y la salud. Sin embargo, no fue un proceso fácil, pues los Ticuna no solo buscaban recuperar su identidad, sino a la par, exigían a los Estados los derechos propios del desarrollo tribal relacionado con la economía, la salud y la educación; anexando otra complejidad, que varias etnias coincidían reagruparse en el mismo territorio. Ullán de la Rosa describe el proceso de esta forma:

La convergencia de familias de diferentes orígenes étnicos en el mismo sitio dio lugar a la formación de algunas comunidades pluriétnicas. Boyahazú, en la parte del territorio ticuna bajo soberanía colombiana, fue una de estas comunidades, y se formó con una

composición mixta de ticunas (mayoritarios), yaguas (minoritarios) y mestizos (unos pocos individuos). En esos procesos de formación tuvieron un papel protagonista los movimientos religiosos bautistas y pentecostales, y la Iglesia crucista, un movimiento de origen local con un corte doctrinal semejante a los evangélicos, aunque con un marcadísimo acento mesiánico y milenarista (creencia en la naturaleza mesiánica de José Francisco da Cruz, el brasileño fundador del movimiento, y expectación del fin del mundo para una fecha muy cercana). Aproximadamente 70% de las nuevas comunidades ticuna fueron fundadas en torno a una Iglesia de este tipo o adoptaron la religión muy poco tiempo después de la fundación (p. 255).

Respecto a las condiciones de convivencia menciona Ullán de la Rosa:

Boyahuasú es una comunidad étnicamente mixta en la que conviven ticunas, yaguas y al menos algunos mestizos. En una situación de pérdida de los elementos de la identidad diferencial como consecuencia de los procesos intensos de aculturación (los ticuna han perdido casi totalmente la lengua, la estructura social, la religión propia, el folklore, etcétera) La adscripción pentecostal viene a redibujar la frontera étnica que se estaba haciendo borrosa y evitar así la desconexión con el pasado (p. 259).

Este factor convivencial entre familias nucleares o venidas de otros lugares, de etnias desconocidas entre sí, fue fundamental para crear mecanismos de jerarquías que aseguraran el control social. Este proceso de reestructuración reveló que los Ticuna se encontraban en un estado de “anomia política y social” (p. 255). Es decir, en una carencia de instituciones de autoridad propia. Esta situación de anomia cultural fue el potencial aprovechado por los grupos pentecostales para tener injerencia en los Ticuna. “En ausencia de otros materiales con los que construir las estructuras de gobierno o las relaciones sociales y, ante la imposibilidad de poder

satisfacer las expectativas vitales generadas por los nuevos valores occidentales, esas funciones las cumple el pentecostalismo” (p. 256). Este fue el caso de Boyahuasú, el cual la conversión de los Ticuna al pentecostalismo se dio en un momento de confusión cultural y social. El pentecostalismo, movimiento religioso que conocía de fondo las consecuencias que dejó el neofeudalismo cauchero en la etnia Ticuna, observaba un problema aun mayor que el de los hacendados: el narcotráfico, pues a mediados de los setenta llegaba de Perú pasta de base de cocaína a territorio colombiano (Boyahuasú) donde precisamente se estaban reasentando los Ticuna, quienes empezaron a trabajar para sus nuevos explotadores, pero con un pago económico desorbitante para un Ticuna. Durante la década de los ochenta el “dinero entraba a espuestas en Boyahuasú y los ticuna se lanzaron al desenfreno del consumismo. Frigoríficos, televisores, lanchas fuera de borda y otras muchas cosas, empezaron a llegar a una comunidad que ni siquiera estaba conectada a la red eléctrica” (pp. 256-257). Los Ticuna dejaron de cultivar sus tierras para dedicarse a los oficios del narcotráfico en calidad de sumisos a los nuevos jefes. Pero la utopía del narcotráfico se acabó en el mandato presidencial de Virgilio Barco Vargas, quien desenvainó una lucha antinarcotráfico. A finales de los ochenta, sin las prebendas de este oficio, los Ticuna vuelven a un estado de anomia, pero con un agravante, ahora se deben recomponer de los efectos de la mafia que afectó la *psique* de los miembros de la etnia, de los que se involucraron en la cocaína y de los que no lo estaban, pues el impacto afectó a toda la tribu. Muchos Ticuna aprendieron a consumir cocaína, otros se volvieron alcohólicos; y los que no adoptaron esas prácticas, pero sí trabajaban con la base de cocaína, aprendieron conductas de los patrones: “agresividad, ostentación y sentimiento de superioridad con respecto a los indígenas de otras comunidades” (p. 257).

El rol que desde los inicios de la década de los noventa del anterior siglo hasta el tiempo actual ha desempeñado el neopentecostalismo en Boyahuasú ha sido predominantemente político, aunque inicialmente prestaba servicios religiosos y exhortaciones de orden moral. Los Ticuna una vez se vieron fragmentados cultural, política y económicamente, buscaron un modelo político paternalista –claramente entendible por la relación explotado-explotador que asumieron con los poderes anteriores- ofrecido por el movimiento religioso, con el tiempo esta actitud pasiva se ha rediseñado en empoderamiento y autonomía política, y el gran responsable de este logro democrático ha sido el grupo religioso neopentecostal de la región. En la década de los noventa la figura buen patrón, acuñada al pastor, quien funcionaba como líder espiritual, fue una clave relacional en contraposición con los jefes de las oligarquías caucheras y los capos del narcotráfico. No obstante, el buen patrón no se desempeñaba como el líder bonachón y asistencialista, también adoptaba exigencias morales regidas por un canon establecido por el movimiento religioso y, que podían interpretarse como conductismo, como lo explica Ullán de la Rosa:

