

El poder de las palabras: transformaciones del cristianismo
contemporáneo

Trabajo de grado para optar por el título de Antropólogo

Robinson Antonio Giraldo Arcila

Ramiro de Jesús Delgado Salazar

Antropólogo

UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS.
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA
MEDELLÍN

2016

Dedicatoria

ii

Dedico este trabajo a mi familia por su paciencia y entrega. Al Sacerdote Cesar quien me inserto en un mundo de rituales y al profesor Ramiro Delgado, amigo y colega que con su paciencia y profesionalismo asesoro, no solo una tesis sino una historia de vida.

Agradecimientos

iii

A todos los amigos y amigas que con su enseñanza, testimonios de vida, entrevistas y actos me aportaron a entender, tan solo un poco el mundo cristiano como social y creyente.

Esta investigación busca evidenciar las transformaciones del cristianismo contemporáneo a través del uso de las palabras sagradas en el cristianismo católico y pentecostal de la ciudad de Medellín entre los años 2001 y 2015, utilizando el método etnográfico y la observación participante. El trabajo presenta una descripción de los atributos de la palabra sagrada, sus diferentes escenarios de interlocución, cambios actuales en su transcripción, texto escrito y corporalidad, y la configuración espacial actual de los lugares de culto. Analiza los diferentes espacios en los cuales se desarrolla la palabra sagrada entre ellos los nuevos líderes cristianos, sus procesos de formación, elección y denominación, el *avivamiento* como contexto simbólico que motiva redefiniciones de don y unción de acuerdo a los intereses sociales y económico de retribución y el ejercicio político de la autoridad cristiana y sus nuevas configuraciones. Igualmente investiga los diferentes instrumentos de la palabra sagrada como el concepto de verdad y su re significación social, los ritos y rituales con sus procesos de actualización histórica, modificaciones y causas, además; la música cristiana, apogeo, importancia, relaciones simbólicas y económicas, agrupamientos e importancia en el ritual; La danza cristiana como instrumento de construcción simbólica del cuerpo, aporte a la ritualidad e instrumentos iconográficos utilizados. Finalmente, concluye como la palabra sagrada influye en la configuración de la institución religiosa cristiana y la cristiandad busca recuperar el poder social perdido en antaño a causa de la secularización, generando nuevos modelos de iglesia cristiana.

Palabras Claves: Palabra sagrada, Transformaciones del cristianismo, Catolicismo, Pentecostalismo, rituales, danza cristiana, música cristiana, iglesia cristiana, etnografía, institución religiosa.

Abstrac

This research aims to demonstrate the transformations of contemporary Christianity through the use of the sacred words in the Catholic and pentecostal Christianity in the city of Medellin between 2001 and 2015, using participant observation and ethnographic method. The paper presents a description of the attributes of the sacred Word, their different scenarios for dialogue, current changes in transcription, written text and corporality, and the actual spatial configuration of places of worship. It analyzes the different spaces in which develops the word sacred including new Christian leaders, their processes of formation, choice and denomination, the revival as symbolic context that motivates redefinitions of Don and anointing according to the social and economic interests of retribution and the political exercise of Christian authority and their new settings. It also investigates the different instruments of the word sacred as the concept of truth and its social significance re, rites and rituals with their historical update, changes and causes processes, in addition; the music Christian, peak, importance, relationships symbolic and economic, groupings and importance in the ritual; Christian dance as an instrument of symbolic construction of the body, contribution to the rituality and iconographic instruments used. Finally, concludes as the sacred Word influences the setting of the Christian religious institution and Christianity seeks to recover lost in past social power because of secularisation, creating new models of Church Christian.

Keywords: Word sacred, transformation of the Christianity, Catholicism, Pentecostalism, ritual, dance Christian, music Christian, Church Christian, ethnography, institution religious.

Tabla de Contenidos

vi

Introducción.....	1
Capítulo 1. La Esencia de la Palabra	4
1.1 El Atributo de la Palabra.....	4
1.1.1 La Palabra comunica y expresa.....	4
1.1.2 La palabra es Texto.....	7
1.1.3 La palabra es Corporal.	11
1.1.4 La Palabra es secular y cristiana.	14
1.2. El discurso de la palabra escrita.....	17
1.2.1 El Texto Sagrado.....	17
1.2.2 Las Motivaciones del Escrito.....	21
1.2.3 El orden y lo alterno del discurso de la palabra en el Ritual.....	23
1.3 La corporalidad de la palabra.....	33
1.3.1 La palabra expresada en el cuerpo físico.	34
1.3.2 Trajes a la Medida.....	41
1.3.3 La Percepción del Cuerpo.....	45
1.4. ¿Dónde está la palabra?	47
1.4.1 Templos, Garajes y Otros Rincones Más.....	47
1.4.1.1 Geografía de lo sagrado.	48

1.4.1.2 Geometría Sagrada.....	49vii
1.4.1.3 Su posición en el cosmos.....	50
1.4.2 De la Tierra al Cielo: La Eficacia del Fin.....	57
Capítulo 2. El contexto de la Palabra.....	60
2.1 Los Nuevos Héroes.....	61
2.1.1 El orden social.....	61
2.1.2 Los prerequisites del Don y el Carisma.....	68
2.2 Clases de Elegidos.....	76
2.2.1 Sacerdotes, Pastores y Servidores.....	76
2.2.2 Iglesia laica, iglesia de Servidores.....	79
2.3 Avivamiento.....	86
2.3.1 Control Social del Don.....	88
2.3.2 Ungidos.....	92
2.4 La autoridad sagrada, autoridad secular.....	96
Capítulo 3. Instrumentos.....	103
3.1 La verdad.....	103
3.2 El rito.....	107
3.3 La música cristiana.....	115
3.3.1 Revisando el pasado.....	115

3.3.2 De lo pagano a lo sagrado.....	116viii
3.3.3 Ministerios de Música.....	119
3.3.4 La música cristiana y el intercambio: oración.	125
3.4 La danza cristiana: construcción de identidad a través del cuerpo	136
3.4.1 Asuntos de identidad.....	139
3.4.2 Instrumentos de la danza cristiana.	141
Capítulo 4. La nostalgia del absoluto.....	145
4.1 Palabra sagrada: satisfacción del absoluto	146
4.2 Defensor de la palabra: El caballero de la fe	150
4.3 Modernidad Vs La institución de la palabra sagrada.....	154
4.4 Las nuevas iglesias.....	160
Lista de referencias.	166

Lista de figuras

ix

<i>Figura 1. Expresión de la palabra cristiana.</i>	6
<i>Figura 2. Avivamiento.</i>	13
<i>Figura 3. Eucaristía Cristiana Católica bajo el libro litúrgico.</i>	31
<i>Figura 4. Ritual.</i>	33
<i>Figura 5. Trajes a la medida de la fe.</i>	36
<i>Figura 6. Espacios sagrados de calle.</i>	38
<i>Figura 7. Representando el pasado de la cristiandad.</i>	41
<i>Figura 8. Bautismo Cristiano Católico.</i>	43
<i>Figura 9. Culto al ídolo.</i>	46
<i>Figura 10. Templos y algo más.</i>	48
<i>Figura 11. Geometrías sagradas.</i>	50
<i>Figura 12. Sagrarios – sacrum.</i>	52
<i>Figura 13. Culto – ambientes transformados.</i>	59
<i>Figura 14. Separados y transformados.</i>	64
<i>Figura 15. Revestido por la institución cristiana.</i>	72
<i>Figura 16. IPDA Colombia. Bogotá. 2015. Campaña Nacional.</i>	75
<i>Figura 17. Servidores iniciados.</i>	80
<i>Figura 18. Solicitando bendiciones.</i>	89

<i>Figura 19. Asamblea ministrada.</i>	93x
<i>Figura 20. Consagrada a la experiencia religiosa.</i>	95
<i>Figura 21 Autoridades.</i>	102
<i>Figura 22. Ritos.</i>	107
<i>Figura 23. Sellado por la iglesia.</i>	109
<i>Figura 24. IPDA. 2013. Bautismos Pentecostales.</i>	110
<i>Figura 25. Conmemorando el pasado.</i>	112
<i>Figura 26. Fiestas del señor caído de Girardota. (Antioquia).</i>	113
<i>Figura 27. Ministerio Pan de Vida.</i>	123
<i>Figura 28. Orquesta cristiana.</i>	124
<i>Figura 29. Intercambiando bienes en la oración.</i>	126
<i>Figura 30. Postrado ante la cruz.</i>	131
<i>Figura 31. Danzante.</i>	137
<i>Figura 32. Espacios y tiempos del danzante.</i>	139
<i>Figura 33. Nostalgia.</i>	145
<i>Figura 34. Consumo sacro.</i>	158
<i>Figura 35. MCI. Bogota.2014.</i>	164

Introducción.

Siendo joven cuando esperaba mi ingreso a la universidad de Antioquia en la carrera de Antropología, ingrese a grupos juveniles de la parroquia de mi barrio, e inicie dos procesos paralelos de formación; por un lado, me forme en un espacio de cristiandad donde la música, la danza y la administración de los rituales no era ajena a un servidor o laico normal, no era un espacio privilegiado sino común, donde hombres como el sacerdote Cesar fomentaban la participación de la vida religiosa no clerical sino laical; por el otro, me formaba en ciencias sociales en una carrera donde la cultura era el centro de nuestro actuar en sociedad e interpretar al Ser Humano.

Al ser partícipe de ambos espacios de formación, cruzando interrogantes, paradigmas y vivencias e interpretando una creencia religiosa a la luz de la antropología, entendiendo motivos y razones, se forma crecientemente en mí una serie de interrogantes ¿porqué de los cambios de la cristiandad?, ¿Por qué la integración de Iglesias cristianas en sus prácticas, la imitación, la actualización de los rituales, hasta la innovación? ¿Porque encontrar en mi infancia templos llenos y años después no? ¿Por qué mi formación cristiana era diferente a la de mis padres? ¿Por qué los cambios? muchos interrogantes y un factor común en todos, las palabras sagradas. Entendí que debía responder desde mi conocimiento profesional, cuál era la importancia de este factor, ¿cómo? ¿Porque? ¿Para qué? ¿Con quiénes? ¿Con cuál fin? la palabra sagrada era protagonista no solo en la construcción del cristianismo de antaño sino en la interpretación de la fe cristiana de hoy y sus efectos no solo en mi como individuo, sino en la familia, los grupos sociales, la economía, la cultura, la vida cotidiana de los sujetos cristianos, a sabiendas que en el proceso de la investigación era investigador y sujeto de estudio.

Estas trasformaciones del cristianismo las debería entender y analizar, a partir de lo local, la ciudad de Medellín, para reflejarlas en el entorno de país y extrapolarlas a un espacio común, el habla

hispana, como lengua vernácula que nos une en la interpretación de las palabras sagradas y su uso en lo ritual. Igualmente, sabía de antemano que no podría analizar esos cambios solo observando el cristianismo católico sino que debería de analizar el cristianismo pentecostal tanto trinitario como unicitario, siendo muchas de las prácticas cristianas de la palabra sagrada en los rituales provenientes del pentecostalismo carismático para Latinoamérica.

La investigación se desarrolla entre los años 2001- 2011, 2013-2015, pasando por varias etapas de recesos, confrontando resultados y analizando procesos del cristianismo, sostenibilidad en el tiempo, los efectos en la cristiandad en general y sus círculos sociales. El proceso de investigación extenso, permitió ver los cambios de la palabra sagrada en el cristianismo y diferenciar el rol entre investigador y sujeto de estudio para la producción del texto.

La etnografía fue el método principal de investigación utilizado. Se recurre a observar a los sujetos cristianos, desde una perspectiva participante para entender los contextos particulares donde se desenvolvían, sus vidas cotidianas, sus relacionamientos socio económicos y culturales, así mismo, sus razonamientos sobre la palabra sagrada. Se procuró, entender sus comportamientos y actuaciones a la luz de la teoría antropología, la sociología, la filosofía y la teología. En las herramientas utilizadas para desarrollar el método etnográfico se recurrió: **Entrevista a profundidad**, cubriendo sus vidas personales, historia, cotidianidad, simbolismo, definición de conceptos religiosos en su haber, relaciones con figuras de autoridad, ritualidad, contexto económico, político, social y cultural individual; **Registro fotográfico y sonoro**, registrando fotográficamente momentos y actuaciones de los sujetos cristianos y una profunda revisión de la música utilizada en los diversos rituales; **Observación y participación directa de los rituales**, analizando sus dinámicas, variaciones, libros litúrgicos, corporalidad y relaciones de poder e intercambio.

En resumen los contenidos presentes en esta investigación constan de cuatro capítulos distribuidos en: Un capítulo 1: *La esencia de la palabra*, donde presenta una descripción de los atributos de la palabra sagrada, sus diferentes escenarios de interlocución, cambios actuales en su transcripción, texto escrito y corporalidad, y la configuración espacial actual de los lugares de culto. En el capítulo 2: *El contexto de la palabra* se analizan los diferentes espacios en los cuales se desarrolla la palabra sagrada entre ellos los nuevos líderes cristianos, sus procesos de formación, elección y denominación, el *avivamiento* como contexto simbólico que motiva redefiniciones de Don y Unción, de acuerdo a los intereses sociales y económico de retribución, y el ejercicio político de la autoridad cristiana y sus nuevas configuraciones.

En el capítulo 3: *Los instrumentos* se analizan los diferentes instrumentos, con los cuales se desarrolla la palabra sagrada en el cristianismo contemporáneo, tales como el concepto de verdad y su re significación social; los ritos y rituales con sus procesos de actualización histórica, modificaciones y causas; la música Cristiana, apogeo, importancia, relaciones simbólicas y económicas, agrupamientos e importancia en el ritual; La danza cristiana como instrumento de construcción simbólica del cuerpo, aporte a la ritualidad e instrumentos iconográficos utilizados.

Finalmente en el capítulo 4: *La nostalgia del absoluto* se concluye como la palabra sagrada influyen en la configuración de la institución religiosa cristiana y la cristiandad busca recuperar el poder social perdido en antaño a causa de la secularización; Se identifica al sujeto cristiano bajo el modelo del caballero de la fe para la búsqueda de las actualizaciones históricas de la cristiandad; Se presenta las implicaciones de la modernidad en la institución cristiana y las transformaciones en el ritual, la simbología, la música, la danza y la apertura de la cristiandad a diversas denominaciones y significaciones de la palabra; por último, se abordan los nuevos modelos de iglesia cristiana causadas por las transformación del cristianismo.

Capítulo 1. La Esencia de la Palabra

“Palabra, tú me perteneces porque yo te he nombrado” P. Chanq.

Solo el Ser Humano sería capaz de respondernos el significado de sus palabras y ante la multitud de estos, solo nos queda comprender al Ser Humano que las pronuncia, sus motivaciones, su fuerza y su fin. Las palabras sólo sirven a su propio dios: El Ser Humano.

Observaremos en adelante una serie de elementos que nos ayudaran a entender el poder de la Palabra, desde una mirada antropológica, en el contexto latinoamericano del Cristianismo Católico Romano y el Cristianismo Pentecostal. Observando sus atributos, formas y órdenes del discurso, herramientas de expresión y lugares físicos de desarrollo.

1.1 El Atributo de la Palabra

1.1.1 La Palabra comunica y expresa.

Una de las principales características de la palabra en el cristianismo contemporáneo, es poseer una serie de atributos, entendiendo estos como características definitorias que le permiten tener, a su vez, cierta permeabilidad en su uso y en igual medida, le dan la capacidad a su intérprete de crear su sentido.

El primero de estos atributos es como herramienta de comunicación. Por ello crea nomenclaturas coherentes con la identidad de los seres humanos, entablando posiciones frente al sentido de las palabras para un grupo. Así los grupos se definen por su apreciación de la palabra y por una actitud dialogal, con la cual se comunican, transmiten sus ideas y generan un discurso.

Ahora bien, este discurso puede o no diferir de otros discursos y solo en su dialogo intergrupual afianzara sus argumentos y asentara una posición en la sociedad. En el cristianismo, la palabra como medio de comunicación, genera discursos con elaboraciones cada vez más extraordinarias y estructuradas, en especial en el caso de Latinoamérica. La palabra refleja las necesidades de las comunidades locales y sus intérpretes las redefinen, una a una, constantemente.

Por ello el hablar en pleno siglo XXI de un discurso homogéneo en el cristianismo es paradójico; las redes de comunicación establecidas a través de la cristiandad se extienden cada vez más, hasta salirse de un contexto religioso e inmiscuirse en áreas sociales como la economía, la política y la cultura. Por otro lado, las iglesias con tradición apostólica – que en su transmisión de la palabra han contado con apóstoles y sucesores de esos apóstoles (obispos) como la Católica, anglicana y luterana, entre otras, se disuelven en una amplia gama de organizaciones que aun con estrictos controles¹ impulsan cambios en la forma de interactuar con los creyentes de la iglesia y con ello la forma como la institución se concibe en el ámbito social.

El segundo de sus atributos es como medio de expresión. La palabra oral o corp-oral le permite a los seres humanos seguir expresando sus sentimientos y pensamientos. La palabra adopta el sentido que necesita en el instante que es utilizada por el individuo.

¹ Por ejemplo en el Catolicismo los controles consisten en un seguimiento pastoral, a través de un sacerdote, de las actividades que realizan esos grupos, como es el caso de la Renovación Carismática Católica, los Catecúmenos, entre otros. Estos sacerdotes presentan constantemente una evaluación a los obispos del trabajo realizado en los grupos y su sujeción a la Iglesia Católica.



Figura 1. Expresión de la palabra cristiana.

En el Cristianismo del presente siglo se evoca una corporalidad donde la danza, los gestos, la entonación de la palabra se utiliza más habitualmente propiciada por grupos que se forman en los centro de culto cristianos, expresándolas en variedad de formas como la sanación, los cantos en ritmos muy variados, la glosolalia², la danza carismática, las expulsiones de

² “Practica de hablar en lenguas”, cuyo significado es desconocido para el que habla, que está experimentando una experiencia religiosa. El fenómeno está estrechamente relacionado con la xenoglosia, utilizar una lengua que el hablante nunca ha conocido u oído, un poder atribuido a los Apóstoles en los primeros días del cristianismo, tal como se cuenta en los Hechos de los Apóstoles. No hay ningún caso científicamente atestiguado de xenoglosia que haya salido a la luz, pero el hablar en lenguas es, no obstante,

demonios y las imposiciones de manos. Una riqueza tal de expresiones que la palabra escrita y gestual permite.

1.1.2 La palabra es Texto.

“Un atributo más de la palabra es la escritura. El hecho escrito, la composición de signos: letras, comas, puntos apartes y seguidos. Elementos regidos por una serie de reglas que establecen como se debe escribir y componer un texto” (Zires, 1999).

En el Cristianismo después de la tradición escrita en los textos sagrados, se escribe según el ser humano, formado y revelado en los procesos culturales y sociales de las doctrinas. El Ser humano cristiano interpreta, significa y reelabora la palabra escrita o pronunciada, una y otra vez, adecuando el poder de la palabra de acuerdo a las condiciones sociales presentes. Se dinamiza la palabra y por ende se impregnan de intereses que generan nuevos grupos sociales y religiosos. Para algunos la palabra en el texto significa absolutismos arbitrarios, para otros se convierten en herramientas de nuevos rituales.

Es aquí donde (De Saussure, 1945) nos recuerda que estos textos, aun con su interés determinado, no se escapan del fenómeno de la transcripción y las mismas reglas que utilizan como herramientas se convierten en las márgenes para transmitir su fin social. Aunque usamos la misma lengua para hablar y escribir, el habla y la escritura se diferencian sustancialmente a tal

practicado generalmente por varios grupos cristianos, como Pentecostales o Carismáticos católicos, e interpretado en los que lo practican como un signo sobrenatural de sinceridad o conversión religiosas. (Gonzalez, 1997, pág. 309)

punto que no se escribe como se habla, ni podemos hablar como está escrito en los libros, como consecuencia de ello la palabra pierde y gana atributos en el papel a través de la transcripción.