Este pastor, con mano de hierro, fue el encargado de hacer cumplir el estricto código puritano que dio nuevo sentido a la vida de los ticuna de Boyahuasú. En los primeros años de vida de las comunidades los borrachos eran insultados, apaleados públicamente y expulsados de las aldeas. Posteriormente, los castigos físicos fueron dando paso a otro tipo de medidas de coerción, no por ello menos severas, ya que aún los aspectos más íntimos de la vida privada eran sometidos a infracciones estricta vigilancia y control, por medio de mecanismos como el patrullaje de las casas, la indoctrinación en el templo, los juicios por infracciones o la enfermedad (que es siempre castigo por la ruptura de las normas) (p. 258).

Los Ticuna saben el valor social que tiene el cumplimiento del código comportamental que rige en su nueva comunidad, máxime cuando han cargado por décadas con una anomia social y política, y allí donde el Estado ha carecido como institución de control social, la identidad que ofrece el movimiento neopentecostal ha permitido que los Ticuna se sientan parte de una familia que les da un rostro político, así el punto de partida sea de carácter puritano. La clave para reparar en el neopentecostalismo como un actor democrático reside en que ha redibujado la identidad borrosa de los Ticuna, evitando así la desconexión con su pasado. El evangelismo practicado por esta nueva comunidad ha sido un aliado en la recomposición del pluralismo que, en el ejercicio de la democracia deliberativa para el caso colombiano, es fundamental en términos políticos.

3.2 .2 Caso El Garzal, municipio de Simití-Bolívar en el Magdalena Medio

La investigación realizada a la Iglesia Evangélica Cuadrangular (IEC) de espiritualidad pentecostal de El Garzal por William Elvis Plata Quezada, la cual se *denomina Resistir a la violencia y construir desde la fe*, es otro de los hechos que refuerza la tesis en favor de la capacidad los movimientos religiosos neopentecostales de adoptar una apertura a las exigencias políticas propias de la democracia deliberativa. Esta indagación fundamentada en fuentes orales, “recoge la memoria histórica de una comunidad de fe que, frente al asalto de los violentos que amenazaban con desplazar a toda la población del corregimiento, hace una reinterpretación de su fe para superar el miedo y el terror” (Plata Quezada, 2018, p. 11). El autor identifica que las prácticas de este grupo religioso han sido clave para resistir pacíficamente a la violencia y a los violentos que han llegado a la región a despojar a los campesinos de sus tierras y, también han

sido fundamentales para formar la conciencia en aras a la participación democrática desde la base.

El Garzal es un corregimiento del municipio de Simití ubicado al sur del departamento de Bolívar, constituido por “357 familias, unas 1500 personas” (p. 45), “comprende unas 25.000 hectáreas” (p. 43), y para comunicarse con las demás aldeas de su tipo lo hace a través del río Magdalena. Las principales actividades económicas han sido la explotación de maderas comerciales (siendo la primera actividad rentable) y la pesca. Para aprovechar los humedales, los lugareños han desarrollado la actividad agrícola, como el cultivo del maíz, arroz y plátano hartón. La ubicación geográfica de esta comunidad marca el sitio como una zona de frontera con una presencia precaria del Estado. “Esto ha favorecido la irrupción de problemas propios de esta situación: contrabando, ilegalidad y, por supuesto, la presencia de grupos armados ilegales” (p. 42). La guerrilla del ELN, en la década de los sesenta del siglo XX, fue el primer grupo al margen de la ley en hacer presencia en la región del Magdalena Medio. En la década posterior se estableció la guerrilla de las FARC y, “ambas guerrillas compitieron entre sí el control del territorio” (p. 42). Ya en la década de los ochenta empiezan a irrumpir los paramilitares que vienen desde la “Costa Atlántica (norte) y la región de Puerto Boyacá (sur)” (p. 42). En mayo de 1998, los paramilitares lograron tomarse varias zonas del Magdalena Medio y, “la región experimentó en los años siguientes sus horas más aciagas, con asesinatos selectivos, masacres, amenazas y desplazamientos de población” (p. 42). El Garzal ha sido un territorio violentado por

el conflicto armado colombiano y por las actividades ilegales y corruptas relacionadas con el narcotráfico⁵⁰.

De entre tantos rostros victimarios, el que le da identidad a la violencia de la región es el de Manuel Enrique Barreto Díaz, quien llegó a la región en 1981, “y tras comprar una pequeña finca, procedió a apoderarse bajo presión de cientos de hectáreas de una zona colindante con El Garzal, la actual vereda Nueva Esperanza, finca La Carolina” (p. 75). Barreto construyó la hacienda La Bonanza, la cual utilizaba de fachada con el cultivo de cítricos y la cría de ganado; pero en realidad era un narcotráfico. Al poco tiempo, utilizando la intimidación, Barreto logró apoderarse de “más de 11.000 hectáreas del corregimiento, incluyendo las ciénagas, humedales y playones” (p. 76). Barreto era un sujeto de relaciones estratégicas, pues al parecer era un hombre de Pablo Escobar, pero la seguridad en el Magdalena Medio se la ofrecían el ELN y las FARC, y como custodios secundarios, sus hombres al servicio del narcotráfico. Cuando los grupos paramilitares se apoderaron de la región, a finales de los años 80 y principios de los 90, las tácticas de Barreto permearon las estructuras paramilitares y fueron ellos sus nuevos guardianes.

⁵⁰ Beltrán y Cuervo en su artículo de investigación *pentecostalismo en contextos rurales de violencia*, trabajo realizado en la misma comunidad pentecostal de El Garzal, registran que “la ubicación geográfica de El Garzal es estratégica para fines comerciales, dada la navegabilidad por el río Magdalena, que lo convierte en ruta de paso hacia el Caribe y Venezuela. Además, El Garzal goza de una amplia riqueza natural, debido a los recursos minerales y tierras fértiles con condiciones agroecológicas idóneas para diversos cultivos. En los años ochenta y noventa del siglo XX, las redes del narcotráfico hallaron en las tierras de El Garzal un lugar propicio para el procesamiento de cocaína. En este escenario, diversos actores armados ilegales se disputaron el control territorial. Entre estos, además de las bandas dedicadas al narcotráfico, se cuentan las guerrillas del Ejército de Liberación Nacional (ELN), las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) y las fuerzas paramilitares de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC)” (Beltrán; Cuervo, 2016, p. 142).

Para el año “1988 Barreto amenazó a todos los pobladores con expulsarlos de sus tierras” (p. 83), pero para el año 1989, ocurrió un episodio que puso una relativa calma en El Garzal porque momentáneamente las acciones de Barreto cesaron. En plena guerra entre el Estado y el Cartel de Medellín, las propiedades de Barreto fueron allanadas, pero cuando la policía llegó, el sujeto ya había escapado gracias a una alerta.

La relativa paz se refería a la ausencia de las acciones de Barreto, pero El Garzal seguía padeciendo el flagelo de la violencia, pues desde los años 90 hasta el 2005, guerrillas y paramilitarismo se apropiaron de las actividades del narcotráfico, y agudizan la violencia, tanto en el Magdalena Medio como en todo el país. Para el año 2003 el relativo irenismo se acabó, y Barreto regresó a recuperar lo que consideraba suyo, ahora con aires de jefe paramilitar. Retomó las estrategias de intimidación, y para demostrar su veracidad “contrató trabajadores que amedrentaran a los pobladores mediante rumores y saboteos de cultivo” (p. 114). Beltrán y Cuervo, en *pentecostalismo en contextos rurales de violencia*, un estudio sobre la misma comunidad y el mismo fenómeno, demuestran que los campesinos de El Garzal antes del regreso de Barreto a la región recibían las mismas amenazas de los grupos paramilitares:

Para los campesinos de El Garzal es inolvidable el día en que Manuel Enrique Barreto anunció que en enero del 2004 iniciaría la masacre de aquellos que no abandonaran el territorio: el 26 de octubre del 2003, nosotros vinimos a saber claramente que las pretensiones de este señor eran sacar a la gente a sangre y fuego, pero desde 1998 había ese rumor. Los paramilitares dijeron que a todos los que estuviéramos en estas tierras, si no salíamos a las buenas, salíamos a las malas. Querían venir para acabar con nosotros, desaparecernos, y quedarse con las tierras (Beltrán; Cuervo, 2016, p. 148).

En este contexto de violencia es donde juega un rol sustancial la práctica de la fe de los habitantes de El Garzal para reconstruir el tejido social. Las denominaciones religiosas que han hecho una praxis pastoral en El Garzal son la Iglesia católica y las iglesias cristianas protestantes. De entre las cristianas evangélicas “la más activa es la Iglesia Internacional del Evangelio Cuadrangular, más conocida como Iglesia Evangélica Cuadrangular, denominación cristiana de espiritualidad pentecostal” (Plata Quezada, 2018, p. 53). En el Garzal la IEC cuenta con unos 80 miembros, “pero hay itinerancia y movilidad religiosa en varios de ellos, lo que hace que la población fluctúe mucho” (p. 55). Este movimiento neopentecostal le ha dado una fisonomía comunitaria a los garzaleños y, así como hay un rostro que le da identidad a la violencia y a la ilegalidad, también hay un rostro que le da identidad a la resistencia pacífica y a la justicia social, el de Salvador Alcántara, pastor de la IEC del El Garzal, iglesia que se denomina San Lucas. Cuando Alcántara llega a pastorear la iglesia San Lucas en 1995, el primer ejercicio que hace es llamar a la tolerancia religiosa, pues los miembros de las distintas denominaciones cristianas evangélicas se disputaban los unos a los otros el poder soteriológico, es decir, en quién residía la salvación. Es evidente que es un conflicto de la esfera privada entre denominaciones religiosas, pero estaba afectando la convivencia porque ya aparecían actitudes y expresiones que acarreaban exclusión. Desde la lupa habermasiana, lo que hizo Alcántara fue confrontar a los ciudadanos religiosos con la primera actitud epistémica que se les exige a los mismos para los objetivos de la democracia deliberativa: -los ciudadanos religiosos tienen que encontrar una actitud epistémica hacia otras religiones y visiones del mundo que les son extrañas y con las que se topan dentro del universo de discurso ocupado hasta entonces por su propia religión-. El diálogo generado por el nuevo pastor armonizó las relaciones que estaban tensas y, que a la postre, este ejercicio

interdenominacional “ha sido clave a la hora de emprender procesos de organización social y comunitaria” (p. 57).