Este suceso de la transcripción de la palabra hablada a la escrita, genera un proceso de transformación de esta, donde la palabra queda sin voz y se somete a transcripciones subjetivas que impregnan el texto del sentir personal del transcriptor, sentir que en igual forma responde a una variación del discurso del grupo.

Eliminar la voz, la gestualidad, la corporalidad de la palabra implica un traslado de su fluidez a la quietud, de lo efímero al análisis aprehensible de la palabra; entonces, los discursos ya no se hayan más en los relatos orales, en las predicas, en las calles, en los pulpitos, en la piel, ahora están en los papeles, en las letras, en lo formal, en códigos organizados que han cambiado de escenario, mas no, de intérpretes, siempre son los mismos, simplemente ahora la palabra esta cohibida con los actos preliminares del discurso y la impresión de un papel silencioso que espera orientar a sus lectores a responder a unos determinados objetivos, para ello, debe tener en cuenta el tipo de público para el cual escribe: edades, géneros, tipos de creencias, posibles conflictos personales y el fin del discurso.

En el mundo académico se considera una correcta transcripción a los decires autorizados, desde las instituciones formales y desde la firma del transcriptor. Ahora bien ¿Dónde se redefine el estatus de un transcriptor, su valor y credibilidad en el contextos social que los rodea?

En la doctrina Cristiana escrita hoy, se permite al autor o transcriptor la movilidad del texto y su permeabilidad. Los parámetros de su semántica son cada vez más amplias, así mientras las iglesias cristianas tradicionales tratan de mantener una delimitación, unos cánones

en su interpretación, escritura y divulgación, la corriente de nuevos movimientos cristianos fundamentados en interpretaciones “mesiánicas” y “proféticas”, es mayor año tras año.

En toda Latinoamérica se levantan nuevos textos escritos que promulgan una nueva variación de la doctrina, una nueva interpretación a la biblia como libro base. Estos son aceptados por nuevos grupos que se forman. Su base social y humano, son personas que han estado en otras corrientes del cristianismo y no se han encontrado satisfechas en estas.

La palabra escrita de igual forma que su trasmisión oral es dinámica. Cuando encontramos un nuevo texto sobre la Biblia o su interpretación, en el caso del cristianismo, no vemos un error de interpretación desde el hecho de la palabra escrita, lo que se ve es una nueva versión de la revelación, que tendrá validez mientras responda a las aspiraciones sociales, económicas y culturales del grupo. Así solo podemos hablar de la escritura como soporte de la memoria, medio de divulgación y fuente de nuevos saberes e interpretaciones. En algunos casos específicos los nuevos textos fortalecen rituales y re significan otros. En ejemplo de ello es el SINE y sus manuales de trabajo.

Hace 25 años la iglesia Católica Cristiana establece en América Latina el SINE Sistema Integral de Nueva Evangelización, como un proceso de apoyo a las doctrinas sociales de la iglesia, cuyo objetivo es recuperar los grupos de base en las comunidades y barrios de las diferentes ciudades, con la conformación de pequeñas comunidades cristianas. Este se administra desde las parroquias y es dirigido por feligreses de las mismas. Analizando el caso de la parroquia la Asunción de Medellín, donde se establece el modelo del SINE en el 2001, en entrevista con Jhon Castrillón coordinador, explica que nace con la conformación de cinco

comunidades de doce personas y formación de líderes locales, se utiliza para ello manuales aprobados por la Iglesia católica (Castrillon, 2004).

Los distintos manuales que nos dieron a nosotros a entender cuál es el proceso, el cual inicia en el Kerigma- manual N1- que es el anuncio de Dios. En este anuncio se habla específicamente de lo que es el amor de Dios, luego hay otro material que nos lleva a nosotros a vivir una experiencia más de cerca y tener un encuentro con el Señor Jesús vivo y no un Señor que para muchos murió y que está en las alturas y que no vive entre nosotros; esas personas que creen que no volvió a la vida después de hacer este acercamiento dicen: realmente Jesús vive y vale la pena seguirlo, en dicho encuentro con el Señor cuando se les ha dado el Kerigma, el mensaje de amor y salvación hay la oportunidad de la renovación de tres sacramentos fundamentales: bautismo, comunión y confirmación; después de esto, viene una etapa llamada Permanecer y Perseverar – Manual N2- a través de lo cual nos exhortan, nos motivan a vivir en el amor de Dios, a perseverar en los medios de crecimiento y nos exhortan de una manera muy clara, a despojarnos del hombre viejo, revestirnos del hombre nuevo en Cristo Jesús, en esta etapa estamos aproximadamente de 5 o 6 meses y ya después de esto estamos en capacidad de ir a conformar esas pequeñas comunidades cristianas, allí en esas pequeñas comunidades vivimos unos elementos fundamentales como es la oración, la catequesis, la edificación espiritual, la solidaridad social y la oración de unos por otros y es la invitación a vivir en comunidad ya habiendo sido escogidos por el Señor, llamados discípulos- Manual N3-, donde el Señor nos enseña, edifica y nos dice que debemos hacer y como lo debemos hacer, vamos a un camino del apostolado- Manual N4- y nuestro apostolado debe de ser permanente sin olvidar seguir siendo discípulos. (Castrillon, 2004).

Las diferentes etapas del SINE y sus manuales afianzan dinámicas doctrinales pero motivan la reelaboración de prácticas de los primeros cristianos como las reuniones en asambleas cada semana.

El SINE finaliza en el 2010 en esta parroquia a causa de la pérdida de continuidad de las comunidades que se formaron, las personas poco a poco fueron renunciando a la dinámica propuesta, no antes de haber conformado más de veinte comunidades en sus diez años de historia en este caso. Es de aclarar, que en varias parroquias de la ciudad de Medellín este continúa y aún más en otras ciudades de Latinoamérica.

1.1.3 La palabra es Corporal.

La palabra escrita tiene su efecto en la mutua relación con la palabra oral. Una es la huella de la palabra, la otra es su voz, una da permanencia, la otra da vida, la socializa; sin embargo, la palabra se desarrolla a través de medios como los seres humanos entonces toma cuerpo, toma gesto, toma ritmos, entonaciones. Signos paralingüísticos que ligan las letras, el lenguaje verbal y el corporal en uno solo. Un signo vocal no se puede ver separado de otros conjuntos de signos como los gestos que participan eficazmente de un lenguaje oral.

Por ello el texto oral exige una percepción mayor de signos que el texto escrito lineal y secuencial. Los cuerpos hablan, la piel en su transpiración permite ver el nerviosismo del locutor al narrar; la seguridad en sus ojos, el tono de voz y la emocionalidad al transmitir la palabra, la creencia en su discurso; las manos enfatizan sus palabras, conducen las miradas y generan órdenes a los espectadores. Cada movimiento de las manos y el cuerpo en el pulpito como en la danza genera un significado intencionado para enfatizar el mensaje.

Margarita Zaires, profesora de la Universidad Autónoma metropolitana unida de Xochimilco (México), llama a este tipo de comunicación “de cara a cara” (**Zires, 1999**) remitiendo a una acción entre los cuerpos: juegos de miradas, movimientos, gestos, gesticulaciones. Por lo tanto una interacción que involucra todos los sentidos. (**Zires, 1999**)

Para algunos como los pastores Tele-evangelistas Estadounidenses, el cuerpo de los cristianos esta “despertando” de un largo sueño, como resultado de observar en los centros de culto, multitud de expresiones físicas sobre experiencias de fe. Estos procesos igualmente son visibles en las celebraciones Católicas desde las épocas del responsorial en latín. Estas formas de expresión de la corporalidad cristiana actual, se les conoce bajo la figura de “*avivamiento*” (**Crespo , 2009**). Movimiento que permea al movimiento Cristiano Pentecostal y al Cristianismo Católico.

1.1.4 La Palabra es secular y cristiana.

Para entender estos conceptos como atributos de la palabra primero debemos conocer cómo se presenta la secularización en América Latina y sus contra punteos con el sistema religioso cristiano.

“El secularismo es considerado desde occidente como una ideología que apoya la autoridad absoluta de las sociedades seculares para regular la vida de la sociedad, y que se opone a la creencia religiosa”. (**Gonzalez, 1997, pág. 714**). En América latina se presentan unas condiciones fundamentales en el proceso de secularización: 1. Similar al fenómeno presentado en la India, donde el secularismo no se refiere a la ausencia de la religión, sino que el orden político determina que ninguna religión es preferida a las demás y todas gozan del mismo respeto por parte del Estado, en América Latina los estados desde principio de siglo determinaron para algunos países la libertad de culto (**Bastian, 1997, pág. 37**). En el caso Colombiano este fenómeno se presenta para finales del presente siglo, así el artículo 19 de la constitución Colombiana promulga: “Se garantiza la libertad de cultos. 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” (**Varios, Constitución política de Colombia, 1994, pág. 7**). Como consecuencia la hegemonía Católica mengua en el terreno político a pesar de poseer aun rasgos de poder en la sociedad civil. 2. De igual forma en la concepción de Occidente la iglesia formal es presionada a entregar su hegemonía sobre la educación y la salud. El proceso de secularización la enfrenta a estados liberales como los de México en 1860, a la Venezuela de Guzmán Blanco de 1880, al Estado Uruguayo de 1919, y a movimientos como la revolución Cubana del 59. (**Bastian, 1997, págs. 37-38**). El cristianismo

presenta una fragmentación legal entre la iglesia formal y los nuevos movimientos cristianos, muchos de ellos venidos de Norte América y otros de carácter endémico. 3. La secularización en igual forma es real como obsoleta en América Latina. Se ve enfrentada entre una clase dirigente excluyente, que relega la religión del manejo del estado y un pueblo de masa mayoritariamente Cristiano Católico, en el cual, la iglesia cuenta con una alta incidencia social.

A pesar de que los procesos de secularización en las últimas décadas han tenido impacto en las sociedades, ello no evita que presidentes acudan a una Eucaristía el día antes de su posesión, se elijan sacerdotes como presidentes y mucho menos, que en los discursos de los políticos, se escuche la frase “Que Dios me bendiga”, para referirse al manejo del estado. Así cabe el interrogante ¿Hasta dónde lo secular tiene valor cuando atraviesa un terreno, para muchos complejos, como el campo religioso Latinoamericano?

Otro ejemplo del valor de la religión como institución en el consciente de los individuos, radica en su posición negativa frente a la campaña de algunos sectores del Evangelicalismo para erradicar el concepto de “religión” como referente institucional de las sociedades, negando su significado social y llevándolo solo al campo religioso, Manuel López líder local en la Iglesia Pentecostal afirma en su entrevista de campo “uno de mis fines es erradicar la religión, que ha mantenido a las personas ciegas en la interpretación de la palabra y nos ha dejado en las penumbras del mundo material y falsos ídolos que profesa el Catolicismo” (Lopez, 2004). Esta tendencia promueve la erradicación de la religión como una organización que defiende su derecho socio cultural de existir y el establecimiento de una postura ante los demás grupos. Sobre este tema autores como el teólogo alemán Dietrich Bonhoeffer afirman “que el mundo había llegado a su mayoría de edad y que, por lo tanto, ya no había necesidad de la religión para

explicarle todo a los seres humanos” Como se citó en (Segura, 2010, pág. 6), lo cual, nos lleva a las concepciones actuales de “teología secular” movimiento teológico - filosófico que florece desde los años 40as en los discursos de varios movimientos de corte cristiano protestante que se presentan como “no-religiosos”; Sin embargo, no asegura ello una vital afinidad con el concepto por su difícil aprehensión y por el arraigo discursivo alrededor del termino de “religión cristiana”.

Como consecuencia de estos aspectos de la secularización en América Latina se fomenta el concepto de “Palabra Cristiana” o “palabra de fe”, para contrarrestar el peso del discurso secular. Estos hacen referencia, al discurso que en su contenido entrega la imagen de poder y autoridad a la divinidad. El mundo en construcción y sostenimiento ya no es solamente, como en el secular, el visible y tangible sino el trascendente y ausente de la vista de las sociedades. En fin, es él más allá que promulga el campo religioso, la promesa de la trascendencia.

Así mismo el concepto de “palabra cristiana” enfrentado al concepto de “palabra secular”, forma uno de los atributos que podemos asignarle de manera arbitraria a la palabra en el cristianismo contemporáneo y permite entender la dinámica que está implícita en la selección de los personajes que administran el discurso en la gran mayoría de los credos cristianos.

Él ¿porque? de este fenómeno está supeditado al rechazo de una secularización de las sociedades y aun anticlericalismo naciente no solo en las masas administrativas sino también en las masas populares.

Estos atributos presentes durante la investigación son el fruto de observar a predicadores cristianos pentecostales y cristianos Católicos que evidenciaban muy claramente la diferencia en

cuanto a hablar motivado por dios o motivado por conocimiento brindado por la ciencia. Es decir, para ellos, tener un conocimiento bíblico y personal de la experiencia de “sentir a dios” en su vida- revelación-, es diferente, a entablar una conversación desde la academia o el conocimiento popular de las relaciones de convivencia personal.

1.2. El discurso de la palabra escrita

Anteriormente mencionamos como uno de los atributos de la palabra el hecho escrito, ahora veremos más detalladamente como los textos escritos juegan un papel determinante en los discursos cristianos contemporáneos, sus dinámicas, sus motivaciones, su orden y sus autores.

1.2.1 El Texto Sagrado.

En este punto es importante tener presentes dos categorías: textos sagrados y textos de apoyo. Por sagrado entenderemos, aquel elemento que centraliza en el cosmos, que une en pro de lo único, que garantiza la sacralización de los espacios y permite la comunicación entre la tierra y el infinito. (**Eliade, Lo sagrado y lo profano, 1998**).

Los textos sagrados hacen referencia al libro o conjunto de libros que contienen “la palabra de Dios” y su carácter es estrictamente sagrada. Son compilados en la Biblia con reconocimiento de tradición judía, como un conjunto de escritos sagrados y normativos (**Gonzalez, 1997, pág. 99**). Se dividen en Antiguo y Nuevo Testamento y la mayoría de sus escritos están originalmente en hebreo. En las iglesias de tradición apostólica como la Católica, anglicana y luterana, y en grupos cristianos pentecostales se concibe la Biblia desde diversas maneras, entre ellas:

- ***El canon de libros aceptados.*** Las iglesias Pentecostales aceptan solo los libros del canon hebreo para su Antiguo Testamento y con el Nuevo Testamento tienen algunas discusiones en la autoría de la epístola a los hebreos y del Apocalipsis. Frente a esto iglesias como la Católica responde con la “Tradición”³ para argumentar que esta permite discernir a la Iglesia Católica qué escritos constituyen la lista de los Libros Santos aquellos escritos por hombres inspirados directamente por el espíritu de Dios.
(Conferencia episcopal de Colombia, 1994).
- ***La concepción del evangelio.*** Algunas agrupaciones consideran como el evangelio verdadero a los cuatro escritores (Lucas, Mateo, Juan, Marcos), otros consideran como Evangelio verdadero al Apocalipsis y otros a las epístolas escritas por San Pablo.
- ***El sentido de la Biblia.*** Este determina los mecanismos para entender los textos sagrados que llevan a la llamada “salvación” cristiana. Basados en tres principios fundamentales de la Reforma, las denominaciones cristianas evangélicas como la pentecostal, interpretan su discurso Bíblico en: La sola escritura basta; La sola gracia y La sola fé. Mientras tanto el catecismo de la iglesia Católica establece su posición con base en la Tradición apostólica firmando:

³ Según el catecismo Católico: “La Tradición de que hablamos aquí es la que viene de los apóstoles y transmite lo que estos recibieron de las enseñanzas y del ejemplo de Jesús y lo que aprendieron por el Espíritu Santo. En efecto, la primera generación de cristianos no tenía aún un Nuevo Testamento escrito, el cual atestigua el proceso de la Tradición viva. (Arquidiócesis, 2004)

Según una antigua tradición, se pueden distinguir dos sentidos de la Escritura: el sentido literal y el sentido espiritual; este último se subdivide en sentido alegórico, moral y anagógico. La concordancia profunda de los cuatro sentidos asegura toda su riqueza a la lectura viva de la Escritura en la Iglesia. (Arquidiócesis, 2004, pág. 29)

- ***La originalidad de la traducción del texto antiguo al idioma nativo de cada pueblo.*** En este caso la casa traductora desempeña un papel primordial para determinar la validez y veracidad del texto sagrado en el imaginario del colectivo; así para los cristianos católicos, la traducción más adecuada es la hecha por la “*Biblia de Jerusalén*” mientras que para otros movimientos cristianos como los Pentecostales es “*la Reina y Valera*”, en algunos casos se llega hasta el rechazo absoluto de una u otra versión. Es necesario también aclarar que existen algunas casas traductoras como “Sociedades Bíblicas Unidas” quienes tratan de establecer un punto intermedio entre uno y otro grupo religioso, al realizar una transcripción en conjunto, bajo su versión “*Dios Habla Hoy*”.
- ***Los intérpretes.*** Algunos grupos señalan que no se necesitan mediadores particulares para su interpretación sino que todo hombre de fe puede leer y escuchar lo que Dios quiere decir con su mensaje; otros creen que se necesita una preparación especial para aquellos que exteriorizan y enseñan la palabra sagrada a los fieles; otros concuerdan que los textos sagrados los puede leer cualquier persona e interpretarlos bajo el acatamiento de unos cánones para su absoluto discernimiento.
- ***Los fines.*** Por último, si tomamos los textos sagrados como discursos elaborados con una coherencia, los podremos entender en sus fines. Estos pueden ser reducidos a cuatro, motivar la imaginación, ilustrar el conocimiento, mediar sobre la voluntad y generar

pasiones; en los discursos de los textos sagrados encontramos estos aspectos que plasman formas de conducta, una moral y unas bases ideológicas que les permiten a los individuos trascender.

Aspectos como estos demarcan posiciones frente al manejo del texto sagrado. La libertad en su interpretación está supeditada a los márgenes que los discursos permitan tanto en lo formal como en lo informal, tanto en un análisis teológico de algunas iglesias o en la réplica orante de otros grupos que no resaltan análisis académicos sino experiencias personales. Todos al final son textos sagrados. Son textos que permanecen casi inmutables en el papel, pero cuando adquieren voz son maleables e incansables generadores de discursos, algunos de ellos con unas diferencias infranqueables y otros tan similares que las fronteras desaparecen en escenas y juegos de escenarios.

Como consecuencia del texto sagrado aparece otro tipo de texto que intenta ser guía en la interpretación y vivencia de los mismos, convirtiéndose en textos de apoyo – recordemos los manuales del SINE, entre otros, para el desarrollo de los primeros y que representan en el colectivo la vivencia de lo sagrado, de lo lejano hecho propio, sin ser de origen sagrado.

Los textos de apoyo comprenden el material que va desde volantes hasta estudios teológicos y análisis literarios sobre evangelios u otros libros de la vida del cristiano; además, consagran la experiencia de hombres y mujeres que en su recorrido por el mundo cristiano han expresado, a su parecer, lo que comprende su fe y su discurso.