Durante el ministerio de Alcántara, antes de la segunda venida de Barreto, él intentó organizar a la comunidad de El Garzal en la búsqueda de un doble objetivo: 1) la lucha ante el Estado por la legalización de las tierras a los campesinos, y 2) y la lucha por permanecer en el territorio. En palabras del mismo pastor frente al primer objetivo:

Lo que estamos viendo en la legalización de tierras en el sur de Bolívar es una situación totalmente injusta, porque los campesinos han pedido la legalización de sus tierras, que tienen muchos años de estar ahí, que son los colonos, y el Gobierno no les entrega un título a ellos, pero sí les entregan sus tierras a las concesiones mineras (Beltrán; Cuervo, 2016, p. 148).

Alcántara conocía a Barreto, pues fue empleado suyo entre los años 1986-1989 para los oficios de maderero y albañil. El religioso conocía las fuentes de ingreso de su patrón, pero siempre se mantuvo al margen de ese accionar. Alcántara creía que por la cercanía con Barreto en antaño podía persuadirlo a no violentar más el territorio. El 26 de octubre de 2003 Alcántara tuvo un acercamiento y un diálogo muy profundo, en ese cruce de palabras se denota la actitud del verdadero pastor velando por el bienestar de su redil. En ese momento se encuentran los dos rostros: el de la violencia y el de la resistencia, este es un fragmento de ese complejo, pero emotivo encuentro:

B: Todo esto es mío, y dígle a la gente que voy a entrar en enero de 2004 y no quiero encontrar a nadie. ¡Todo mundo tiene que irse! ¡Dícales que se vayan!

A: ¿Pero por qué no va usted y habla con la gente?, dialogue con ellos, concierte con la gente, o sea ¡hay que negociar!

B: Yo no voy a hablar con nadie, yo no le voy a dar el patrimonio de mis hijos a gente que no me ha dado nada (...) ¡Dígale a la gente que se vaya! (Plata Quezada, 2018, pp. 12-13).

El diálogo quedó en que Alcántara no iba a decirle nada a la comunidad sobre su desplazamiento masivo y, en que Barreto estaba dispuesto a hacer lo que fuera si la gente no salía de El Garzal, y para ello utilizó una frase lapidaria: “y el que no salga, ¡el río Magdalena recibe todo lo que yo le tire!” (p. 13).

Ante las convicciones de Barreto, Alcántara también se convenció de una realidad: ¡es necesario organizarse para resistir! La comunidad le pidió a su pastor que coordinara el proceso de resistencia, y para hacer más efectivo su liderazgo, fue nombrado presidente de la JAC (Junta de Acción Comunal). “Salvador asumía así un triple liderazgo: político-social, comunitario y religioso” (p. 118). La resistencia y la fe son para los miembros de la IEC San Lucas el impulso para resistir a la violencia. La manera como deciden enfrentarse al violento (con el método cristiano) empodera a la comunidad de El Garzal para que pueda “resistir, afrontar, soportar y continuar, evitando a toda costa las acciones violentas” (p. 159). Para el año 2006 corría el rumor de la muerte de Barreto, o de su posible desmovilización cobijada por la Ley de Justicia y Paz que reglamentaba la desmovilización de estos grupos. No obstante, la lucha respecto a la titulación de tierras seguía en pie, pues ahora involucraba a sus “herederos, parientes, amigos o aliados suyos que, a título personal, o a través de empresas palmicultoras entablaban sendas demandas contra los campesinos de El Garzal, argumentando la invasión de “sus” tierras y calificándolos de guerrilleros” (p. 146). Fueron constantes las amenazas de muerte hacia el pastor Alcántara, sin embargo, él seguía resistiendo como los profetas del Antiguo Testamento

que, aun sabiendo sus riesgos, confiaban en Dios y se enfrentaban al imperio de turno, no desistían para que los hebreos tampoco retrocedieran.

En este caso de El Garzal es interesante observar que la fe tiene una dimensión política, y que antes de argumentar con prejuicios sobre los grupos religiosos, es necesario analizar sus prácticas, que en muchas ocasiones son un material sintáxico validable en la esfera pública. En El Garzal, la lucha de los campesinos por la titulación de sus tierras no se agota, aún quedan muchos vacíos jurídicos y estatales, pero se ha avanzado sobremanera. Los creyentes y la comunidad en general, han tomado conciencia de su postura política y social, pues “las prácticas espirituales se resignifican para generar acciones y salidas concretas” (p. 180). Ahora bien, son innumerables los grupos religiosos en Colombia que han adoptado un nuevo paradigma de praxis pastoral, pero no han contado con el acompañamiento de un proceso académico que pueda evidenciar sus prácticas religiosas y sus funciones sociales. Lo cierto es que estos nuevos enfoques de los movimientos pentecostales proyectan la dimensión política de la fe, la cual no es indiferente ante los hechos de injusticia y violencia porque los valores cristianos desde su origen están impregnados con la semilla de la resistencia.

4. Conclusiones

En relación al primer capítulo se concluye que las ideas políticas del modelo deliberativo para algunos teóricos son una respuesta para el ejercicio político en las sociedades simples, pero en la democracia moderna de las sociedades complejas estas poseen unas disyuntivas que ellos

demuestran a través de los hallazgos empíricos, y con lo cual, afirman que en la deliberación lo fáctico no siempre es válido. Habermas en *¡Ay, Europa!*, evidencia los resultados de una investigación a pequeños grupos hecha por Michael Neblo para comprobar si los discursos ayudan en los procesos de aprendizaje para dichos grupos, en temas como la justicia fiscal distributiva y los homosexuales en el ejército. Después de varias semanas de experimento, individual y grupal, se “corroboró más o menos la hipótesis de que la participación en el discurso tiene un impacto favorable sobre la formación de las opiniones razonadas” (2009, p. 148). En lo individual, los encuestados al final del proceso cambiaron considerablemente las opiniones que tenía al principio. En lo grupal, hubo cambios y rectificaciones de las opiniones más que polarización de ideas. “Los participantes mostraron posteriormente un nivel de información más depurado, así como perspectivas más amplias en su conjunto” (p. 148). Estos datos conclusivos son un arma argumentativa con la que Habermas defiende la validez epistémica del modelo deliberativo, porque el discurso tiene un valor de verdad al estar abierto a que los ciudadanos - que son los sujetos reales de los procesos democráticos- puedan corroborar las opiniones, cambiarlas, debatirlas y ampliar su horizonte sobre lo sustancial de los argumentos.

Dennis Thompson en su artículo *Teoría democrática deliberativa y ciencia política empírica*, analiza dos tipos de experimento, los que arrojan como resultado una crítica a la deliberación y los que muestran que sí es viable la deliberación como un modelo democrático. En este estudio se afirma que lo primero que deben ofrecer todas las teorías de la democracia deliberativa es la exigencia de dar razones, a partir de la cual se espera que, “a propósito de las leyes que se impondrían ciudadanos y representantes entre sí en una democracia, ambos deben justificar por medio de razones sus posturas políticas y, a la par, responder a las razones de la contraparte” (2019, p. 272). Sin embargo, se le debe pedir a los teóricos deliberativistas dar

razones adecuadas para justificar ante los demás ciudadanos las leyes que los vincularían. Esta exigencia dialógica, propia de la perspectiva deliberativa, también la demarca Habermas:

pues los discursos racionales exigen el intercambio espontáneo de razones para los posicionamientos informados acerca de los temas y contribuciones relevantes. El modelo de la política deliberativa se orienta por la idea de que la formación política de la voluntad se canaliza a través de los filtros de una formación discursiva de la opinión (2009, p. 144).

No obstante, “algunos investigadores creen que pueden desechar la teoría deliberativa cuando demuestran que la discusión política casi nunca produce los beneficios que los teóricos reivindican con ella” (Thompson, 2019, p. 274). Los teóricos críticos que revisan los resultados obtenidos de sus estudios de discusión en escenarios que consideran deliberativos afirman que,

la deliberación en la vida real puede intensificar emociones improductivamente; puede exacerbar, en lugar de disminuir las diferencias de poder entre quienes deliberan; puede generar un sentimiento de frustración entre la gente frente al sistema que los hace deliberar; la deliberación no se ajusta a muchos asuntos y puede producir peores decisiones que de no haber ocurrido deliberación (p. 274).

En una investigación realizada con ciudadanos franceses sobre la asistencia del gobierno a desempleados, los críticos “Jackman y Sniderman encontraron que la deliberación no conduce a juicios mejor fundamentados, esto es: juicios que reflejen una visión considerada de los mejores cursos de acción, estimadas todas las opciones” (p. 275). Para estos analistas de datos la deliberación lleva a mucha gente a posiciones ideológicamente inconsistentes. En otro estudio de discusiones sobre raza de Mendelberg y Oleske, que tuvo lugar en cinco reuniones en New Jersey, se niega la validez epistémica de la deliberación, pues los resultados de este ejercicio “en

los grupos integrados, es decir, compuestos por la diversidad que buscan los demócratas deliberativos, la deliberación fracasó en disminuir el conflicto, en aumentar el entendimiento mutuo y la tolerancia, o en reducir el uso de los argumentos de interés grupal” (p. 275).

Los teóricos normativos no niegan los límites empíricos en lo real, pero están convencidos que la deliberación es el modelo democrático más colaborativo y transformativo. Es más, la objeción presentada respecto de la falta de realismo de la teoría deliberativa nunca ha impresionado a los teóricos normativos de la democracia. “Estos creen que la función de la teoría no ha sido comprendida. No se supone que la teoría acepte la realidad como algo dado, realidad que sí es el objeto que la ciencia política procura describir y explicar” (p. 276). Para los deliberativistas es importante que la ciencia empírica siga corroborando si la democracia deliberativa funciona o no, pero también piden a los no deliberativistas que revisen argumentos como “la ausencia de foros genuinos de deliberación, que pueden intervenir a través de medidas legislativas o acciones políticas a escala local y nacional, y la desigualdad de recursos, que pueden ser producto de estructuras sociales y económicas de sistemas particulares” (p. 276); sin olvidar la existencia de un pluralismo razonable, pues los elementos de la deliberación pueden ser características esenciales de sistemas democráticos. La finalidad de la corroboración empírica no sería una reforma de la teoría normativa, “sino entender hasta qué punto los valores de la teoría democrática pueden realizarse, no solo bajo las condiciones actuales, sino también bajo condiciones potenciales” (p. 278). Siendo así, a esta teoría le espera un horizonte amplio y un futuro prometedor para el ejercicio político en la complejidad de los sistemas democráticos.