En este punto del discurso los textos de apoyo fortalecen los fundamentos doctrinales que el grupo posee y promueven los diferentes tipos de expresiones colectivas que en algunos casos

apelan al sentir de “humanidad” entre hombres y mujeres ya sea en aspectos ecológicos, patrióticos, familiares, éticos o morales. Un ejemplo de ellos es apelar al respeto de la vida, a la solidaridad con el pobre, a la conservación de la naturaleza, a la participación necesaria en política, a la consagración de Colombia al Sagrado Corazón de Jesús, entre otros. Todos discursos cristianos con argumentos desde el texto sagrado. Es de aclarar que estos textos nunca están separados del texto sagrado, su fundamentación es bíblica, conservando así rasgos de sacralidad en los espacios utilizados.

Por otra parte, el texto de apoyo está acompañado en muchas ocasiones por sistemas visuales complejos donde la imagen reafirma la palabra escrita y evoca gestos comunes en el cotidiano de los individuos para generar un mayor acercamiento al discurso. Esto no implica necesariamente una sujeción a imágenes con directa corresponsabilidad religiosa, antes, por el contrario, permite que los patrones visuales se configuren por el poder de su significado; así un número de la portada de la revista *Signos* del CLAI Consejo Latinoamericano de Iglesias, presenta la imagen de un carpintero para referirse a Jesús como el maestro y al número siguiente su imagen es uno de los cuadros del maestro Botero para representar su tema “los diferentes rostros de Dios”. La imagen no está dada en un solo sentido y no expresa solo una idea, por el contrario bombardea el pensamiento y persuade al individuo común, por el juego del descarte, de una sola meta, la esperada por el discurso que puso las imágenes y el texto allí.

1.2.2 Las Motivaciones del Escrito.

Las motivaciones que guían tanto la elaboración como promoción de los discursos, varían dependiendo del tipo de grupo que las ejecute. Aunque todos mantienen un objetivo central y es la supervivencia de su discurso, no dejan de presentar variaciones. En esencia encontramos como

referente principal en el discurso escrito la nostalgia de los orígenes, aquella época de la creación y el paraíso, donde todo era sacro. Esa nostalgia de la perfección de otros tiempos, aquellos del principio más puro que se evocan en los textos sagrados y el recuerdo de las primeras comunidades cristianas.

Los grupos religiosos cristianos actuales entre los cuales contamos a los Pentecostales y las nuevas comunidades en el Cristianismo Católico buscan afanosamente imitar, recordar y vivificar a las comunidades de los primeros cristianos, cuando según ellas, todo era armonía y “el espíritu de Dios se movía entre los hombres” (Castrillon, 2004), era la época en que todo lo sagrado era real. Donde los hombres eran héroes que revelaban en actos sagrados – reales- actividades creadoras. Eran tiempos en que el hombre religioso tenía mayor acervo a modelos ejemplares para su conducta y accionar. Retomando el ejemplo de campo sobre el SINE.

A través de esta propuesta se da la oportunidad de darle una nueva vida, un nuevo oxígeno a la iglesia y sobre todo porque a través de ello se da nos da la oportunidad de vivir la experiencia de aquellas primeras comunidades cristianas, donde ellos se reunían todos los días. Como nuestras parroquias se han masificado se da la oportunidad de llevar en pequeños grupos el mensaje de la palabra a todos aquellos grupos que no lo conocen, se da la oportunidad de vivir más de cerca la fe, de acercarse a Dios, a través de todo esto se ha logrado que muchas personas que estaban lejos de Dios se hayan acercado y hayan llevado un estilo de vida diferente (Castrillon, 2004)

Estos procesos de imitación se expresan en los textos como apalancamiento del texto sagrado, creando formulas sociales para su conjugación cultural; el texto puede con ello realizar proselitismo, rechazar otros discursos, fundamentar doctrinalmente o intentar conciliar los

discursos de las diferentes fuentes. En caso definitivo pretende que el hombre común imite lo sagrado, que sus gestos los conviertan en héroes dignos de admirar (Eliade, Lo sagrado y lo profano, 1998)

Esta imitación evocada, en los textos de apoyo, al modelo de conducta y vida social presentada en el libro sagrado tiene una doble significación: Que el hombre se mantenga en lo sagrado y por consiguiente en lo real, y la reactualización de los gestos sagrados para santificar el mundo y retornar al pasado de la nostalgia. (Eliade, Lo sagrado y lo profano, 1998)

Si bien este proceso es visible en las comunidades Cristianas Pentecostales y Cristianas Católicas, se presenta en este último un factor que contribuye, aún más, en la revitalización del pasado, la nostalgia del control social de antaño, aquella época en la que la confusión, la hipótesis y el caos eran solucionados con las palabras únicas, inamovibles y reales de la iglesia. "La época en la cual se canalizaba todo a través de la iglesia" (Castrillon, 2004).

1.2.3 El orden y lo alterno del discurso de la palabra en el Ritual.

Los grupos establecen un orden en el manejo y desarrollo de los textos utilizados en el ritual, los cuales en algunas ocasiones transforman y actualizan el discurso. Este orden es fundado en el consenso, como afirma (Zires, 1999, pág. 7) "un relato es el resultado no solo de la suma de informaciones o relatos que cada interlocutor puede traer a una conversación, sino del proceso de negociación de los roles o papeles sociales a jugar entre los diferentes interlocutores". Por lo tanto, en algunos casos no se acogen a la normatividad establecida y se apela a normatividades alternativas validadas anteriormente en la interrelación de argumentos locales, frente a ciertos puntos del ritual; por ejemplo, los libros litúrgicos para el sacramento de la

Eucaristía en el Cristianismo Católico tiene un orden a seguir riguroso, pero ello no implica que entre los pasos del ritual, el sacerdote como ministro del mismo, no conceda margen para puestas en escena – discursivas, teatrales o musicales- que refuercen el mensaje sin que ello altere el orden del ritual ya establecido. Todo es realizado con el consenso de los ministradores del ritual y apoyado por sus colaboradores o servidores.

Estas normatividades alternativas hacen referencia específicamente al hecho de utilizar los diferentes tiempos establecidos en el libro litúrgico, permitiendo sucesos como las eucaristías carismáticas, eucaristías de sanación entre otras, estas ceremonias cuentan con el orden del libro litúrgico, pero en ciertos momentos se inyecta al ritual elementos fuera del contexto tradicional. Aun que, no se pueden identificar bajo un modelo único, presentan tres elementos constantes que motivan, actualizan y refuerzan el objetivo del ritual, estos son: Elementos musicales, Oraciones de sanación (identificada ampliamente con la unción) y la palabra como mensaje sagrado, el uso de nuevos elementos iconográficos y significativos también es parte de la puesta en escena en los nuevos rituales.

Profundizando en el tema, las eucaristías carismáticas Católicas que se realizan en la ciudad de Medellín y en otras ciudades tanto de Colombia como de América Latina. Consisten en una carga ritual basada en el texto escrito que motiva las expresiones religiosas concentradas en la deidad del Espíritu Santo, recordemos que para el cristianismo Católico, el Dios es uno y trino – padre, hijo y espíritu santo- indivisible, y el elemento en esta trinidad que da vitalidad, alegría, esperanza, fuerza y poder en la palabra es el Espíritu santo. Con este elemento se actualiza frente a los comportamientos sociales, el uso del cuerpo y la capacidad del creyente de extraerse de lo mundano en lo cotidiano y crear espacios de intercambio espiritual.

Tomemos un caso etnográfico del barrio Villa del Socorro Medellín, parroquia San Martín de Porres en el año 2009 cerca al tiempo de la fiesta del Pentecostés – Solemnidad Cristiana que conmemora la venida del espíritu santo sobre los apóstoles y la virgen María-, para entender esta dinámica, miremos paralelamente el desarrollo de una ceremonia de eucarística tradicional católica y una eucaristía de sanación de la misma parroquia. La ceremonia de la Eucaristía tradicional se divide por norma oficial del libro litúrgico en cuatro pasos cada uno de estos con subdivisiones. La Eucaristía de sanación cuenta con estas divisiones y algunas alteraciones en el uso del tiempo establecido por el libro litúrgico así.

ET – Eucaristía Tradicional. Ritos iniciales. La **entrada** del sacerdote y sus colaboradores al templo; la congregación yace reunida. La ceremonia empieza. Mientras el sacerdote entra, comienza el **canto de entrada**. *"La finalidad de este canto es abrir la celebración."* (Instrucciones generales del Misal Romano, Capítulo II, N° 25). Durante el canto, el sacerdote **saluda** al altar con un beso y utilizando incienso. Luego el sacerdote da la bienvenida a la congregación y comienza con la **Señal de la cruz**. Este saludo expresa en primer lugar la relación de comunión entre la congregación y el sacerdote, y en segundo lugar, el Espíritu en que se sienten unidos y se reúnen. Luego es el **acto penitencial**, que es realizado de rodillas todos solicitando el perdón y recitando una oración del libro litúrgico. Éste es un rito de purificación. El **Gloria** es un canto de alabanza. El Rito inicial termina con la **oración colecta**. La cual es una oración que recoge las intenciones de la congregación en palabras del sacerdote.

ES – Eucaristía de Sanación. Ritos iniciales. Comparte el mismo orden de los ritos iniciales sin embargo, en el **acto penitencial**, el sacerdote acompañado de una canción de

fondo realiza una oración extensa de contrición que en su mayoría no se presenta en el libro litúrgico sino que nace de la espontaneidad, intención y revelación del sacerdote en ese instante. En este caso etnográfico el sacerdote utiliza la canción “perdón” de fondo y se parafrasea simultáneo a la canción.

“Perdón Jesús, Perdón,

Perdóname, Señor,

Yo sé que débil fui

Te herí, te lastime

Perdóname, Señor. (Bis)

Más hoy en tu misericordia

Quiero descansar

Sé que tu sangre me puede limpiar

Con arrepentimiento en mi corazón

Me humillo y te pido perdón”. (Bis) (3) (Barrientos).

En silencio el sacerdote convoca a salir al Espíritu Santo de Dios, para que revolotee entre ellos. (Empieza arpegio de guitarra eléctrica). Él dice cosas como: “No es un extraño, es el Dios que te ama, es el Dios que se ha tomado su tiempo para crear todo....” Habla sobre como Dios se posa en la gente, se hace personal, tangible, íntimo; habla

sobre el abandono y en un nuevo silencio se coloca en voz prima de locutor y dice: “TE AMO...” y otras frases más. A continuación hace que las personas realicen otras oraciones. Antes de hacer la **oración colecta**, se realiza una aspersión del agua a todos los presentes en la ceremonia, este elemento no está presente en el ritual tradicional, solo en fiestas religiosas. Acompañado a este el sacerdote realiza una oración de sanación “*Que se haga según tu fe dice el Señor*”. Se cita constantemente la palabra de Dios, mientras tanto se habla sobre como Dios sana lo físico y se convoca a tocar las zonas enfermas de las personas para que ellas oren por su sanidad “*Manos de Cristo están sobre ti*”, repetidamente se realiza esta misma frase. Se convoca constantemente a la fe, la creencia en el poder de la palabra y en su poder de sanación, el ambiente del templo tiene las luces bajas, es silencioso y existe un arpegio de piano con la melodía de una canción. Termina el momento con un abrazo fuerte entre las personas y aplausos para el espíritu santo.

ET – Eucaristía Tradicional. Liturgia de la Palabra. Se leen dos lecturas. La **primera** es del Antiguo Testamento y la **segunda** es del Nuevo Testamento. El **Salmo Responsorial**, el lector lee un fragmento del salmo al cual la congregación responde una línea que siempre varia. En el **Evangelio** se saluda "Gloria al Señor", y la congregación canta el **Aleluya**. Que es un canto que significa que esta la congregación agradecida porque es Dios quien habla. Inmediatamente sigue la **Homilía**. Con ella el sacerdote explica las lecturas realizadas y las compara con la vida cotidiana y el deber ser del cristiano.

Luego se recita la oración del **Credo**. Allí está resumida toda la creencia del cristianismo para los católicos "En la **Oración Universal** u Oración de los Fieles, la congregación

ruega por todos los hombres" (*Instrucciones generales del Misal Romano, Capítulo II, N° 45*).

ES – Eucaristía de Sanación. Liturgia de la Palabra. En este caso los elementos no varían absolutamente en nada al libro de la liturgia tradicional. Al consultarle al sacerdote al final sobre la razón de ello, afirma “En la sagrada liturgia no se permite ningún espacio para otros elementos dado que es todo palabra de Dios, no cabe otra significación más allá del texto sagrado, la biblia” (Villa, 2009)

ET – Eucaristía Tradicional. Liturgia de la Eucaristía I. En esta se encuentran la **Presentación de ofrendas - Plegaria Eucarística**. El tercer momento de la Eucaristía comienza con la preparación del altar para lo que se denomina el banquete eucarístico. **Preparación de los dones** se llevan al altar el pan, vino y agua. El sacerdote recibe las **ofrendas**, se entona un canto, que acompaña el momento. Luego, el sacerdote se lava las manos, como acto de purificación. En la **Plegaria Eucarística** se eleva el la hostia que consagra el cuerpo de cristo y se eleva el cáliz representando la sangre. Ambas acompañadas de oraciones fijas.

ES – Eucaristía de Sanación. Liturgia de la Eucaristía I. Frente a la liturgia eucarística tradicional, la única diferencia consiste en la forma que se presentan las ofrendas. En la ceremonia de sanación estas conllevan mensajes, canciones y presentación por personas que padecen enfermedades.

ET – Eucaristía Tradicional. Liturgia de la Eucaristía II: Esta empieza con la oración del Padre Nuestro. Sigue el **Saludo de la paz**, en el que la congregación se saluda

mutuamente entre ellos y se recita “la paz sea contigo... y con tu espíritu” como respuesta. **Fracción del Pan.** Que evoca la última cena y como se comparte el pan de Cristo, se preparan los copones con ostias para la comunión. Por último, el sacerdote realiza la **comunión** donde el sacerdote dice "El Cuerpo de Cristo", a lo que se responde "Amén" por el sujeto creyente que la recibe en las manos y posteriormente la lleva a su boca. La celebración concluye con una **bendición** que el sacerdote, imparte a la comunidad. Al final se realiza un canto de despedida.

ES – Eucaristía de Sanación. Liturgia de la Eucaristía II. En cada paso del ritual se hace énfasis sobre la sanación de los enfermos. Las herramientas del canto y la unción siguen presentes. El carácter sacrificial se ve comprometido al rendir parte de su orden al servicio de sanación, por ende su configuración ritual se altera de acuerdo a las necesidades de los individuos y no a la reactualización del momento histórico del sacrificio de Jesús. Ahora no solo se reactualiza el momento histórico del sacrificio, sino también los momentos históricos de sanación de enfermos, el ritual multiplica sus logros en las comunidades y afianza el discurso en nuevos campos.

Este caso de campo que aborda al cristianismo católico en dos variaciones del ritual de la eucaristía, no puede dejarse de contrastar con el ritual cristiano Pentecostal, donde la reelaboración es aún mayor, sin control y extremadamente alterna; el ritual puede contemplar factores similares a los Católicos – ritos iniciales, lectura de la palabra sagrada y otros- su orden puede contemplar cantos, testimonios, unciones, glosalia, según el sentir del ministrador de turno. Es claro que no existe un libro litúrgico para el pentecostalismo, su principal característica es la experiencia religiosa. Esta fue considerada siempre como parte de lo religioso, junto con la

creencia, la práctica, la ética. Se comprende que no son sólo cuestiones subjetivas, como antes se afirmaba, sino que son alentadas y conformadas por el grupo religioso, son interpretadas como validación del mismo y contribuyen a su establecimiento y crecimiento.

Estas alteraciones del discurso escrito son más utilizadas en los textos rituales y por ello generan en algunas ocasiones no solo un oxigenamiento para el ritual, sino también el rompimiento de normas establecidas en el colectivo. En algunas ocasiones esto confunde a los participantes acostumbrados ya a un canon de normas y genera un proceso de reelaboración de los conceptos utilizados y una enseñanza de estos nuevos conceptos a los miembros.

Las constantes reelaboraciones efectúan cambios en el sistema de aprehensión de los rituales y son procesos más lentos para iglesias con una mayor tradición histórica, como la cristiana católica. (Bedoya, 2008). Un ejemplo de estas reelaboraciones, fue introducir el aplauso en una eucaristía, o sea que la gente en los cantos soltara sus manos, aplaudiera, las moviera de un lado para otro o saludara a su vecino de banca. Algunas parroquias de Medellín, no presentan aun estos elementos y en otras solo se ha podido lograr con base en una enseñanza constante de su validez para el ritual. (Bedoya, 2008). Estos cambios en el cristianismo pentecostal es más ágil, no presentan gran dificultad en la introducción de cambios en el ritual gracias a que el orden del mismo se valida en la corporalidad y en la experiencia religiosa.

La iglesia Católica, solo empieza a experimentar estas transformaciones a partir del Concilio Vaticano II dado en el año de 1965 (Varios, Concilio Vaticano II documentos completos, 2006) y a ser promovidas solo en los últimos 20 años para América Latina. Este concilio significó pasar de un ritual pasivo en su gestualidad a un dinamismo gestual, un cara a cara entre el ministrador y el creyente, por otro lado, el texto escrito es ampliamente modificado

inicialmente en su transmisión y posteriormente en su orden de presentación⁴. Esto como lo reconocen los sacerdotes entrevistados fue un proceso lento, al ser realizado en bloque por toda la iglesia y es preciso aclarar que muchos de los presbíteros realizan estos cambios cuidando que la estructura general de la liturgia no cambie, en vista a que el mismo Concilio es claro al establecer que solo la jerarquía católica puede modificar la liturgia. Esto reafirma que las alteraciones responden a necesidades de los grupos locales más que a un orden explícito del ritual.



Figura 3. Eucaristía Cristiana Católica bajo el libro litúrgico.

⁴ Véase Constitución "SACROSANCTUM CONCILIUM"(sobre la Sagrada Liturgia). (Varios, Concilio Vaticano II documentos completos, 2006)

El orden del texto escrito es claro para algunos movimientos, otros por el contrario, no establecen un orden en el manejo del texto sino que ejecutan actos que solucionen los problemas de las comunidades locales. En estos casos no se consideran alteraciones de la normatividad sino que son actividades que se enmarcan en la consecución de fines del discurso, con lo que adquieren un status en el grupo y se atribuyen según el momento a sus ejecutores; por ejemplo, cuando un grupo musical, conduce el ritual a través de sus cantos y oraciones se atribuye al actor el poder de ministrar, de conducir una oración efectiva entre Dios y hombre porque el momento y lugar se hace aplicable a la necesidad. (Bedoya, 2008). Se estimula así la idea en el consciente de los participantes de que el ritual es efectivo a causa del desarrollo que está presentando.

Similar a la adecuación del orden aparece el termino de evento desarrollado por Bauman en el cual se subraya “un acontecimiento singular en el tiempo y el espacio que constituye el acto de narrar” como se citó (Universidad Nacional Abierta y a Distancia, 2007). El tiempo y espacio físico de la puesta en escena del discurso elabora en algunos casos el orden del ritual y a su vez estimula las alteridades de este orden. No es lo mismo desarrollar un ritual en un parque a realizarlo en un templo, la connotación espacial ha transformado ya su diseño y ha oxigenado el discurso con un nuevo contexto. Igualmente el ritual solo promueve una experiencia religiosa en el orden, espacio físico y tiempo de su ejecución. Es un juego donde una pieza da origen a otra y esta a su vez reconstruye la elaboración de la pieza inicial, la palabra.



Figura 4. Ritual.

1.3 La corporalidad de la palabra

La palabra se fomenta en la puesta en escena de su contenido, en la relevancia social de su fin y en la eficacia de sus medios de divulgación. Por ello estos medios para su divulgación y utilización varían dependiendo de las circunstancias y de los actores religiosos que las implementen.