Del contenido sociológico expuesto en la primera parte del segundo capítulo, se deduce que el auge del pentecostalismo –legitimado por el proceso de modernización, urbanización, secularización, la Constitución Política de 1991, y en las dos últimas décadas, por la influencia

de los medios masivos de comunicación y por la globalización de las comunicaciones - ha permitido la neutralización y la pérdida del poder de la Iglesia católica sobre los diversos campos sociales (político, cultural y religioso) en los que regulaba y orientaba la moral de la sociedad colombiana. Este golpe a la hegemonía católica ha generado condiciones de plausibilidad para la pluralización social permitiendo que progresen sistemas de creencias alternativos y, esta viabilidad de buscar referencias existenciales sin monopolios ideológicos es un indicador para señalar que en Colombia –desde el enfoque del pluralismo religioso- ha sido posible proyectar la norma bajo el criterio de la imparcialidad, elemento esencial en la democracia deliberativa-. Ahora bien, el factor de la imparcialidad no solo se ha expresado en el proceso de normatización, también se ha evidenciado que previamente a los hechos procedimentales, en la esfera pública formal se ha deliberado sobre los argumentos que puedan afectar los intereses colectivos una vez otorgada la norma.

En cuanto a los elementos teológicos, también definidos en el segundo capítulo, se concluye una vez más, que a nivel doctrinal la Iglesia católica ya no tiene el influjo de las épocas regeneracionistas, puesto que el desarrollo del protestantismo y de su arista pentecostal, le ha cuestionado su infalibilidad exegética, bíblica y pneumatológica. Exegética, porque el dato revelado no reside solamente en la custodia de la Iglesia católica, y la teología especulativa contenida en el pentecostalismo ha diseñado otro método hermenéutico con relación a los textos escriturísticos; bíblica, porque la manera de entender y enseñar el Evangelio de Lucas y el libro de los Hechos de los Apóstoles sobrepasa los cánones católicos, en los cuales no se menciona que el Espíritu Santo pueda ofrecer sus dones fuera de la jerarquía eclesial; pneumatológica, porque el Espíritu Santo estaba empolvado en la estantería de la tradición católica y el pentecostalismo lo desempolvó y ha elaborado una doctrina con identidad única. Dicha

pneumatología, basada en el bautismo en el Espíritu, junto con los dones de la glosolalia, la sanación y la profecía, ha sido aplicada en la praxis pastoral de los movimientos pentecostales y neopentecostales y, a la fecha, sigue siendo conjeturada por la teología sistemática católica.

Este desarrollo teológico pentecostal en Colombia ha sido muy positivo porque al confrontarlo con el proyecto de modernización contenido en la teoría política normativa, se evidencia que en la democracia deliberativa no necesariamente se debe renunciar al pensamiento metafísico como tal, sino al fundamentalismo que pretende imponerse como una “filosofía primera” en el marco religioso. En la democracia deliberativa de Habermas, de lo que se trata es de mostrar una predisposición hacia la deliberación entre diferentes campos disciplinares, incluyendo el religioso, y de cómo el abandono del dogmatismo no trae consigo escepticismo ni la pérdida de solidez y firmeza de las convicciones más profundas. Sin embargo, hay que señalar que aún quedan resquicios de la huella dogmática que marcó una época la sociedad colombiana pues, aunque los elementos públicos y políticos ya están consignados para practicar la libertad de culto y de conciencia, se identifica en el imaginario colectivo de los ciudadanos religiosos, que algunos no quieren adoptar la actitud epistémica hacia otras religiones y visiones del mundo que les son extrañas y con las que se topan dentro del universo de discurso ocupado hasta entonces por su propia religión.

Respecto al tercer capítulo, el análisis de los cuatro casos permite concluir que los grupos neopentecostales en Colombia están aprendiendo a incidir en la esfera pública. Al observar las dificultades de algunos movimientos religiosos para comprender las razones políticas en contraste con las relaciones de exclusividad en su esfera privada, aparece la tentación heredada por el pensamiento liberal burgués, la cual afirma que para consolidar un Estado laico es necesario mantener al margen a los ciudadanos religiosos de la esfera pública. Esta coacción

inmediata hacia los grupos religiosos es necesario revisarla pues, aunque los actores religiosos no puedan transformarse inmediatamente en actores políticos, pueden entrar en un proceso de aprendizaje epistémico para superar aquellos quiebres metodológicos y conceptuales en la transición de lo privado a lo público. No obstante, es necesario y urgente que los grupos neopentecostales desdoblen su lenguaje privado a un lenguaje político, y este ejercicio epistémico no profanará sus convicciones más profundas que los vinculan con la existencia. Es así como podrán tener un rol político en el espacio público y seguirán ganando con mayor visibilidad en la sociedad colombiana la posibilidad de deliberar los asuntos de interés común con las instancias de incidencia en la esfera pública.

Con respecto a los grupos religiosos que han desarrollado las exigencias para entrar a dialogar en lo público es posible deducir que esta modernización de la conciencia religiosa es un proceso complejo, por eso se valora sobremanera esta apertura hacia las razones públicas, aunque de eso también se trata la democracia deliberativa, que en principio, los afectados en el debate deliberen sus puntos de vista, puedan corroborarlos o confrontarlos, y dado el caso con relación a la imparcialidad del proceso instrumental de la norma, puedan cambiar el enfoque del principio. Sin embargo, aquellos ciudadanos o grupos religiosos que se esfuercen por modernizar su conciencia religiosa, no deben anular lo privado por participar en las responsabilidades políticas o sentirse con cargas psicológicas y cognitivas por querer ganar un espacio en la arena política; lo que se les exige es el aprendizaje epistémico en el que puedan desplegar el lenguaje necesario para la democracia en Colombia, máxime cuando el país se encuentra en una fase coyuntural de recuperación del pluralismo identitario y en la búsqueda de una reconstrucción de su memoria histórica desde el tejido social.

Referencia bibliográfica

Adinolfi, G. (2007). Divergencias fundamentales en la filosofía de la justicia de Rawls y Habermas. *Nómaditas Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*. Vol. 15. No 1, pp. 1-22.

Aguirre, J. (2012). Jürgen Habermas y la religión en la esfera pública. Revista *Ideas y Valores*. Vol. LXI. No 148, pp. 59 -78.

Aguirre, J; Tillman, R. (2016). *¿La religión en la esfera pública o la religión para la esfera pública? Un diálogo entre Deleuze–Guattari y Habermas sobre vampirismo, religión y democracia*. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6182015>

Arboleda, C. (2001). *Pluralismo, tolerancia y religión en Colombia*. Recuperado de: <https://www.researchgate.net/publication/215574316>

Ávila Espejo, W. (2013). *Construyendo una comprensión cristiana de la sanación: estudio comparativo entre la comprensión católica de la unción de los enfermos y la comprensión pentecostal del don de sanación*. Recuperado de: <http://biblioteca.usbbog.edu.co:8080/Biblioteca/BDigital/77574.pdf>

Ávila, A. (30 de 01 de 2019). *El diezmo de Peñalosa y los bogotanos a la Misión Carismática Internacional*. Revista Semana. Obtenido de <https://www.semana.com/opinion/articulo/denunciasobre-mision-carismatica-internacional-y-su-campana-por-miguel-uribe-por-arielavila/604022>

Bastian, J.P. (2007). *Pluralización religiosa, laicidad del Estado y proceso democrático en América Latina*. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/pdf/589/58922909006.pdf>

Beltrán Cely, W.M. (2012). Descripción cuantitativa de la pluralización religiosa en Colombia. *Universitas Humanística* No.73, pp. 201-237.

Beltrán Cely, W.M. (2013a). Del monopolio católico a la explosión pentecostal: Pluralización religiosa, secularización y cambio social en Colombia. *Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales (CES), Maestría en Sociología*.

- Beltrán Cely, W.M. (2013b). Pluralización religiosa y cambio social en Colombia. *Revista Theologica Xaveriana*. Vol. 63, No. 175, pp. 57-85.
- Beltrán Cely, W.M; Quiroga, J.D. (2017). *Pentecostalismo y política electoral en Colombia (1991-2014)*. Recuperado de: <http://www.scielo.org.co/pdf/rci/n91/0121-5612-rci-91-00187.pdf>
- Beltrán Cely, W.M; Cuervo, I.N. (2016). Pentecostalismo en contextos rurales de violencia. El caso de El Garzal, sur de Bolívar, Colombia. *Revista colombiana de antropología*, Vol. 52, No 1, pp. 139-168.
- Boero Vargas, M; Guzón Nestar, J. L. (2020). *Teologías contextuales: teología de la liberación versus teología de la prosperidad*. Madrid. Editorial Sínderesis.
- Builes, M. A. (1957). *La corrupción avanza*. Bogotá. Empresa Nacional de Publicaciones.
- Caballero, J. (2006). *La Teoría de la Justicia de John Rawls*. Recuperado de: https://ibero.mx/iberoforum/2/pdf/francisco_caballero.pdf
- Camacho Molano, J.A. (2008). Estado y religión católica en Colombia. *Derecho y Realidad* Núm. 12, UPTC ISSN, pp. 146-152.
- Cantón Delgado, M. (1999). El culto gitano y los procesos de deslegitimación. Definiciones y competencias. *Religión y cultura I-II*, Vol. 2, pp. 165-180.
- Castillo, M. L. (2014). El rol de la democracia deliberativa y su ejercicio legítimo. Recuperado de: <http://www.scielo.org.co/pdf/agor/v14n2/v14n2a08.pdf>
- Congar, Y. (1991). *El Espíritu Santo*. Barcelona. Editorial Herder.
- Cortina, A. (2009). La política deliberativa de Jürgen Habermas: virtualidades y límites. *Revista de Estudios Políticos (nueva época)*. Núm. 144, pp. 169-193.