Analizaremos como la palabra toma forma en los cuerpos y gestos de los creyentes y ministros; como el vestido presenta trajes a la medida de cada fe; como las posturas y actitudes de aquellos que creen en su discurso transforman su entorno social y como Dios se hace carne en su elegido hoy, profetas, predicadores, pastores y sacerdotes. Aspectos que transforman los

rasgos comporta mentales de los grupos sociales y generan una serie de conductas normativas diferentes día a día.

1.3.1 La palabra expresada en el cuerpo físico.

Cuerpos sobre exaltados, cuerpos fuera de sí, fuera de contextos y razones sociales, esos son los danzantes, predicadores, cantantes y orantes de la actualidad cristiana. El cuerpo se libera, las manos aplauden, los pies saltan, los gritos y exclamaciones religiosas gozan de libertad, la palabra se encuentra en la persona que ingresa al bus, en la esquina del barrio, en el culto, en el templo, en la oración personal. En estas expresiones corporales de la palabra cristiana existen dos concepciones a tener presente: Los gestos son más que puestas en escena y no existen reglas en la gestualidad cristiana, debido a que su cambio es muy rápido. Un ejemplo de ello es tomarse de las manos, parece un acto normal en lo cotidiano de las sociedades, sin embargo, en el ritual cristiano católico, después de más de 800 años de censura de parte de la iglesia al contacto físico, tomarse de las manos y alzarlas en el momento de la Oración del Padrenuestro es un cambio abrupto que solo poco a poco es incorporado. Claro es la misma iglesia que a través del Concilio Vaticano II lo incorpora al reclamar las expresiones religiosas como parte de la revelación de la fe “Para promover la participación activa se fomentarán las aclamaciones del pueblo, las respuestas, la salmodia, las antífonas, los cantos y también las acciones o gestos y posturas corporales. Guárdese, además, a su debido tiempo, un silencio sagrado”. (sacrosanctum concilium, s.f). Este elemento corporal es cotidiano en la expresión religiosa de los grupos pentecostales, el poder de este movimiento halla su demostración más obvia en la inmensa popularidad de los evangelistas televisivos. Los predicadores Pentecostales seducen a fervientes seguidores mediante su expresividad carismática. El relativo distanciamiento de estos individuos

respecto de toda estructura burocrática fuerte les brinda un amplio margen de maniobra en sus predicas.

Es importante mencionar en este primer punto la microsociología de Erwing Goffman, quien estudia los rituales de interacción que rigen los intercambios comunicativos. Él plantea por un lado, que existe “la puesta en escena que implica toda conversación, en donde los interlocutores están jugando un rol frente a los otros y por el otro, y la dramatización de un texto en el momento de narrarlo” (Zires, 1999). En estos procesos se da una negociación en la cual los participantes están definiendo y redefiniendo constantemente la situación de la comunicación y donde como afirma Goffman:

Parece que estuviéramos invirtiendo nuestro tiempo, no tanto en proveer información sino en hacer espectáculos. Y se observa que esta teatralidad no está basada en la simple demostración de sentimientos y exhibiciones fingidas de espontaneidad o cualquier otra cosa... el paralelismo entre el escenario y la conversación es mucho más profundo que esto. El meollo es que cuando normalmente un individuo dice algo, él no está diciéndolo como una aseveración de un hecho...él está recontando. Está recorriendo una secuencia de eventos ya determinados para implicar a la gente que lo escucha. (Goffman, 2006, pág. 508).



Figura 5. Trajes a la medida de la fe.

Estas apreciaciones de Goffman son válidas como estudio de procesos verbales de interacción entre los grupos sociales; sin embargo, cuando se vinculan dichas hipótesis a la religiosidad se debe tomar en cuenta que los grupos cristianos de hoy y sus narradores están aseverando los hechos constantemente y ello no implica, necesariamente, una negociación constante de los procesos y formulaciones del ritual o evento. Por ende, no son papeles estudiados o simplemente formulados en el acto de la improvisación sino que se dilatan en un

mundo parafernalia de la espiritualidad y de la realidad, del juego simbólico de los espacios y los movimientos de la corp-oralidad, trascendiendo los espacios de la puesta en escena donde se interpretan roles y papeles, a lugares más íntimos de la mismidad de los autores y hacedores del hecho.

Estos hacedores del discurso no simplemente se dedican a narrar sino que reafirman lo que dicen en la vivencia de la situación y localidad expuesta. No hacen recuentos. Por ejemplo cuando un pastor narra una parábola del texto sagrado, no solo evoca el texto sino que lo interpreta y expone sobre la base de su asimilación del mismo. Ya no está recontando, como en el teatro, sino que da por hecho el suceso como algo del ahora, algo real que él hace. A esto se le conoce como el testimonio de vida (lo que digo es lo que soy), estos son los cristos del hoy que al igual que las narraciones de los mártires de los primeros siglos de la Iglesia, ven en la imitación fiel de Cristo un medio de “Santificación”; lo que afirma un creyente convencido es algo de su realidad, de la configuración personal de su mundo simbólico y trascendental. La palabra pronunciada es la palabra sagrada. (Lopez, 2004) “Esfuézate por presentarte ante Dios como un hombre probado, como un obrero que no tiene de qué ruborizarse, como fiel predicador de la palabra divina”.⁵

Esta palabra sagrada, como hecho histórico del momento es real, se construye el espacio sagrado, aquel cosmos que es dado como espacio de creación, con el gesto se toma posesión del territorio y se sacraliza, sea el estar de rodillas, el danzar, el cantar y batir las palmas o el

⁵ Tomado de la segunda epístola a Timoteo capítulo 3, versículo 15. en: Biblia para el pueblo de Dios. 12ª edición. ED. San Pablo. 1998.

postrarse, la acción implica la participación en la construcción sagrada. El ministro o sacerdote es el canal de comunicación, el ser humano común es multiplicador del mensaje sagrado y la palabra sagrada, como tal, la llave para que el creyente asuma su cercanía al centro del mundo, a su deidad.



Figura 6. Espacios sagrados de calle.

En la gestualidad, el ser humano religioso lucha contra lo que ataca su centro y puede afectar su relación con la deidad. La gestualidad es la confirmación de la palabra pronunciada, retomando el ejemplo de la oración del Padre Nuestro, la gestualidad religiosa le agregaría al acto de unir las manos entre los fieles, alzarlas al cielo e incluso cantarla. Estas acciones físicas cada vez son más constantes tanto en el Cristianismo Católico como Pentecostal.

Al mismo tiempo, las negociaciones y formulaciones de los rituales y eventos de acuerdo a la concepción de Bauman (Universidad Nacional Abierta y a Distancia, 2007), se someten a cánones de obligatoriedad, como el caso de catolicismo, pero que en el ámbito de los grupos

menos formales, como los Pentecostales, son de mayor combinación. No se negocia como orar en la realidad, a pesar, que muchos movimientos cristianos evangélicos traten de establecer un orden (Lopez, 2004).

Los cánones se pueden evidenciar en aspectos como las reglas relativas a la liturgia, en aspectos de la vida cotidiana de los practicantes, en cuestiones de fe y moral. Su implementación varía dependiendo de los grupos, aunque en algunos de ellos es difícil de establecer unos parámetros para su formulación. Observemos algunos ejemplos de estas dinámicas en el siguiente paralelismo. En una entrevista realizada a Johanna Herrera, directora del grupo llamado “Escuela de Fe” catequesis permanente para niños en la parroquia Nuestra Señora de la Asunción de Medellín, frente a la pregunta ¿Qué se necesita para hacer una oración? afirma: “Las personas, el ambiente, la palabra y la música” (Herrera, 2008) dejando ver unas pautas establecidas y delimitadas, a los cuales ella se había subordinado. Igualmente, cuando se le pregunta sobre los tipos de oración que ella consideraba que habían, los momentos y lugares propicios para esta, las cualidades de la persona orante, de los ministros, y las herramientas a utilizar para fomentar y alentar la oración, todos sobre la base de una corp-oralidad, la respuesta evidenciaba un sistema basado en tres aspectos claves, el espacio físico, el ambiente (contorno) y la procedencia del discurso (Herrera, 2008). Como participe de la iglesia cristiana católica, el espacio naturalmente concebido para la integración social de las personas en el culto u otras actividades religiosas era el templo físico constituido y legitimizado en la comunidad. El ambiente, un poco más impregnado por el ejemplo los Nuevos Movimientos Religiosos cristianos como el pentecostal, combina la corporalidad activa con la música, con las oraciones agudas, sin salirse del esquema establecido de corporalidad. Finalmente, la procedencia del discurso tendrá que evidenciar la legitimización del discurso en manos del sacerdote u administrador del ritual. Así Johanna

Herrera evidencia sumisión a pautas corporales y espaciales del discurso católico (Herrera, 2008).

Otro caso es el presentado por Héctor Álvarez, servidor del movimiento Pentecostal en Medellín, quien frente al mismo interrogante afirma: “Fe, amor, la palabra, y la presencia del Espíritu Santo” (Alvarez, 2010), de igual forma, amplía su respuesta en otra serie de argumentos que refuerzan un ejercicio más apegado a elementos corporales que a contextos físicos reales de lugar. Así a diferencia de la primera entrevistada (Herrera, 2008), él no menciona nada sobre los medios iconográficos que permitieran este evento, sus cánones varían y corresponden al discurso Pentecostal y a todo su actuar (Alvarez, 2010). Sus motivaciones, los tiempos y espacios que escoge para realizar sus rituales o eventos cristianos, responden a discursos menos estrictos en sus límites pero sin carecer de ellos. Su preocupación básica consta en el ambiente espiritual que personalmente puede propiciar, más que el espacio físico o la procedencia. “Todo ha de venir del Espíritu Santo en mí”, afirma (Alvarez, 2010).

Esto nos lleva a pensar que las fronteras para la corporalidad religiosa, lo mismo que los lugares físicos de culto, se han diluido en los discursos religiosos cristianos y solo unos pocos grupos pueden establecer con claridad, cuando un tiempo y espacios son sagrados y cuando no.

El punto de partida fundamental en el análisis de la palabra en la corporalidad, sería lo que Mircea Eliade denomina “*in illo tempore*” (Eliade, Lo sagrado y lo profano, 1998), la vivencia sagrada, si bien la corporalidad depende en gran medida de las puesta en escena del texto sagrado, el concepto de tiempo sagrado nos comunica lo recuperable, lo indefinidamente repetible, dado que no transcurre, no pasa para las actuaciones religiosas, cada acción ritual

reelabora y reactualiza el mito al igual que su tiempo, ayer, hoy, mañana es posible revivir el tiempo con el rito (Eliade, Lo sagrado y lo profano, 1998).



Figura 7. Representando el pasado de la cristiandad.

1.3.2 Trajes a la Medida.

La palabra es herramienta ordenadora del vestido y sobre la base de las escrituras sagradas se han estipulado dos tipos de vestuario para los seres humanos: el primero, el sagrado (santo) y el segundo, el profano (cotidiano) (Alvarez, 2010). El primero consiste en quitar las vestiduras del pecado⁶ en los hombres y revestirlos de una vestidura blanca, de la túnica de

⁶ Y el hombre, pequeña parte de tu creación, pretende alabarte, precisamente el hombre que, revestido de su condición mortal, lleva en sí el testimonio de su pecado y el testimonio de que tú resistes a los soberbios. Catecismo de la Iglesia Católica Cáp. II ítem 30.

Cristo⁷. Esta vestidura blanca simboliza el bautismo de los fieles en Dios⁸ y su vinculación a un grupo de escogidos como “hijos de Dios”, esta asignación les da potestad sobre una serie de dones, carismas, la bendición y protección de Dios. El vestido blanco hace referencia al manto que cubre el cuerpo, morada, templo del espíritu.

De esta forma, el vestido y la corporalidad están íntimamente ligados y su función principal es como facilitadores de los discursos. En este caso, el ritual del bautismo juega el papel de intermediario entre estos dos aspectos a un nivel espiritual con la evidencia física y cosmogónica del vestido blanco como pureza. Esta relación bautismo, vestido y cuerpo, en la historia de la antropología, ha sido ampliamente plasmada por Mircea Eliade bajo las categorías de Sagrado y profano (Eliade, Lo sagrado y lo profano, 1998). Para Mircea el bautismo es la muerte a lo profano en las sociedades arcaicas y al mismo tiempo el nacimiento a un espacio sagrado (Eliade, Lo sagrado y lo profano, 1998), donde el cuerpo se sacraliza y se consagra a una divinidad.

⁷ "En efecto, todos los bautizados en Cristo os habéis revestido de Cristo: ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús" (Ga 3, 27-28).

⁸ La vestidura blanca simboliza que el bautizado se ha "revestido de Cristo" (Ga 3,27)



Figura 8. Bautismo Cristiano Católico.

Estos trajes a la medida de fe de cada persona son herramientas de frecuente uso en los discursos y exhortaciones sobre la renovación espiritual, las formas y prácticas del vestuario cotidiano. El vestido cotidiano o profano es reglamentado para intentar sacralizarlo teniendo en cuenta las argumentaciones bíblicas y observando las transformaciones del vestido durante el siglo pasado (Lopez, 2004); así se fortalece la campaña contra la exhibición del cuerpo, aspecto que se equilibra con la liberación de la gestualidad en los cultos, rituales y eventos del discurso.

Es claro que en términos de vestuario, el siglo XX estuvo marcado por una apertura y flexibilidad cada vez mayor. La apariencia física pasa a depender, cada vez más del cuerpo y cuidarlo, se torna como una necesidad, pues cuidar el cuerpo es prepararlo para ser mostrado. Sin

embargo, cada paso que se dio en el sentido de descubrir el cuerpo no estuvo libre de prejuicios, conflictos y escándalos: la bermuda de los boys scouts en los años '20 fue bastante censurada porque exponer las piernas públicamente, era tabú; El bikini en los años cincuenta; la minifalda de los años sesenta escandalizó antes de volverse una moda y el topless de los años setenta.

El vestido cristiano combina tres elementos esenciales, el bautismo, el cuerpo y la palabra sagrada. El bautismo enfatiza el hecho de la inmersión como la regresión a un estado preformal, donde a través de la muerte se fertiliza y multiplica el potencial de la vida, al emerger se formaliza un nuevo nacimiento dado que como rito de paso a lo sagrado, desintegra, anula la forma, lava el pecado, purifica y precede a la creación. (Villa, 2009). El cuerpo por ende sacralizado debe vestir de acuerdo al discurso del texto sagrado y ser coherente con el apego irracional a su lógica. Su fe. Con el cuerpo concebido como templo – morada-, por principio en el cristianismo pentecostal y católico, se sujeta el vestuario a unos preceptos básicos. (Lopez, 2004).

Estos preceptos determinan las campañas de radio evangélicas sobre la forma en la que la mujer debe vestir, una forma sin escotes, sin rodillas expuestas, sin maquillaje, ni accesorios. Rostros simples, cabello largo recogido atrás, faldas largas y blusas sin escotes pero con manga larga son reglas simples en las iglesias Pentecostales, donde como afirma (Bastian, 1997) estamos ante una forma de organización del pobre, donde en un momento determinado pasaran hacer parte de procesos culturales del vestido, pequeñas pasarelas de modelaje donde desfilaran aquellos(as) hombres y mujeres que portan sus trajes de fe, hechos a la medida del Pastor. Por su parte el Sacerdote en la homilía, aun intentara corregir el vestido de su feligresía y aquel escote que permite ver más allá del Cristo colgado de plata.

El vestuario se convierte además en un punto de encuentro que en ocasiones conforman lo que (Bastian, 1997), denomina el *parche religioso* haciendo referencia a los grupos sociales establecidos por los miembros de un grupo religiosos determinado en espacios físicos por fuera de los cultos o ceremonias (Bastian, 1997). Estos *parches religiosos* configuran espacios sociales donde los aspectos del discurso son replanteados, reafirmados y en ocasiones transformados. La transmisión del mensaje oral frente al vestido se ejecuta más en ellos y su sacralización se da en la aceptación del ministro en los rituales.

1.3.3 La Percepción del Cuerpo.

Las percepciones de los cristianos católicos y pentecostales en América latina varían dependiendo de las regiones y en algunas de ellas se agudizan, a modo crítico, presentando campañas de descrédito de unos contra otros. Algunos ejemplos de esta situación son plasmados por Manuel Marzal (Marzal, 2000) quien hace una presentación de las transformaciones comportamentales y corporales que han realizado algunos sectores Católicos del Perú en respuesta al proselitismo de los nuevos grupos cristianos; Jean Pierre Bastian muestra como a través de la historia (Bastian, 1997), las confrontaciones entre uno y otro grupo han generado procesos y elaboraciones de los discursos más intensos y practicas rituales más gestuales, además ha puesto en discusión los conceptos de “Parche religioso” y “pentecostalización” del Catolicismo Latinoamericano (Bastian, 1997, pág. 230), fomentando con ellos la discusión frente a las relaciones del catolicismo con el movimiento Pentecostal a través de la renovación carismática, sus cantos y sus tipos de oración, recordemos que el movimiento carismático católico nace del cristianismo pentecostal; Igualmente, Carlos Garma Navarro presenta un

trabajo sobre las percepciones que tienen los protestantes evangélicos de los Católicos y viceversa (Garma Navarro, 2000).



Figura 9. Culto al ídolo.

Según Garma para muchos grupos o movimientos evangélicos de corte protestante, los cristianos católicos son: alcohólicos, fiesteros, idolatras y violentos. (Garma Navarro, 2000). Estas afirmaciones toman su peso inicialmente en las escrituras sagradas que nos narran de forma literal una serie de reglas a seguir para ser un cristiano en plenitud y las cuales no comulgan con algunos comportamientos de los llamados “Católicos”; la literalidad aquí evidenciada, no es de olvidar, se recopila bajo el fundamento Luterano de que *“la sola escritura basta para ser salvo”*. El texto sagrado al mismo tiempo narra en si su literalidad ejemplo de ello es la parte final de Apocalipsis 22, 18-19: *“Yo aseguro a todo el que escucha las palabras de la profecía de este*

libro que si alguno hace añadiduras a esto, Dios le añadirá a él las plagas descritas en este libro. Y si alguno quita algo de las palabras de este libro, Dios quitara su parte del árbol de la vida y de la ciudad santa descritas en este libro.”

1.4. ¿Dónde está la palabra?

La historia a través de la cual el cristianismo observa la palabra se define en una *teofanía*. La historia de Jesús fue imitando al tiempo histórico y sacralizando con celebraciones el calendario, construyendo con ellas y sus gestualidades “el *imago mundo*” (Eliade, Lo sagrado y lo profano, 1998), el nuevo comienzo en espacios existenciales sagrados a través de la comunicación transcendental con el cosmos. Un templo, un garaje, una catedral derivan de la experiencia primaria del espacio sagrado. El mundo se santifica por la santidad de sus santuarios. (Eliade, Lo sagrado y lo profano, 1998). He aquí que constituyamos espacios para morar y nos comprometamos en una u otra forma a la creación del mundo añorado.

1.4.1 Templos, Garajes y Otros Rincones Más.

Espacios vacíos, circundados por hadas, fantasmas, espíritus, palomas, soplos y llamas de fuego que en un solo instante son universos fuera de la realidad y al siguiente son muros profanos o transitorios, dependiendo del tipo de sacralidad buscada por los agentes ejecutores del ritual. Estos espacios viven por instantes y mueren por otros y su existencia depende de iconos o palabras. Así son los templos, garajes y otros rincones más que encontramos en el cristianismo de hoy.



Figura 10. Templos y algo más.

A través de la historia el concepto de templo ha sido ampliamente referenciado bajo diferentes significados: Casa Señorial, Lugar Celeste, Montaña, Bóveda de Reliquias Sagradas, Tierra Consagrada, Ombligo del mundo, Centro de la Tierra y Lugar de Encuentro entre la Tierra y el Cielo (Lundquist, 1996).

Algunos autores inclusive han desarrollado unos parámetros para entender su simbología y analizar los diversos significados del templo. Entre ellos encontramos:

1.4.1.1 Geografía de lo sagrado.

Bajo este concepto German Ferro afirman que los templos son:

Centros de interacción social y simbólica. Son puntos que efectúan una ruptura de nivel, ruptura con la linealidad histórica, ruptura con la monotonía de la vida y la pobreza, ruptura con la desesperanza, ruptura con el separatismo de clase, de cultura, lengua y religión, pero también escenario de la batalla y disputa por lo espiritual (Ferro , 1994).

En este espacio geográfico todo es posible, aunque sea por un instante, el hombre comisiona temporalmente su realidad cultural a la realidad que en el ritual observa como su *imago mundo* (Eliade, Lo sagrado y lo profano, 1998).

1.4.1.2 Geometría Sagrada.

Con base a la posición, diseño y estructura de los templos construidos en el mundo, se han levantado hipótesis sobre las sociedades ejecutoras de tales obras y sobre sus costumbres. Casos como Tikal, los templos egipcios y hasta los mismos templos Católicos de principio del siglo XIX, reflejan la complejidad de su estructura. La posición del sol, la forma de cruz de la arquitectura, la posición del sagrario, la elevación del altar, los vitrales, el campanario, la sacristía, el marco de las puertas, el albon, la sede, entre otros, son elementos radicados en su punto definido, con poca movilidad para no interferir con su significado; sus medidas, sus ángulos, ahora un poco descuidados y hasta omitidos, permanecerán en el consciente de los administradores del culto. (Ferro , 1994) Los templos Católicos a diferencia de los centro de culto pentecostal intentan conservar una geometría de sus iconos.

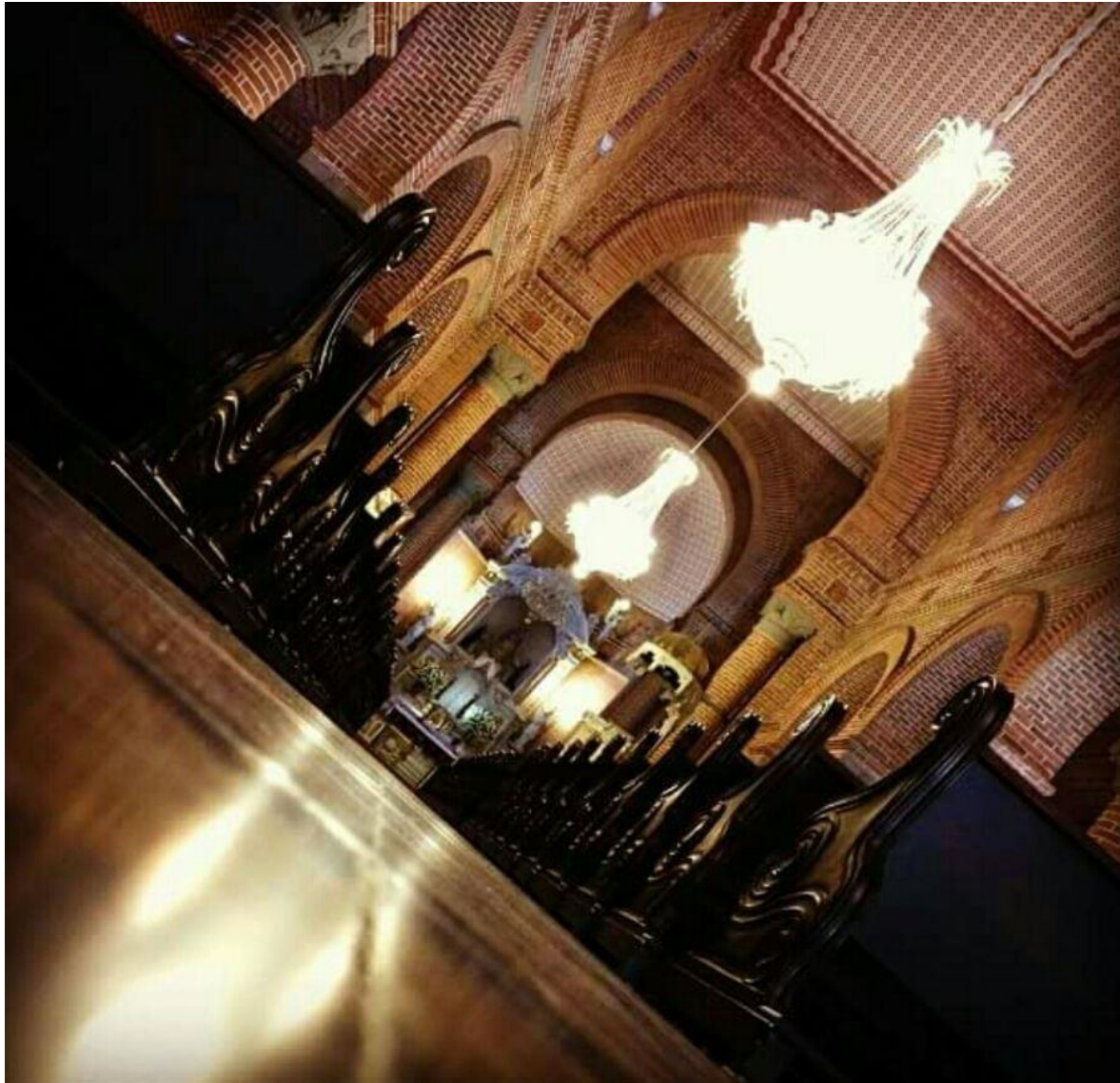


Figura 11. Geometrías sagradas.

1.4.1.3 Su posición en el cosmos.

Los lugares sagrados se establecen en las diferentes sociedades como lugares de paso o transición, sitios de comunicación con otros mundos. Así por su posición cósmica en la tierra se convierten en el intermedio entre el cielo y el infierno, entre el bien y el mal. Los hombres se mueven en el intermedio, en el sitio de purificación, consagración o condenación y esto le

permite al templo ser el perfecto espacio cósmico donde se tejen altares como escaleras al cielo y arcos de ingreso como lugares de abandono del mal. (Eliade, Lo sagrado y lo profano, 1998).

Estos y otros conceptos se han utilizado para entender los templos; sin embargo, concentrémonos específicamente, para nuestro estudio, en verlos como espacios sagrados que sobresalen del contexto. Al hablar de templo en la antropología necesariamente tenemos que hablar de espacios sagrados, la definición misma realizada en los diccionarios de las religiones nos da a entender dicha afirmación:

Son edificios consagrados a un Dios o donde se cree reside un Dios. Los templos generalmente contienen un Sacrum interior, el recinto más sagrado, en el cual se guarda una imagen del Dios. En la mayoría de los templos solo pueden entrar los sacerdotes, aunque ellos también pueden tener prohibido entrar en el sacrum interior. (Gonzalez, 1997).

Por ejemplo en el Cristianismo Católico, El sacrum o sagrario mantiene fuertemente consolidada su posición religiosa y la estructura de sus espacios sagrados, declaran en el concilio Vaticano II que: “Al edificar los templos, procúrese con diligencia que sean aptos para la celebración de las acciones litúrgicas y para conseguir la participación activa de los fieles” (sacrosanctum concilium, s.f)

Hace unas décadas los templos cristianos se caracterizaban en su mayoría por suntuosos esquemas arquitectónicos y geometrías cargadas de símbolos donde las esculturas, vitrales y otros elementos iconográficos del templo dominaban el ambiente.



Figura 12. Sagrarios – sacrum.

Hoy en día la imagen del templo de antaño, es para algunos un símbolo de opulencia más que de encuentro sacramental. Ahora bien ¿Qué hace sagrados a estos espacios? ¿Qué determina sus fronteras y sus razones de ser? ¿Quién puede ver su dimensionalidad tanto espacial como temporal? ¿Los administradores del culto y lo sagrado: pastores y predicadores?

En la concepción Cristiana Católica el templo lo constituyen dos fuentes básicas, la estructura física donde yace el santísimo (Varios, Concilio Vaticano II documentos completos,

2006) y el Cuerpo físico del creyente. En la concepción cristiana pentecostal el templo es el lugar estrictamente donde mora el espíritu de Dios, el cuerpo físico (Lopez, 2004). Básicamente ambos conjugan la misma significación y el mismo canal de paso, el bautizo; sin embargo el elemento simbólico de la hostia que se consagra en el Catolicismo y su resguardo, por supuesto, que no aplica para el Pentecostalismo, nos da un distanciamiento en la utilización del espacio físico, edificio, garaje u otro.

Para el catolicismo el espacio físico real concentra de forma permanente el enlace con el mundo sagrado, tanto desde su geometría hasta su presencia palpable en la hostia consagrada que se guarda en la bóveda o sacrum. El pentecostalismo no concentra de forma permanente el enlace con el mundo sagrado a través del espacio físico – templo- sino a través del cuerpo del creyente que se conserva para ser morada de lo sacro.

Las nociones de templo físico y templo corporal contribuyen a la presentación de los tipos de templos más frecuentemente usados por los católicos y los pentecostales en América Latina. Por un lado, encontramos que los católicos implementan tres tipos de lugares de culto, y por el otro, podemos agrupar a los pentecostales con cuatro formas de lugares de encuentro.

En las localidades utilizadas por las iglesias católicas tradicionales se implementa primero, la construcción de un templo monumental y un ente sacrum o sagrario principal en la nave central o derecha de la edificación. Segundo, se presentan los lugares que sirven a los cultos en eventos masivos y que por la densidad de asistentes obligan a realizar las ceremonias y

rituales en parques, coliseos o estadios⁹; por último, tenemos los encuentros en grupos de oración en algunos lugares con la mínima condición para una reunión, pueden ser simplemente una sala, un patio, o una habitación que les permita a los orantes recogimiento y un distanciamiento del bullicio de la calle. Los espacios aquí señalados contrastan con los pentecostales en que presentan a la par de los templos católicos, el acondicionamiento de grandes garajes, teatros o bodegas de forma sencilla que puedan acoger un número determinado de creyentes. En este caso no está el Sacrum interior o sagrario presente, solo se evidencia una especie de pulpito para el predicador. Estos lugares generalmente ubicados en las partes céntricas de las ciudades integran a las pequeñas sedes a nivel barrial y en ocasiones son las sedes principales de los movimientos.

Respecto a los lugares públicos y abiertos como parques, coliseos y estadios, los movimientos cristianos pentecostales convocan de forma masiva, e incluyen la participación de otros movimientos cristianos similares a sus procesos como Cristianos Cuadrangulares, Fe y Esperanza, Alfa y Omega y Cruzada Estudiantil, entre otros (Conferencia episcopal de Colombia, 1994).

Los movimientos pentecostales también presentan una serie de centros de culto en las periferias de la ciudad, se podría afirmar, en el caso del área metropolitana de Medellín, que el 95% de los barrios que la constituyen cuentan en sus infraestructuras religiosas con uno o dos centros de cultos pentecostal, que van desde edificios, casas hasta garajes acondicionados. Los

⁹ Por ejemplo las celebraciones de los festivales de alabanza organizados por la parroquia San Miguel Arcángel y la casa de oración carismática Jesús Eucaristía, llevados a cabo en el coliseo Iván de Bedout y en el estadio Atanasio Girardot de Medellín. Otro evento importante a resaltar son las celebraciones de la fiesta de Pentecostés y el JUANCA.

centros de culto barriales igual que los centros masivos principales en la ciudad deben ir acompañados en su fachada de un letrero visible que las identifique en la comunidad.¹⁰

Un factor importante en la separación entre uno y otro grupo cristiano radica en la palabra sagrada, para los Pentecostales no se necesitan iconos u otros elementos fuera del texto sagrado para buscar la sacralización de un lugar (Alvarez, 2010), en cambio en el cristianismo Catolicismo se conjuga la palabra sagrada con la iconografía para la permanencia del enlace. Cualquier elemento externo a su geometría en el templo se considera para el Catolicismo como una profanación (Bedoya, 2008).

El cuerpo físico una vez más se hace visible y solo en él, los rituales tienen sentido para estos movimientos de la gestualidad y la danza; es de aclarar que solo en la posición del cuerpo como templo del espíritu santo se evidencia una conciliación entre los movimientos e iglesias. Sin embargo, al interior del mismo pentecostalismo se gestan disidencias frente al manejo del espacio físico y la masificación del momento de reactualización del tiempo sagrado. El pastor Gerardo Oberman escribe

¹⁰ Por ejemplo en el caso de la Iglesia Dios es Amor, encontramos en su reglamento interno el siguiente enunciado: “Todas las iglesias Pentecostales Dios es Amor propias o alquiladas deberán de tener esta inscripción en los avisos: Iglesia Pentecostal Dios es Amor. Sede Mundial Av. Do. Estado 4568 Sao Paulo- Sp Fundador Misionero David Miranda, el tamaño mínimo de las placas debe de ser de tres metros de ancho por uno de alto; este tamaño es el mínimo. Pero si hubiese espacio suficiente hacer una placa de tamaño mayor. Extraído del Reglamento interno de la Iglesia Pentecostal Dios es Amor.

La masificación de los encuentros de adoración y alabanza en enormes cines y teatros convertidos en templos, no permiten la comunión cara a cara, vida a vida, entre las personas. La unidireccionalidad de la comunicación impide todo tipo de horizontalidad en la interrelación. Solo en algunos momentos de emotividad hay abrazos y manos que se unen (Oberman. 2001. 27).

Estos debates, igualmente extienden sus discursos a la problemática de lo sagrado y sus espacios, que se convierten en lugares sagrados bajo el fantasma del marketing de lo sagrado, de una teología de la prosperidad que predica “reclama el éxito porque tienes derecho” (Lopez, 2004). Ofreciendo bendiciones a los que hoy son los potenciales consumidores.

Igualmente, se han evidenciado las transformaciones de la arquitectura de lo sagrado, donde lo litúrgico pierde peso. Oberman afirma:

No importa mucho la conversión, no importa el compromiso, no es prioritario un estilo de vida o una ética al mensaje bíblico. Lo que importa es el goce de los bienes de la fe: dinero, trabajo y salud, que se ofrecen a cambio de ciertas condiciones: presencia en las reuniones y ofrendas generosas cuidadosamente auditadas. Una suerte de reedición (¿Evangélica?) de las controvertidas indulgencias: un poco de cielo a cambio de dinero. (Oberman. 2001. 27)

¿Hasta dónde es la escala de poder de los Marketing que ofrecen servicios “sagrados”?

Tal vez los templos o lugares de culto de algunos grupos cristianos no reflejen una arquitectura o iconicidad tan fuerte como antes, sin embargo, no por ello dejan de presentar fuertes referentes simbólicos que en otras formas, constituyen la gama de símbolos que

instituyen a algunos lugares como sagrados. Esta apreciación evidencia ¿por qué? la constitución del templo de hoy, como espacio sagrado corporal, permite que cualquier rincón, en un momento dado, tenga una sacralidad y al mismo tiempo obtenga una consagración en el templo viviente del individuo que allí se ubique. En definitiva, el cristianismo contemporáneo radica sus espacios sagrados no solo en la constitución de templos permanentes, inmóviles e inertes sino también en templos que van y vienen en los pasos de los creyentes.

1.4.2 De la Tierra al Cielo: La Eficacia del Fin.

Los lugares por otro lado no son estables, no tienen una configuración espacial definida y la creación de ellos genera una multitud de geografías delimitadas solo en razón de cada oyente e interprete. Tampoco se puede afirmar que son estados físicos terrestres o celestes, porque trascienden las fronteras de la lógica y la territorialidad establecidas. Hoy más que nunca los cristianos proclaman una nueva ciudadanía, una patria que rompe sus lasos con la tierra llena de vicios y su profanidad, “Nuestra patria está en los cielos, de donde esperamos al Salvador y Señor Jesucristo, el cual transformara nuestro cuerpo lleno de miserias conforme a su cuerpo glorioso en virtud del poder que tiene para someterse a si todas las cosas” (Filipenses 3, 20-21). Los medios evidenciados en las investigaciones que intensifican este rompimiento sobrenatural con lo terrestre son: El aislamiento de la nacionalidad y la fidelidad a una bandera (Lopez, 2004); la exclusión de actividades de carácter social que impliquen un acercamiento con las formas culturales de aquellos que no sean del mismo grupo; el completo relegamiento en el discurso configurado en el sistema de creencias personal de cada ser humano; entender todo suceso natural como un hecho divino o maligno, en otras palabras (Alvarez, 2010), observar el mundo a

través de la sola espiritualidad; realizar un proselitismo efectivo y testimonial para procurar la santificación, a través de valores morales como la humildad, el amor, la abnegación, entre otros.

Éstos medios se desarrollan bajo “la promesa”, elemento importante en los textos sagrados que justifica la actuación de sus precursores, valida la fe y revela las tierras nuevas y los cielos nuevos (Bedoya, 2008). Para establecer unos parámetros que nos permitan hacernos a la idea presentada, tomo el ejemplo de la hostia para la ceremonia eucarística en el catolicismo, la cual es tangible durante el proceso ritual hasta el momento mismo de su consagración, a partir de allí la hostia se convierte en un elemento intangible “Cuerpo de Cristo” (Bedoya, 2008), solo apreciable desde la fe, la espiritualidad, desde la hierofanía porque es algo sagrado que se presenta y todo el proceso ritual anterior es la preparación para este estado de sacralidad.

El consagrar la hostia es el fin que mueve al ritual y todo su proceso de elaboración, preparación y ejecución no son más que la búsqueda de eficacia. Si no se construye este imago mundi (Eliade, Lo sagrado y lo profano, 1998), la traspolación de los individuos al mundo protector y organizador se ve truncada y el ritual es ineficaz.

Solo lo sagrado acerca al ser humano, sin abandonar en cuerpo el mundo físico, a estados de liberación emocional- solo me siento bien cuando estoy en otros ambientes- en ambientes transformados. Sus emociones y percepciones se vuelven más sensibles a las expresiones de fe, a solturas irracionales e ilógicas y es ahí, donde el investigador tiene que irrumpir, para lo cual, se tiene que vincular, “No hay otro medio de comprender un universo mental extraño que el situarse dentro de él, en su mismo centro, para acceder, desde allí a todos los valores que lo rigen, para el hombre religioso el mundo vive y habla.” (Eliade, Lo sagrado y lo profano, 1998, pág. 139).



Figura 13. Culto – ambientes transformados.

Capítulo 2. El contexto de la Palabra

“Hay lugares escondidos entre dos tierras, con personajes inverosímiles que respiran Fe y Smock”. Robinson Giraldo

En el capítulo anterior se observan los diferentes atributos de la palabra en el cristianismo actual, se entendían conceptos como palabra cristiana, palabra secular y alteraciones del ritual. Se esboza como la palabra transformo el ritual, lo diversifico, lo dinamizo y en ocasiones, más por el anhelo de recuperar a los héroes cristianos de antaño que yacían perdidos, se exploran diversos medios de expresión de la palabra para rescatar los canales de comunicación con lo sacro y así actualizar el espacio ritual.

A la falta de una institución capaz de facilitar las respuestas a los interrogantes sociales y establecer soluciones inmediatas a las problemáticas de los grupos cristianos tanto en sus espacios sociales, culturales, económicos y políticos, se ve en la religiosidad la herramienta para esta intercepción, aceptando a una multitud de interlocutores entre el individuo y el Dios, y con ello se genera una multitud incalculable de discursos cristianos.