- Cuchumbé Holguín, N; Giraldo Chavarriaga, J. (2013). Aproximación a la democracia deliberativa en Habermas. *Discusiones Filosóficas*. No. 22, pp. 141 – 159.
- Curtidor Mantilla, A. F. (2016). *Habermas y el papel de la religión en la esfera pública*. Recuperado de <https://repositorio.uniandes.edu.co/bitstream/handle/1992/13603/u728679>
- Dayton, D. (1991). *Raíces teológicas del pentecostalismo*. Buenos Aires. Nueva Creación.
- Duffield, G; Van Cleave, N. (2009) *Fundamentos de la teología pentecostal*. Bogotá. Editorial Desafío.
- Duque, C. A. (2016). *La idea de democracia radical en Jürgen Habermas y Ernesto Laclau*. *Convergencias y contrastes*. Recuperado de: https://www.researchgate.net/publication/303382261_La_idea_de_democracia_radical_en_Jurgen_Habermas_y_Ernesto_Laclau_Convergencias_y_contrastes
- García Alonso, R. (2012). *Expectativas y realidades de las teorías deliberativas: fundamentos normativos para una reconstrucción normativa de la democracia*. Recuperado de: <https://repositorio.uam.es/handle/10486/9400>
- Garma Navarro, C. (2000). *La socialización del don de lenguas y la sanación en el pentecostalismo mexicano*. *Alteridades*. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74702007>
- Habermas, J. (1985). *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona. Editorial Península.
- Habermas, J. (1998). *Facticidad y Validez*. Madrid. Editorial Trotta.
- Habermas, J. (2001). *Israel o Atenas*. Madrid. Editorial Trotta.
- Habermas, J. (2006) *Entre Naturalismo y Religión*. Barcelona. Ediciones Paidós Ibérica, S. A.
- Habermas, J. (2009). *¡Ay, Europa!* Madrid. Editorial Trotta.

Haddox, B. (1965). *Sociedad y religión en Colombia*. Bogotá. Tercer Mundo.

Lafont, M. (2001). *El debate sobre la religión en la esfera pública: problemas de aplicación y constitución de la identidad*. Recuperado de:
<https://revistes.uab.cat/enrahonar/article/download/v46-lafont-2/155>

Lindhardt, M. (2011). *La Globalización Pentecostal: Difusión, Apropiación y Orientación Global*. Recuperado de: <https://www.researchgate.net/publication/322626853>

López, E. (2006). *La democracia deliberativa*. Recuperado de:
http://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/110384/filopez_e.pdf?sequence=3&isAllowed=y

Mejía Quintana, O. (2010). Modelos alternativos de democracia deliberativa. Una aproximación al estado del arte. *Revista Co-herencia Vol. 7, No 12*, pp. 43-79.

Mena, I. (2009). *Dones proféticos y contextos de conversión en el pentecostalismo gitano*. Recuperado de:
https://www.researchgate.net/publication/28271996_Dones_profeticos_y_contextos_de_conversion_en_el_pentecostalismo_gitano

Merino Beas, P. (2011). *Semillas de teología pentecostal: La importancia de la contribución teológica a la identidad pentecostal*. Recuperado de:
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3673525>

Moreno, P. (1999). *Protestantismo y disidencia política en el suroccidente colombiano*. Bogotá. UNAL.

Nino, C. (1997). *La constitución de la democracia deliberativa*. Barcelona. Gedisa Editorial.

Ollero Tassara, A. (2005). *España: ¿un Estado laico? La libertad religiosa en perspectiva constitucional*. Madrid. Editorial Thompson Civitas.

- Piedra Solano, A. (2005). *Origen, desarrollo y crítica de la prosperidad*. Recuperado de:
<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5339990.pdf>
- Pineda Garfias, R. (2002). La democracia deliberativa. *Ius et Praxis*, Vol. 8, Núm. 2, pp. 605-637.
- Plata Quezada, W. E. (2018). *Resistir a la violencia y construir desde la fe. El caso de El Garzal, en el Magdalena Medio*. Bucaramanga. Ediciones UIS.
- Presbiterio General Asambleas de Dios. (2001). *El Bautismo en el Espíritu Santo: La experiencia inicial y evidencia continua de la vida llena del Espíritu*. Recuperado de:
http://files.ecariaga.webnode.es/2000000515191751d7b/3_Bautismo%20en%20el%20Espiritu%20Santo.pdf
- Rawls, J. (1996). *El Liberalismo político*. Barcelona. Editorial Crítica.
- Rodríguez Balam, E. (2005). *Pentecostalismo, teología y cosmovisión*. Recuperado de:
<http://www.scielo.org.mx/pdf/peni/v1n0/v1n0a10.pdf>
- Rodríguez Cabrero, G. (2004). *El Estado de Bienestar en España: debates desarrollo, y retos*. Madrid. Editorial Fundamentos.
- Sarasa, S; Moreno, L. (1995). *El Estado de Bienestar en la Europa del Sur*. Recuperado:
http://www3.uah.es/vicente_marban/ASIGNATURAS/SOCIOLOGIA%20ECONOMICA/TEMA%207/Tema%207.pdf
- Segovia, J. (2008). *Habermas y la democracia deliberativa: una utopía tardomoderna*. Buenos Aires. Marcial Pons.
- Simbaña, R. (2016). *La religión en la esfera pública: Habermas y el resurgimiento de la religión*. Recuperado de: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es>

- Thompson, D. F. (2019). Teoría democrática deliberativa y ciencia política empírica. *Harvard University, Estudios Políticos*, Núm. 56, pp. 270-313.
- Ullán de la Rosa, F.J. (2003). Análisis del crecimiento pentecostal entre las clases populares e indígenas de Latinoamérica: Aplicación del modelo a una comunidad Ticuna de la Alta Amazonia. *Estudios de historia y sociedad*, Vol. XXIV, Núm. 96, pp. 229-265
- Vargas, G y Centeno, J. (2014). Historia del Pentecostalismo en Colombia. *Práctica Investigativa. Fundación Universitaria Seminario Bíblico de Colombia. Facultad de Teología*.