El problema, tal vez y solo tal vez, sobrevino cuando las preguntas se convirtieron en más que las respuestas y los imago mundi (Eliade, Lo sagrado y lo profano, 1998) se multiplicaron a través de los diversos personajes no tan sacros, pero con la capacidad aparente de comunicarnos con otras realidades, otras formas, en ocasiones menos formales.

Si estas transformaciones parten de la interpretación, asimilación y utilización de la palabra en el ritual para satisfacer las necesidades ya no satisfechas por las instituciones

“sagradas” de antaño, es lógico que los nuevos héroes diversifiquen el mercado de la absolución, la sacralidad y la promesa.

Este capítulo pretende presentar a los nuevos héroes, a los caballeros de la fe en términos del filósofo Kierkegaard, su formación, legitimización y poder, además de las motivaciones que los conducen y la diversificación que establecen en el mercado de la absolución, la sacralidad y la promesa a través de la palabra. ¿Cuál es el contexto social, cultural y religioso de la palabra cristiana para estos cambios y cuales sus actores?

2.1 Los Nuevos Héroes

2.1.1 El orden social.

Las sociedades son un conjunto de estructuras y prácticas sociales colectivas por definición básica. En ellas encontramos individuos que al interactuar en grupo se transforman en sujetos protagonistas del accionar social; tanto en la religión como en cualquier área de la sociedad estos sujetos desarrollan en conjunto todas las estructuras que componen al grupo. No se piensa religión sin economía, ni economía sin política y así sucesivamente, las cadenas de interrelación construyen un orden social particular al grupo.

En estos grupos se generan tanto elementos subjetivos como objetivos que cada sujeto social distingue en sus modos de vida y establecen componentes en la estructura social en la cual cumple su accionar. No por ser Colombianos el accionar de todos es el mismo e igualmente no por ser Cristiano Católico o Pentecostal el accionar es el mismo. Cuando se establecen los fundamentos sociales y culturales el orden de las acciones cambia.

En el Cristianismo Católico encontramos varios tipos de ordenes sociales que varían en algún accionar sea económico, político o cultural pero su centro de partida es el mismo, la familia. Bajo el ejemplo icónico de la familia de Cristo se soporta a la misma como el núcleo de la sociedad, recordemos que fue la institución Católica, quien ya en antaño cuando su verdad “era la única” colectivamente aceptada, la cual creó este precepto hasta hoy. Caso contrario sucede en el cristianismo pentecostal en el cual la familia no es el eje de la sociedad sino el grupo, el culto, en donde se establece el modelo racional de la acción social. En cada uno de estos órdenes se conforma lo que Weber denomina *Ethos*, el orden normativo interiorizado que da forma a la conducta y donde el grupo considera su ética como un signo distintivo de su acción social.

Este orden normativo diferencia ampliamente los conceptos hoy utilizados de sacerdote, pastor, fiel y servidor. La vocación bajo el precepto del *Ethos* (Weber, La etica protestante y el espiritu del capitalismo, 1991) se transforma en profesión. Los sacerdotes, pastores y laicos se consagran a su servicio y se profesionalizan en su rama, así en una cualificación social se convierte en una virtud el direccionar al conjunto de individuos en un camino religioso ideológico de la mano del componente económico y contraprestacional. El Pastor conduce por el camino, el creyente paga los costos del viaje.

La vocación y el oficio se confunden como medios a través de los cuales se expresa y se agradece la bendición de Dios y se realiza el destino de los humanos. Dos conceptos básicos se conjugan para reforzar el orden normativo: Predestinación y Elegido. Ambos enlazados con la elección divina insondable. Para América Latina y sus condiciones socioeconómicas actuales, la religiosidad toma un tinte fuerte al entender “gracia de Dios” (Castrillon, 2004), con prosperidad

económica. No se necesita abundancia sino tener lo necesario en el ámbito económico. Parte del éxito de los cristianos pentecostales y su concepción de grupo – no familia- son sus resultados en la prosperidad económica de los creyentes respaldados en el apoyo incondicional de los mismos.

Por lo general, ante la imposibilidad actual de alcanzar la certeza de la salvación, los individuos transfieren a la actividad económica las disposiciones éticas que en ellos habían modelado en su confesión religiosa. O como comenta Max Weber “Solamente el elegido tiene propiamente la fe eficaz, solo él es capaz – gracias a la regeneration y a la consiguiente santificatio de su vida entera de aumentar la gloria de Dios por la práctica de obras realmente, y no solamente aparentemente, buenas” (Weber, La etica protestante y el espiritu del capitalismo, 1991). Es una transformación de la eficacia de la fe a la eficiencia en el. La vocación entonces no es monástica, se concreta en la multiplicación de los beneficios de un nuevo estilo de consumo y mercado religioso.

“La persona que ministra una oración o la congregación, que ayuda a comunicarse con Jesús, que dirige hacia Jesús. Por medio de la palabra lo hace y esa persona que ministra, que dirige a las personas a comunicarse con Jesús por medio de la palabra y del canto, esa persona también facilita la oración y el acercamiento a las necesidades” (Vasquez, 2010).
¿Porque es necesario estas personas en la religiosidad? “cuando la mayoría de las personas no son maduras espiritualmente, siempre tiene que haber alguien que dirija esa oración, que la conduzca a Jesús, porque cuando uno es inmaduro espiritualmente, uno no es capaz de hacer oración. Cuando se es maduro espiritualmente no se necesita que alguien ministre porque usted mismo encuentra esa comunicación con Jesús, usted mismo lo llama, lo busca, a usted no se le hace difícil y usted se convierte en ministrador; pero

cuando se es inmaduro se necesita alguien que ayude a comunicarse con Jesús, a sentir su presencia y eso se hace por medio de una persona”. (Vasquez, 2010).

Estos nuevos héroes son seres especiales por formación y contexto social. Son personas que en un momento determinado sobresalen como los nuevos predicadores. Su función principal es dar vitalidad y alteridad al cristianismo a partir de la oralidad y la gestualidad. Se caracterizan principalmente porque han tenido lo que Mircea Eliade denomina un “*segundo nacimiento*” (Eliade, Nacimiento y renacimiento. el significado de iniciación en la cultura humana, 2007).

Han sido transformados por sucesos particulares en su vida, por la necesidad de un nuevo discurso que amortigüe el peso de la sociedad en sus diferentes facetas, o en otros casos sus cunas desde la infancia fueron cargadas del peso de una moral separatista que lo aislaba de los demás grupos sociales, radicalizando su comportamiento y su forma de pensar.



Figura 14. Separados y transformados.

Cada individuo en un momento de su vida presenta un punto de choque o impacto con determinado discurso; el cual, cumplió sus necesidades sociales y fomentó en el individuo, el seguimiento a unos líderes o discursos determinados, ya fueran en el cristianismo pentecostal o católico. Es un segundo nacimiento espiritual. Estos momentos de choque son generados, principalmente, en estados psicológicamente de fragilidad emocional ó en un momento de relajación posterior a una catarsis intensa. Esto facilita el acceso de una serie de frases repetitivas del discurso que generan estímulos físicos, provocando en los participantes una disociación propia del trance y una docilidad tal que los induce a someterse totalmente a las órdenes de los líderes. Las personas que permanecen constantemente involucrados en estos procesos de trance pueden adquirir un tono emocional que es notablemente vivido y expresivo.

La elección de estos seres especiales es realizada en el contexto religioso, bajo la dirección de la deidad de caso, quien concede a los elegidos aptitudes extraordinarias para entablar relaciones como intermediario entre los hombres y Dios. En palabras de Max Weber a estos hombres:

Se los considera sacros y divinos a causa de sus extraordinarias aptitudes psíquicas y el valor intrínseco de los estados que condicionan... para el devoto el valor sagrado, ante todo, es un estado, psicológico en el aquí y ahora. Este estado consiste primariamente en la actitud emocional por si misma (Weber, Sociología de la religión, 1999, pág. 278).

Además Weber afirma que no solo es la elección divina lo que condiciona la calidad de elegido o Sacros a estos predicadores o sacerdotes, “llenos de Dios” como popularmente se les llama, sino también la configuración social donde se manifieste (Weber, Sociología de la religión, 1999), determinando esto, el modo en que se experimentara y evaluara su poder como

ministro del dios cristiano en este caso. Sus características van desde manejo gestual emotivo hasta el fortalecimiento de un conocimiento intelectual basto que permita la defensa del discurso ante otras argumentaciones en la sociedad (Lopez, 2004).

El proceso de formación de estos elegidos consiste inicialmente en un periodo de acercamiento a la doctrina y a los diferentes rituales que el grupo realice; luego de ser identificada sus capacidades como líder en el grupo, se le permite participar en una función que sobresalga a los demás, ya sea como seminarista, músico o director de algún ministerio, allí se formara y tendrá un seguimiento por parte de su líder inicial (Castrillon, 2004).

Siempre se empieza desde trabajos pequeños hasta que se considere que su espiritualidad es lo suficiente madura para recibir posiciones “más altas”, cada una con su carga simbólica y sus atributos milagrosos. Cuando su legitimización como canal de comunicación con la deidad y la validez de su formación está certificada por sus diferentes estamentos de formación, es posible que formen una nueva congregación (cristianismo pentecostal) (Lopez, 2004) o sirvan a una parroquia como sacerdote (Cristianismo católico). Es conveniente tener claro que no todos terminan este proceso (Villa, 2009).

En algunos casos los elegidos, se convierten en parte de una serie de nuevos locutores de la doctrina cristiana, e impregnados por fuertes carismas, generan procesos de transformación de la doctrina y alientan a los creyentes a nuevas estrategias sociales, económicas y religiosas para satisfacer las necesidades personales y emocionales. El extraño con la Biblia en el parque, en el gran auditorio, en la puerta de la casa, o el elegido investido de una túnica blanca con sus ayudantes en el altar establecen el paralelo entre el pueblo y los dirigentes, entre los pastores y sus ovejas.

Un ejemplo analizado en campo en la ciudad de Medellín toma a dos casos, con diferentes fines, por un lado tenemos a Gabriel Ceballos (Ceballos, 2009), joven que inicia sus actividades laicales en el cristianismo católico, en la parroquia la Asunción de Santa Cruz a la edad de 9 años, su proceso inicia como Acolito (persona que apoya las labores del sacerdote en el altar), se desarrolla su conocimiento de la doctrina en la Infancia Misionera (Movimiento organizado por obras misionales pontificadas – OMP), se convierte en multiplicador al ser catequista en procesos de formación de los sacramentos de Primera Comunión y Confirmación, a la edad de 15 años actúa como coordinador de los mismos catequistas, administrando no solo a otros jóvenes en el proceso formativo sino recursos económicos. A la edad de 17 años es coordinador del grupo de los Acólitos, lector de la liturgia de la palabra en las eucaristías, apoya en tareas administrativas al sacerdote de turno, Coordina el proceso formativo de la Catequesis de Primera comunión, participa de grupos juveniles y contempla la posibilidad de ser seminarista; sin embargo, a los 20 años tiene problemas personales con el sacerdote vigente en ese momento de la parroquia y opta por renunciar al proceso y retirarse de la misma. A la edad de 21 años participa de procesos sociales netamente. Algo a tener en consideración, a diferencia de los movimientos pentecostales, donde un pastor puede ser el administrador del culto toda su vida, formando nuevos pastores, para nuevos cultos, los administradores del culto en el cristianismo Católico – Sacerdotes- son temporales, su estadía en una parroquia puede oscilar entre 2 y 7 años en promedio.

El segundo caso es Rubiel Medina (Medina, 2009) hijo de padres procedentes del Cristianismo católico, que a la edad de 10 años de su hijo, optan por abandonar la iglesia Católica y seguir el movimiento cristiano Pentecostal en el barrio Santa Cruz. Rubiel empieza a asistir a la escuela dominical de su nueva iglesia y participa de los espacios de culto organizados

por el pastor. Siendo un joven de 14 años el pastor decide que Rubiel puede empezar a participar del culto en otros roles como colaborador. Su proceso de adoctrinamiento aumenta y es enviado a cursos de formación en temas específicos de la doctrina cristiana pentecostal. A la edad de 18 años, participa en sus primeras intervenciones como formador en la escuela dominical y como servidor activo en el culto en actividades logísticas. Ahora Rubiel con 21 años, aun no predica en su congregación, ni administra la oración colectiva, esto solo lo podrá hacer en algunos años cuando el pastor lo considere pertinente; pero aspira a convertirse en pastor, avalado por su congregación y el pastor de la misma. Este proceso puede tomarle unos 10 años más, en los cuales no solo se formara académicamente, deberá demostrar capacidades en la administración de un hogar personal, manejo eficiente de recursos económicos y carisma para formar una nueva congregación.

Ambos procesos demuestran escalas de formación y fines claros de administración social, espiritual y económica, difieren en los tiempos de formación, participación, delegación y resultado. La legitimización y legalización del rol y aspiración del mismo, se supedita a terceros que validan la misma. (Bedoya, 2008) Empiezan a jugar dos conceptos Don y Carisma como ejes determinantes en su valía para la multiplicación de la doctrina.

2.1.2 Los prerrequisitos del Don y el Carisma.

En la historia de la antropología y la sociología los conceptos de don y carisma han estado ampliamente relacionados a la economía y a la religión, entre otras áreas. El don ha sido

referenciado desde antes del Potlach ¹¹ y su sistema de prestaciones totales, como una obligación de dar algo en contra prestación a un bien recibido, lo cual motiva a las personas en una relación constante de devolver los presentes de una forma aún mejor. Para Marcel Mauss en su ensayo sobre el don “El dar es signo de superioridad, de ser más, de estar más alto, aceptar sin devolver o sin devolver más, es subordinarse, transformarse en “cliente” y servidor, hacerse pequeño, elegir lo más abajo” (Mauss, 1971, pág. 35)

En el cristianismo Católico y Pentecostal el don es algo ya inmerso en los creyentes por la acción de la deidad, sea a través de sacramentos u otros rituales, pero no todos son capaces de “revelar” estos dones (Bedoya, 2008). Todos son capaces de recibirlo pero no de entregarlos al servicio de los demás. Por ende, solo aquellos que demuestran facultades excepcionales por el don, son quienes ministran y dirigen las congregaciones e iglesias, manejan la economía, el cambio cultural, el consumo religioso y la política en su ámbito social cercano.

Por otro lado, considerando el componente económico de América Latina, autores como Pierre Bastian en su trabajo sobre los movimientos Pentecostales entiende el don–donativo como una manifestación del sacrificio financiero de los fieles (Bastian, 1997). Estos dan dinero a cambio de recibir un bien simbólico, a través de la mediación del jefe carismático. Aquí el don aparece ante todo como la modalidad de reconocimiento del poder carismático ostentado por el dirigente religioso capaz de asegurar la reciprocidad y responder al “exceso de creencia” bajo la forma de una bendición material y espiritual. Autores como Rouquié soportan este argumento

¹¹ Sistema económico descubierto por Malinowski en las islas Trobriand de Nueva Zelanda.

afirmando que en América Latina como se citó en (Bastian, 1997, pág. 169) “la política del don es ante todo una política de la escasez” y en la “necesidad de la intercesión”, esta política de la escasez determinaría la existencia de un acceso restringido a los bienes vitales, para cuya adquisición se necesitaría de un mediador que mantuviera las emociones de la comunidad como grupo y fuera capaz de la entrega del bien ya poseído: el don.

Se supedita a la capacidad de retribuir el regalo (don). Por supuesto todo grupo mantiene una economía, unas relaciones sociales y unas políticas de jerarquización del poder y la autoridad, lo cual no le permite a final de cuentas estar separado del factor económico y sus fundamentos de reciprocidad. Te doy amor esperando que ames, o en otros casos compites con tu fe por tus premios según San Pablo en el texto sagrado.

Los dones varían en ambos contextos cristianos, para el pastor Enrique Gómez de la Iglesia Pentecostal Unidad de Colombia los dones son para capacitar a los creyentes y provienen de Jesús, no son para uso particular ni enaltecimiento personal, son de “Jesús para provecho, edificación de la Iglesia y propagación del Evangelio” (Gomez, 2004).

Son nueve en total y se encuentran en referenciados en la palabra sagrada (1 Corintios 12:7-11). Pero a cada uno les es dada la manifestación del Espíritu para provecho. Porque a éste es dada por el Espíritu **palabra de sabiduría**; a otro, **Palabra de ciencia** según el mismo Espíritu; a otro **fe**, por el mismo Espíritu; y a otro, **dones de sanidades** por el mismo Espíritu. A otro, **el hacer milagros**; a otro, **profecía**; a otro, **discernimiento de espíritus**; a otro, **diversos géneros de lenguas**; y a otro, **interpretación de lenguas**. Pero todas estas cosas las hacen uno y el mismo Espíritu, repartiendo a cada uno en particular como él quiere. (Gomez, 2004).

En el caso del cristianismo Católico de acuerdo a su Catecismo y en fundamento a la interpretación de la palabra sagrada los dones son siete “*sabiduría, inteligencia, consejo, fortaleza, ciencia, piedad y temor de Dios. Pertenecen en plenitud a Cristo, Hijo de David*” (Isaías 11, 1-2).

Pero los dones no van solos en esta relación social sino que depende en su ejecución del carisma. Ambos conceptos – don y carisma- un poco confundidos por los entrevistados quienes los presentaban en algunos casos como similares o completamente separados, se muestran hoy en la historia de las ciencias sociales con una diferenciación básica, basada en el don como el bien y el carisma como la capacidad de un individuo o grupo de ejecutar una serie de acciones hacia el colectivo con ese bien.

Analizando el concepto carisma retomo a hombres como Max Weber, Durkheim y Shils quienes desde diferentes enfoques nos presentan modelos no muy distanciados de la finalidad del carisma en el cristianismo contemporáneo.

Max Weber entiende la denominación de carisma como una cualidad *extraordinaria* de una persona al margen de que sea una cualidad real, atribuida o presunta. Esta le permite tener control sobre una masa inherente a que sus órdenes tengan líneas fijas de autoridad, todo por sus atributos (Lindholm, 1992). Bajo esta definición Max Weber plantea un modelo con el cual pretende demostrar que muchos elementos que parecen irracionales en la historia y en otras sociedades se pueden aprehender, al entender la situación desde el punto de vista del sujeto, que esta insertado en una configuración cultural particular, con sus valores y creencias específicas.

Afirma además Max Weber, un modelo de conducta no racional en la sociedad es la “tradicición”, muy presente como elemento vital en el cristianismo católico. Se muestra como un ciclo incesante de repetición, donde los sujetos siguen unos lineamientos que la historia ha ido revelando una y otra vez, con leves cambios. En este punto el carisma del sujeto religioso es el que permite sostener los grupos y constituye las formas elementales de integración y relación económica. (Lindholm, 1992).



Figura 15. Revestido por la institución cristiana.

Lindholm plantea sustentándose en Weber, varios espacios para el ejercicio del carisma, entre ellos “el institucional que se puede heredar y transmitir mediante el acceso a una función o invertir en una institución. En este caso el carisma es una fuerza destinada a legitimar instituciones o individuos poderosos” (Lindholm, 1992, pág. 44). Estos individuos como en el

caso de los sacerdotes o pastores están investidos por elementos que los distinguen como sujetos con autoridad, ya sean por el uso de la sotana o por su interlocución desde el pulpito como lugar alto en el culto.

Por último, desde la concepción de Max Weber el carisma es un elemento que como se citó en (Lindholm, 1992, pág. 45)

Permite que las gentes ya no obedezcan las costumbres ni las leyes; en cambio los seguidores se someten a las exigencias imperiosas de una figura heroica cuyas órdenes no son legitimadas por la lógica, ni por el lugar del héroe en una jerarquía determinada, sino únicamente por “el poder de mando” personal del individuo carismático.

Otra visión del carisma es la ofrecida por Emile Durkheim quien ve en lo colectivo el caso típico de lo sagrado. “Lo imagina como existiendo por encima y más allá de quienes lo constituyen: atemporal, abarcador, vital, emocionalmente poderoso, suscita un profundo compromiso y brinda a sus miembros un sentido de valor trascendente”. (Lindholm, 1992, pág. 49).

Utiliza el término carisma, y siempre resta énfasis a todas las formas de liderazgo y de apego personal. Para él, el principio creativo del grupo consiste en la común participación en rituales de lo sagrado muy cargados y despersonalizadores, rituales que sirven para integrar a todos los partícipes en una unidad. (Lindholm, 1992).

En esta concepción podríamos afirmar que la gente participa de los grupos religiosos cristianos en la búsqueda de lo que desean, un grupo en el cual sentirse estimulados y en comunidad, donde puedan expresar sus emociones sin necesidad de romper esquemas sociales,

por ello, la creación de nuevos modelos de comportamiento que aíslan al creyente. Mediante esta intimidad el miembro del grupo se aleja de las influencias externas y se desvía aún más de la norma social en su persuasión de la experiencia comunal.

Tanto Max Weber, Emile Durkheim y Edward Shils concuerdan en que “la persona carismática es, a la vez, creador de un nuevo orden y destructor del orden rutinario” (Shils, 1974). Si un pastor se presenta como un ministro entre el más allá poderoso y los individuos del grupo religioso, entonces su autoridad se legitima y cuando él solicita nuevas campañas, misiones, cruzadas de oración con el componente económico, estas serán respaldadas por la validez de su cualidad como orador, como mensajero de regalos, poseedor de dones sagrados y benefactor en el disfrute de esos dones, al mismo tiempo promoverá la formación de congregaciones religiosas entorno a él.

Estas valoraciones de la autoridad de los personajes que poseen carisma son diferentes en cada grupo y aunque mantienen latente que poseen algo extraordinario, su funcionalidad puede reducirse en algunos casos a la intercesión en rituales, a la gestión de recursos o a la direccionalidad del grupo.

Lindhol concluye estas ideas diciendo que las personas carismáticas y aquellas que escuchan sus mensajes terminan aspirando a transformaciones más amplias, que en efecto se observan en el cristianismo de hoy, las cuales pretenden eliminar las estructuras rutinarias y reemplazarlas con acciones inspiradas en estados anímicos, nacidos en el contacto con los poderes sagrados facilitados en el proceso de ministración. (Lindholm, 1992).

Como consecuencia de los cambios suscitados, el efecto de la tradición religiosa es ampliamente criticada en el cristianismo católico (Bedoya, 2008) y son precisamente los rituales como las eucaristías, los sacramentos y las fiestas religiosas, los que se muestran como repetitivos para las congregaciones de los nuevos movimientos cristianos, quienes por el contrario, ven en su asamblea de la semana o del domingo las explosiones de emotividad, euforia y libertad de expresión; no hay cánones como el misal que determinan que se responde después de una afirmación, sino que es más explícito al sentir personal (Gomez, 2004). Sin embargo, es importante observar que en la actualidad existen algunas críticas entre estos movimientos religiosos debido a que unos se están supeditando a esquemas rígidos y estériles de movilidad y expresión.



Figura 16. IPDA Colombia. Bogotá. 2015. Campaña Nacional.

En conclusión, los nuevos héroes religiosos deben poseer la herramienta del don y el carisma para su retribución, signados por una singular capacidad para exhibir emociones fuertes. Según Liah Greenfeld citado en (Lindholm, 1992, pág. 46) *“el carisma genuino alude así a la aptitud para generar internamente y expresar externamente la excitación extrema, una aptitud que nos convierte en objeto de la intensa atención y la irreflexiva emulación de los demás”*. Sin estos prerequisites, el líder no sería el correcto para el trabajo y su accionar no sería eficaz y exitoso. Siempre debe tener cuidado en la sociedad actual de continuar siendo precursor de recursos sagrados del más allá, sino perderá su congregación y su poder de convocatoria, hay que recordar que al final como todos los demás en el servicio de la salvación, los consumidores buscan el mejor producto, el mensaje más estimulante, la forma más rápida de conquistar el éxito buscado; así cambian de marca, de grupo, pasando de los gritos de júbilo y la danza carismática a la rosa roja de la oración fuerte al Espíritu Santo, entre otros.

2.2 Clases de Elegidos

Realizaremos a continuación una presentación de los tipos más comunes de elegidos, identificados a lo largo de la investigación, sus sistemas de formación y la racionalización de los servidores como herramienta de voluntariado en la difusión de servicios.

2.2.1 Sacerdotes, Pastores y Servidores.

En todas las sociedades los sujetos que dirigen los rituales religiosos en cualquiera de sus formas tienen un elemento en común: “la santificación de la vida” (Bedoya, 2008). El ser humano que dedica su vida total o parcialmente al servicio de una religión, en este caso el cristianismo, tiene como antecedente un cambio de vida, una transformación de su

comportamiento de acuerdo a los textos sagrados que guían e ilustran como ha de ser santo, para poder trascender a un mundo abierto, lleno de deidades y poderes místicos.

Los medios por los cuales se obtienen una consagración de la vida, a la creencia religiosa cristiana son múltiples, pero el resultado es el mismo, tener una vida en dos planos: una vivencia humana y una vivencia tras-humana, cósmica como afirma (Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, 1998). Este doble plano permite fortalecer el carisma del individuo y es un recurso fundamental que todo aquel que se involucra en una comunidad religiosa debe buscar.

El hombre religioso vive en un mundo abierto y su existencia está abierta al mundo. Esto equivale a decir que el hombre religioso es accesible a una serie infinita de experiencias que podrían llamarse cósmicas. Tales experiencias son siempre religiosas, pues el mundo es sagrado. (Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, 1998).

En algunos casos esta consagración se formaliza y concreta con rituales como los sacramentos. En el bautismo el hombre tiene un nuevo nacimiento y una purificación para buscar una santidad; en el matrimonio, la pareja santifica su vida sexual; en la eucaristía santifica el alimento y transforma el sentido de este, el acto de recibir santidad. (Villa, 2009). Todos los rituales buscan como fin la consagración de la vida del creyente y la consagración de su cuerpo a labores “más privilegiadas”, ¿Hasta dónde eres santo? Eso lo determina lo que hagas según el credo cristiano, según los cristianos pentecostales, es en el actuar diario.

Estos representantes del culto y administradores del ritual cuentan con procesos de formación y legitimización. Existen así sacerdotes en el cristianismo católico que pasan por un proceso amplio de educación y selección, donde se observa su devoción a la doctrina; los

pastores un poco menos formales pero no menos complejos forman su vida religiosa, a partir de sermones de pulpito, seminarios temáticos y el estudio de los textos sagrados y de apoyo. ¿Pero quiénes son los servidores? ¿Cuál es su papel sino son administradores formales del ritual para muchos?

Los servidores definidos en los diversos contextos cristianos como laicos, creyentes activos, elegidos, rebaño, restauradores, entre otros nombres, tienen como función principal ser partícipes protagónicos del ritual, creando, formalizando, estructurando y motivando la alteridad del discurso y aún más la alteridad en el ritual. Ellos pueden ser los encargados de la parte musical del ritual, del servicio en el altar o en el pulpito; son quienes reciben a las personas en las puertas del culto, realizan el aseo de los lugares de encuentro, trabajan en la decoración de Semana Santa, dirigen o ayudan en los grupos de oración, realizan talleres temáticos y constantemente se presentan ante los demás creyentes en un nivel más alto de conocimiento, expresión y carisma. En ciertas circunstancias el servidor se puede transformar en el ministrador de rituales menos complejos, que no requieren de toda la iconografía y simbología en su realización y para los cuales puedan estar autorizados.

Los servidores se convierten además en los perfectos colaboradores del dirigente carismático; los dones por supuesto se irradian en ellos según crean y es precisamente de esta clase de colaboradores del ritual, que se formaran los dirigentes del futuro y tal vez de otros tipos de movimientos religiosos similares.

2.2.2 Iglesia laica, iglesia de Servidores.

Mucho se ha dicho en la historia, que la Iglesia y las instituciones religiosas son gobernadas, conducidas y sostenidas por una elite especialmente seleccionada en las sociedades para sostener el culto y los rituales; son ellos los administradores del mundo simbólico y religioso de los grupos; sin embargo, los servidores y laicos, sujetos que fuera de la elite institucional, mueven, conducen y en ciertos momentos administran algunos tipos de rituales, no tan normalizados, ni tan complejos, pero no menos ricos en símbolos y alteridad. En la actualidad, se habla de otra historia, otra iglesia, una más social, menos normativa, hoy se habla de una iglesia laica y servidores.

Es importante aclarar que el concepto laico aceptado por el clero cristiano católico a partir de los años 70, no es utilizado en el cristianismo pentecostal, en cambio el concepto de servidor se ha ido mezclando en los últimos 20 años, al lenguaje cristiano católico para referirse al laicado. (Bedoya, 2008).

Los servidores y laicos han movido el fenómeno del cristianismo participativo de hoy no solo como sujetos anónimos sino también como protagonistas. Son ellos los dinamizadores de las instrucciones de pastores y sacerdotes quienes desde sus centros de fuerza y sacralidad, conducen y animan, de una u otra forma a personas que “rescatadas”, “Extraídas” de lo “Cotidiano”, de la feligresía, optan por “servir” a un culto, un altar, un Dios, una sociedad.

La palabra salió de paseo por las calles, se ve en mil rincones, toma mil formas, se impregna de mil voces y mil gestos; unas veces las oyes en los labios de los sacerdotes, otras veces en los pastores, muchas más en los que servimos a la fe y en el momento

menos esperado florece en el taxi o autobús, en el mural que escribes o en el vestuario de tu compañero de asiento. (Montoya, 2006).

¿Cómo se forma esta Iglesia de laicos y servidores? ¿Qué tiene que ver esto con la antropología actual? Empecemos por buscar una definición simple y colectiva del concepto de laico.



Figura 17. Servidores iniciados.

Según autores como Morante “Laico es todo cristiano en su condición ordinaria de pertenencia a la iglesia” (Morante, 1990, pág. 57). Pió XII decía que los laicos se encuentran en la línea más avanzada de la cadena de la iglesia Católica, por ello la Iglesia es el principio vital de la sociedad humana. Por lo tanto, deben tener una conciencia cada vez más clara, no solo deben pertenecer a la Iglesia sino ser Iglesia. En antropología, lo llamaríamos “iniciados” (Eliade, Nacimiento y renacimiento. el significado de iniciación en la cultura humana, 2007),

sujetos que de una u otra manera han pasado por ritos de iniciación (por ejemplo el bautismo) y se han legitimado bajo las evidencias de atributos místicos. En conclusión, acordemos que laico o servidor es aquel personaje inmerso a través de unos ritos de iniciación en un grupo religioso, en este caso el cristianismo, pero que no poseen un poder clerical, ni están sujetos bajo el concepto de “obligación” a una jerarquía eclesial. Recordemos el caso de Jhon Castrillón y el SINE – Sistema Integral de Nueva Evangelización- en la parroquia la Asunción de Medellín, cuando se le preguntaba como llegó a ser director de este proceso afirma

Pienso que llego a ser director del SINE, no porque alguien me haya escogido, porque haya comprado un puesto, por mi manera de ser con los sacerdotes o porque me lo hayan regalado los hombres, yo digo que esto es un llamado del Señor, yo me lo he ganado de alguna manera porque mi testimonio de vida va muy de acuerdo con lo que yo hablo, con lo que yo digo, con lo que predico, con lo que le enseño a la gente, entonces es el Señor quien me ha llamado y que me ha colocado ahí para ser director y llevo esta experiencia de estar dirigiendo el sistema aproximadamente unos tres años (Castrillon, 2004).

El laicado en la historia ha tenido en algunos momentos una fuerte participación, determinada entre varios factores por el tipo de relación entre la Iglesia cristiana y la sociedad secular en la cual está inmersa, tanto desde la visión cultural como jurídico-institucional (Morante, 1990). En el medio cultural se ha movido entre una posición extrema de desprecio e indiferencia por el mundo secular hasta una posición de total acomodo a sus tendencias, ideologías y costumbres. No quiere decir de forma plena toda la Iglesia cristiana.

La institucionalidad religiosa como tal se ha movido paralelamente entre tendencias teocráticas e integristas de sometimiento del poder público, al mandato eclesiástico o pastoral y

entre orientaciones secularistas que le niegan a la Iglesia cristiana cualquier tipo de poder social en la actualidad.

La secularización ha sido el paradigma orientador del abandono del estado religioso por parte del sujeto y aún más de las sociedades actuales. (Calvo, 2008). Este paradigma incluso ha orientado las investigaciones de campo en las ciencias sociales y parten de una visión unilineal del progreso humano, una mirada cerrada del desarrollo humano aplicado a la historia y la cultura. A partir de este se ve en la religiosidad bajo tres elementos claves: la diferenciación, lo religioso en vez de permear toda la sociedad, constituye un área específica dentro de una gama de instituciones sociales más. La racionalización, las instituciones sociales se relacionan entre sí en base a criterios independientes del poder religioso. En la mundanalización, lo sagrado se limita y las distintas áreas sociales se hacen autónomas frente a la religión cristiana – educación, salud, política, economía, cultura, entre otras ya no depende del cristianismo-. (Calvo, 2008).

Desde las ciencias sociales podríamos decir y en efecto se realiza que el cristianismo pentecostal, podría ser parte de la oferta múltiple del mercado religioso, artículos sin mayor valor y de rápido y pasajero consumo. Pero esto no parece ser la actitud de aquellos más comprometidos con este movimiento cristiano, la participación y la influencia de estos en su vida cotidiana no permite verlos como superficiales y pasajeros artículos de consumo.

El surgimiento de estos nuevos movimientos plantea una severa crítica a la identificación de la cuestión de lo moderno con la cuestión de lo secular. Lo secular genera dos respuestas de los laicos y los servidores: la innovación y el reavivamiento. Si la forma de concebir la iglesia se aleja de lo cotidiano de la sociedad y las respuestas tecnológicas y científicas de la sociedad

moderna no llegan a todos ni satisfacen, en definitiva, las angustias existenciales, se abre un campo de acción a nuevos movimientos religiosos.

Una nota característica de este proceso de transformación a una iglesia laica es que ha fomentado dos extremos principales: primero, la participación activa desde la sociedad de los miembros de la iglesia cristiana en defensa de una institución religiosa y un poder social creciente bajo el poder de la palabra religiosa, y segundo, el surgimiento del fenómeno del ateísmo, que en un primer momento adquiere una dimensión filosófica y especulativa, pero que, con el correr del tiempo, especialmente durante los siglos XIX y XX, se vuelve práctico, de sentido común (Morante, 1990, pág. 66). Como afirma Morante

Se ha llegado a hablar de un mundo crecientemente descristianizado y desacralizado, en donde la referencia a Dios para descubrir el sentido de las leyes que rigen la historia (teonomía) se ha sustituido por la auto referencia humana (autonomía), donde a fin de cuentas, el hombre es el creador y salvador de su propia historia” (Morante, 1990, pág. 61).

El ateísmo se objetiva en la vida religiosa del continente Latinoamericano, resulta difícil hablar de una discontinuidad de la pregunta religiosa o un olvido de la misma, cuando por doquier se percibe el incremento de cultos de distinto tipo que intentan sintetizar tradiciones religiosas occidentales y orientales, o rescatar elementos religiosos de los pueblos autóctonos de cada región. El sincretismo religioso también realiza su apogeo en el cristianismo.

La reactivación del fundamentalismo cristiano sectario en los países latinoamericanos de tradición cristiana católica y el fundamentalismo político son hechos bastante notorios como para

contentarnos con una hipótesis que interpreta el proceso de secularización (Morante, 1990), como un abandono de la referencia al misterio, ¿No será acaso que la formulación de la pregunta religiosa se ha transformado?

Más que el olvido propiamente de la pregunta religiosa, la secularización es un intento de crear un cristianismo sin institucionalidad. El escándalo para el mundo moderno no es la creencia en Dios, sino la Iglesia como institución de control social y a la vez, su poder social. En la actualidad la iglesia cristiana, sin importar cuál sea su denominación, no preocupa en las sociedades como una organización que plantea preguntas y respuestas religiosas, que ofrece en el mercado de los intangibles mensajes, sentidos, imágenes, creencias, representaciones acerca de dos mundos posibles, mas humanos, mas pacíficos o menos violentos. Todos estos, por el contrario, garantizan productos de alto mercadeo en la sociedad de consumo actual. Mientras el cristianismo se mantenga en el plano de la imaginación, de las ideas, de la especulación sobre mundos posibles, del deseo, es un producto más, al lado de otros productos equivalentes en oferta. Lo que parece intolerable para nuestros sistemas de formación social neoliberal actual, además de su control y poder social, es que sean sectarias porque el poder y control se ha fraccionado, incrementando los juicios de valor sobre las organizaciones sociales de otras instituciones, los poderes públicos y la forma de vida humana, conductas e historia de los pueblos de hoy. Por ello, se efectúan fuertes presiones sociales para concebir a estos grupos como “peligros sociales” (Bedoya, 2008), como organizaciones que juegan con el colectivo y crean entes extremistas. Y a la iglesia cristiana católica presentarla como un ente en vía de extinción (Alvarez, 2010).

Esta iglesia laica o de servidores, interviene en los asuntos públicos mediante la educación de los ciudadanos, los pronunciamientos públicos de las jerarquías locales en torno a materias del gobierno o legislativas, la promoción de partidos políticos confesionales, las obras asistenciales de variados espectro y finalidad. En ambos casos estas influencias de uno en el otro no son directas sino indirectas. Requiere la mediación de la sociedad civil, por ello la Iglesia laica, está inmersa en esa sociedad civil, con el derecho al voto y a los privilegios que conceda el gobierno.

Como consecuencia de la necesidad de la mediación de la sociedad civil, estas “Iglesia laica” (Morante, 1990) o “Iglesia de servidores” utilizan términos como “inculturación de la fe” y “evangelización de la cultura” para acercarse al contexto de validación del poder cívico. Según Morante por el primer concepto se comprende que si la fe no llega a ser experiencia de vida, cultura, tradición, memoria histórica, se vuelve irremediablemente fantasía o ilusión, producto de consumo; por ello, la necesidad de que el laicado sea quien la posicione en la sociedad civil. (Morante, 1990).

Con el concepto de “Evangelizar la cultura” se hace referencia al acontecimiento de interrogar con la pregunta religiosa a la sociedad civil desde la sociedad civil. Este es un hecho especialmente significativo, afirma Morante

El laicado que, por la variedad de sus ocupaciones, edad, sexo, condición social, tradición cultural o pertenencia étnica, vive diariamente con personas que, no obstante sus creencias, ideologías o biografías, buscan de mil modos diversos una forma de ser valorados en lo que son y lo que hacen, en las relaciones humanas que establecen, en el trabajo en que participa (Morante, 1990).

Un proceso un poco parecido a la primera colonización evangélica del pensamiento, pretende en los grupos sociales establecer un nuevo prospecto de religiosidad adaptada a la época y en ciertos casos a los rituales que exige la sociedad contemporánea; ritual con mayor eficacia, dinámica y gestualidad. Son procesos de nueva evangelización en las iglesias cristianas.

2.3 Avivamiento

El concepto de avivar es utilizado en la actualidad para hacer referencia al poder de transformar y subsanar conductas sociales que aparentemente son nocivas para las estructuras religiosas cristianas. (Villa, 2009). El hecho de “renovar”, “animar” la vida física y espiritual de otros individuos, afirma la capacidad de controlar las fuerzas en disputa y los términos dualistas como bien-mal, muerte-vida, toman una posición radical en el discurso. Solo los agentes autorizados por su convicción y posturas frente al hecho religioso pueden promover el avivamiento.

Por otro lado, aunque el concepto de Avivar según el diccionario de la Real Academia Española “*signifique dar viveza, excitar, animar, encender, acalorar, hacer que arda más el fuego, cobrar vida y vigor*” (Real academia española); no es necesariamente algo aplicable al concepto de vida en el sentido religioso; aquí el termino hace referencia a la trascendencia. Solo el sujeto que es capaz de trascender en su vida con poderes místicos y fuerzas sobrenaturales experimenta un avivamiento. La posibilidad de esta convocatoria y realidad depende entonces de asumir cabalmente el discurso religioso y sustentar la capacidad de permanencia, renovar la vida

sagrada en la deidad. Esta obligatoriedad permite al mismo tiempo que se puedan sostener los grupos y crear nuevos sequitos con leves cambios de doctrina.

Una forma de evidenciar la obligatoriedad del avivamiento en la religiosidad cristiana contemporánea se observa en: su radicalidad y su fundamentalismo. En el primer caso, sin avivamiento no hay futuro para la iglesia cristiana

El avivamiento es imperativo porque las compuertas del infierno se han abierto sobre esta degenerada generación. Necesitamos (y decimos que queremos) avivamiento. Sin embargo, los cristianos elegantes y superficiales del presente quisieran el Cielo abierto y el avivamiento servido como por una máquina expendedora de gaseosas. Pero Dios no ha mecanizado su glorioso poder para adaptarlo a nuestro calendario religioso. ((Ravenhill, 1980)

Es necesario que los dones en los sujetos de las nuevas iglesias laicas y de servidores cristianos fluyan y existan nuevos nacimientos para quienes estén muertos.

El avivamiento es algo que ocurre únicamente en los hijos de Dios, porque ellos son los únicos que aman a Dios y en los cuales puede haber una variación de la intensidad de su amor por El. Los que no conocen a Jesucristo, no le aman, y por lo tanto no tienen vida. Para ellos es necesario, que se les insuffle vida, que nazca de nuevo, porque están muertos en su relación con Dios (Montoya, 2006).

En el segundo caso su fundamentalismo yace en las premisas de retomar textualmente a la palabra sagrada y las prácticas cristianas de la iglesia primitiva en estos tiempos.

Una visitación del Espíritu de Dios a individuos, familias, estados o naciones llamándolos al arrepentimiento y consagración a Dios. Una conciencia personal y general de la presencia del Dios Santo acercándose a los hombres (Montoya, 2006).

La palabra sagrada en el contexto de las iglesias cristianas ejecutan nuevos sistemas de conducta religiosa, los cuales inmersos en una iglesia laica y de servidores cristianos se convierten en la nueva adicción de las sociedades contemporáneas: Es necesario ir al culto, allí se sana, se revitalizan los espíritus y se generan motivos sociales para afrontar percances de la vida cotidiana (Alvarez, 2010). El culto enseña que el apego constante a la doctrina convierte al sujeto en un ser diferente, importante, apreciado, valorado y místico. Los ritos efectúan su función principal: fortalecer el apego de sus adeptos y ser agentes de control social.

Estos aspectos nos llevan a un nuevo punto: ¿porque el rito, el ritual y la celebración se convierten en la plataforma donde se concentran no solo poderes místicos, sino también, poderes sociales?

2.3.1 Control Social del Don.

Cada ser lleva el control de su vida hasta un punto determinado, de ahí en adelante, otros gobiernan sus conductas y lo que catalogamos como imperfecciones - aquellas que esta fuera de orden- de estas conductas; Ejemplo de ello, son las autoridades gubernamentales con los impuestos y las leyes de convivencia social. Otro ejemplo es la religión cristiana contemporánea que en su proyección religiosa y reciprocidad desarrolla un control de la conducta humana basado en el temor y la felicidad. Temor a la muerte (física o espiritual) y felicidad de tener aquello a lo cual en su condición limitante de ser humano, no puede alcanzar (Villa, 2009).

El filósofo alemán Ludwing Feuerbach en su filosofía sobre la religión enmarca esta, que el ser humano sabe que depende de la naturaleza y al hacerlo es consciente de su mortalidad. Al no querer límites satisface esta necesidad a través del deseo y en este se crean realidades divinas. Dios es una proyección del ser humano. De aquí sustraemos un primer elemento para entender el control social de la religiosidad cristiana con el don. **El ser humano entiende su limitación y la rechaza con el apego a la divinidad** (Feuerbach, 1998).



Figura 18. Solicitando bendiciones.

Otro elemento sustancial es la experiencia religiosa. Hans-J Greschat afirma que la religión cristiana posee cuatro elementos característicos, entre los cuales la experiencia religiosa se convierte en la pieza clave de la religiosidad; estos cuatro elementos son: “*un modo propio de actuar, una forma de organización comunitaria, doctrinas y experiencias propias*” citado en (Galindo, 1994). Con estos elementos la comunidad separa la relación entre los miembros y los extraños. Se puede ser miembro por nacimiento o por adopción, pero la aceptación de extraños suele estar ligada a un acto de conversión como requisito esencial. Las actuaciones dependen de la promoción que haga la doctrina de estas. El más complejo de los cuatro elementos a entender es la experiencia religiosa, que es precisamente el más decisivo en el desarrollo de un grupo. Galindo afirma que el factor “experiencia” en la religión, es parecido al corazón en un organismo, si este bombea la sangre regularmente, el organismo vive y se desarrolla, si no, se enferma y muere (Galindo, 1994). **El ser humano ve en la experiencia religiosa la superación de su limitación y la unión con su deidad.**

Finalmente, la conformación de estructuras asociativas con rasgos políticos y económicos es el último factor que determina el mecanismo de control social con base a la cualidad de ser apto por el don (Gomez, 2004). **El ser humano genera nuevas estructuras religiosas de poder.**

En Latinoamérica el factor religioso está ampliamente relacionado a la vida social, económica y política, la estructura religiosa influye de hecho en todos los aspectos de la vida, y estos a su vez en la estructura de la religión cristiana. El cristianismo permite a sus miembros “encontrar un conjunto de respuestas eficaces a la problemática planteada por su existencia diaria” (Bedoya, 2008). Así organizarse en estructuras asociativas políticas con sistemas económicos complejos es consecuencia de la necesidad de cohesionar el rechazo a la limitación,

la experiencia religiosa y la relación secular de los individuos religiosos. A la cabeza sacerdotes y pastores estructuran la mejor forma de organizar y controlar al grupo de la mano de laicos y servidores.

Una primera evidencia de este control asociativo está en la segregación denominativa de los grupos, teniendo en cuenta los intereses asociativos del grupo, su procedencia e historia. Una tipología propuesta por Florencio Galindo para clasificar a las diferentes segregaciones religiosas cristianas es: *Las Iglesias Protestantes de Origen Europeo (protestantismo de inmigración o iglesias de trasplantes)*: Son las llegadas con los grupos de inmigrantes europeos durante la colonia y especialmente desde la primera mitad del siglo XIX: Luteranos (alemanes), Presbiterianos (escoceses), Anglicanos (ingleses), Valdenses (Francés e italiano), Reformados (Holandeses y Suizos), bautistas (Galeses), Menonitas (Holandeses y Suizos). *Las Iglesias de Origen Americano o Mainstream Churches (Protestantismo de Misiones)* son las llegadas a Europa a los Estados Unidos durante la época colonial y las nacidas allí de los movimientos de renovación. La misión protestante en América Latina se inició por encargo o bajo la responsabilidad de estas diversas denominaciones. Se distinguen: las Iglesias de Origen Tradicional Confesional y la Iglesias Libres. *Los evangélicos o más exactamente Evangelicales*, designados popularmente como sectas evangélicas o movimientos de tipo “libre empresa religiosa” son comunidades y sociedades protestantes fundadas a partir de la década de 1920 por misioneros norteamericanos. Se distinguen: Misiones de fe, Transnacionales Religiosas, Iglesias Pentecostales y Vanguardias ideológicas. *Las sociedades religiosas para-cristianas (o iglesias cristianas marginales, sectas de revelación)* pretenden completar y aun corregir la Biblia con revelaciones recibidas por sus fundadores y otras personas influyentes del movimiento. Todas profesan el milenarismo con diversas modalidades (Galindo, 1994).

La variedad denominativa de iglesias cristianas llegadas a América Latina, ejercen fuertes controles sociales con otros elementos, incluso más allá del don como herramienta simbólica en el ritual. El cristianismo pentecostal, como el cristianismo católico publicita una técnica para la felicidad, atraen en masa a los trabajadores de clase media interesados en hallar un modo rápido de mejorar y enriquecer su vida. Felicidad y la solución a la muerte empieza en los grandes carteles, vallas o murales con sus avisos externos en templos, parroquias y centros de culto.

2.3.2 Ungidos.

Normalmente al hablar del concepto de ungido se evoca a la acción de ungir o untar con aceite de acuerdo al imaginario de los rituales cristianos católicos como el bautismo, la confirmación o la unción de los enfermos; sin embargo, hoy en día el concepto de ungido ha tomado una nueva significación y como otros elementos en el cristianismo se ha diversificado su contexto y personajes a partir de la palabra sagrada.

El sujeto ungido para los diferentes entrevistados en la investigación (Castrillon, 2004) (Alvarez, 2010) es la gracia que excita y mueve al orador. La unción que posee el elegido determina su ánimo. Sin la unción las palabras sagradas correctas no fluyen, no ejecutan su función, no convencen, no evaden la muerte ni mucho menos proporcionan felicidad. En algunos contextos se podría confundir la relación semántica de la unción con el aspecto histriónico.

Estar ungido no es una habilidad natural, ni hacer show, ni ser el mejor orador, no es caer en emocionalismos, ni gritar mucho, ni hablar suave. La unción es cuando Dios consagra, unge y capacita a un hermano de la congregación con sus cualidades y virtudes, con el propósito de que le sirva para su obra. El Espíritu Santo nos unge y nos cubre, arropa con

sus características, con sus cualidades y con sus virtudes; nos frota y nos unge con su personalidad y su carácter, directamente a nuestro espíritu (Medina, 2009).

Su participación como elemento de tránsito se caracteriza por establecer y sostener el status de ministrador. Status que consiste en la factibilidad del ritual. Al igual que el chamán y su aguardiente, la unción permite que el mediador conciba y logre propiciar espacios sagrados de conciliación y goce cósmico; dos mundos unidos por la oración de un elegido.



Figura 19. Asamblea ministrada.

Parte de la ejecución de la unción en el contexto simbólico de los rituales cristianos está en la direccionalidad que el interlocutor desarrolle ante la asamblea cristiana (Lopez, 2004).

Cuando él se presenta como canal entre Dios y el grupo su palabra es eficaz y se considera como unguida (de autoridad). La carencia de unción se refleja, según algunos entrevistados, en la falta

de autoridad y la única manera de que esta unción desaparezca, es la pérdida de su investidura como intermediario, al realizar un acto que vaya en contra del grupo, de la doctrina o de la finalidad del ritual.

Con la unción se logran obtener grandes resultados, por ejemplo un hermano puede orar bien pero con la unción orara maravillosamente, igual en la música, en la recolección del diezmo; si empieza a fallar, es por la carencia de la unción y debemos de orar por él, para que el mal no lo abrace más (Medina, 2009).

Cuando esta se pierde, para no interrumpir el ciclo entre las relaciones intra personales y conservar la balanza y dualidad de la doctrina, se considera que el culpable de dicha perdida es un agente negativo o maligno.

La unción en el cristianismo, al mismo tiempo de ser signo de autoridad es signo de unidad, quien esta ungido no solo posee la autoridad de hablar o predicar sino que igualmente, posee el sello que lo caracteriza como partícipe del grupo. La unción pasa a ser colectiva, en la iglesia tradicional cristiana se ungían solo a los reyes, sacerdotes y profetas, ser ungido era por un tiempo específico y después se iba.

Hoy la unción es para llevar a cabo el llamado de Dios en nuestra vida. Con la unción vienen los milagros, sanidades, prodigios. Si usted es una hermana ama de casa, o un empleado en su trabajo y la unción esta sobre usted, todo le sale muy bien (Medina, 2009).

No podemos demostrar racionalmente de la unción su existencia y relación; pero al igual que la cultura, y algunos aspectos en ella, es necesario tomarla en cuenta para enlazar la relación

entre los rituales y los comportamientos sociales establecidos en los grupos por los individuos, recordemos que la experiencia religiosa aunque se pueda propiciar en aspectos colectivos es un hecho individual.



Figura 20. Consagrada a la experiencia religiosa.

Mircea Eliade nos recuerda que todo hecho físico se convierte en elemento sagrado, del cosmos en el momento de la consagración. (Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, 1998). El alimento,

la salud, el bienestar económico, todos se transfiguran en el mundo “abierto” del hombre religioso como elementos sagrados, rituales, de otra dimensión. *“Toda experiencia humana es susceptible de ser transfigurada, de ser vivida en otro plano, trans-humano.”* (Eliade, Lo sagrado y lo profano, 1998). Lo que es sagrado ya no se puede desacralizar y tal hecho le permite a la herramienta de la unción (consagración) subsistir como el acto por envergadura propiciador de la experiencia religiosa.

2.4 La autoridad sagrada, autoridad secular

El concepto de autoridad en el cristianismo, se ha relacionado con el concepto de poder, sin embargo, es importante tener en cuenta, que poseer autoridad permite controlar fuerzas del poder, aunque esto no significa que su mando sea perpetuo o invariable, dado que su posición radica en la legitimidad del grupo mas no en la fuerza de coerción del poder. Personajes como Robert L. Peabody afirma que *“el concepto de autoridad se distingue claramente de la coerción, la fuerza y el poder, por un lado, y del liderazgo, la influencia y la persuasión por el otro, gracias a la legitimidad”* (Peabody:1974). Así la autoridad se diferencia en muchos aspectos del poder y las ordenes, porque la autoridad del líder religioso desaparece en el momento en que este pierde la unidad del grupo y su legitimidad.

No hay una dependencia directa de la imagen de poder. Por tal motivo, en el ritual religioso cristiano el poder se considera solo brindado de un ser supremo (deidad) y la administración de tal poder, no depende del ministrador u orador sino de la unción; claramente se ha dispuesto en la doctrina que “los tiempos de Dios no son los tiempos de los hombres” y esta

excusa facilita que el orador o ministrador pueda continuar con su legitimidad intacta a pesar de que “los milagros” sean escasos. Aunque no por mucho tiempo, los dones recibidos se deben poder entregar a los creyentes en algún momento. La institucionalidad cristiana sería afectada sino ocurre.

Al contrario, la autoridad se fortalece cuando el grupo se mantiene cohesionado y en constante crecimiento. Los creyentes de la doctrina siguen las recomendaciones del sujeto ungido y fomentan la cohesión para hacer crecer el grupo religioso.

La forma más simple de reconocer la autoridad cristiana es bajo las relaciones jerárquicas que se establecen en todo tipo de movimiento: pastor- servidor, congregación, sacerdote- laico, feligresía. *“Por qué estas relaciones de autoridad se hallan institucionalizadas: los deberes y obligaciones están estatuidos, el comportamiento es en buena medida previsible y dichas relaciones son continuadas”* (Peabody, 1974)). Estas formaciones jerárquicas son observables en los cristianos católicos, como institución cuentan con papa, cardenales, obispos, sacerdotes, diáconos permanentes, religiosos y laicos (Villa, 2009). En el cristianismo pentecostal varía dependiendo de las cuatro corrientes importantes: el pentecostalismo histórico, el pentecostalismo clásico, el pentecostalismo unicitario y el movimiento carismático o neopentecostalismo. E igualmente, en cada una de estas corrientes existen multitud de denominaciones. En su mayoría los cristianos pentecostales cuentan con fundadores, concejos de pastores, asambleas de pastores, pastores, iniciados, servidores, entre otros. Dependiendo de la denominación existe la especificidad de su jerarquía (Lopez, 2004).

La religión cristiana desde sus inicios adquirió autoridad frente a las sociedades y su cobertura fue total; sin embargo, hoy en día las sociedades no reconocen la autoridad cristiana de

estas instituciones, como una entidad totalizadora que rijas las voluntades y destinos de todos sus miembros fuera del espacio de la congregación.

La autoridad cristiana, a pesar de su disminución, ha encontrado en el avivamiento el sistema de fortalecimiento institucional interno y la validación a futuro de su posicionamiento dentro de los grupos sociales. Todo a causa de revelar dos principios básicos: La actualización histórica en el contexto cultural y la identificación de la autoridad cristiana como un poder proveniente del autor (deidad) únicamente. Con la adopción de prácticas culturales ajenas al fin religioso el pensamiento cristiano, busca divulgar su autoridad y actualizarse en el momento histórico. Esto explica fenómenos como el rock cristiano, el rap cristiano, las misas carismáticas de maxitecas, los comics, entre otros. Por otro lado, existe un fenómeno que ejemplifica un poco más esta adopción y la apertura del pensamiento cristiano contemporáneo. La incursión de la mujer en la autoridad cristiana. La libertad de género en el actuar y en las funciones de poder; aspecto en el cual la mujer inicia su papel en el sistema de autoridad de los grupos cristianos y la figura de pastor en la mujer toma fuerza. Aunque este hecho aún es ajeno en el cristianismo católico, no implica que nunca se haya discutido ni realizado la pregunta ¿Puede ser una mujer sacerdote en el Catolicismo?

En la identificación de la autoridad cristiana como un poder proveniente del autor (deidad) únicamente. El cristianismo contemporáneo pretende renovar la idea del absolutismo de Dios en la voluntad del ser humano. En otras palabras, la idea central es ofrecer la imagen de Dios como autoridad única y final en el mundo, bajo los medios que el mismo mundo cultural ofrece. Es apremiante entender que la finalidad en este momento de la historia parte del suceso espiritual, y desde allí se busca responder al mundo cultural facilitando la necesidad y la solución

en la formulación de los procesos de construcción cultural. La autoridad Cristiana es un proceso de la reafirmación del absolutismo de Dios a través del medio cultural de un mundo secular

La autoridad secular por su parte, representada ampliamente en la resistencia civil al poder social de la religión, busca en gran medida decrecer el poder social de las instituciones religiosas y con ello la “liberación” de las estructuras normativas (tanto individuales como colectivas) de la autoridad religiosa tradicional.

El conflicto con la autoridad cristiana parte esencialmente de dos aspectos centrales: Entender la religión como aquella que tiene en cuenta la referencia del hombre religioso a un orden superior, sea cual sea la forma concreta en que se lo represente: mundo sagrado, Dios, lo divino, lo sobrenatural, el misterio, etc., y el posicionamiento de la autoridad cristiana frente a las demás instituciones de la sociedad civil.

La secularización frente al primer aspecto, enmarca una progresiva desaparición de ese orden superior, tanto de las estructuras sociales como de la conciencia de las personas. Se identifica, pues, con la desacralización objetiva de las instituciones sociales y de los símbolos religiosos y con la desacralización subjetiva, es decir, con la pérdida de realidad o de plausibilidad de la donación de sentido religioso a las experiencias del sujeto religioso.

Esta pérdida de vigencia afirma Velazco (Velasco, 1993) tendría sus raíces en el influjo de una serie de factores determinantes del proceso modernizador. Dada la irreversibilidad de este proceso, la desacralización resultaría igualmente irreversible, sin que puedan poner un freno eficaz a ello las estrategias eclesiásticas para la recuperación de la relevancia de la concepción de Dios: tales como infundir al factor religioso contenidos políticos o sociales, o proponer proyectos

voluntaristas de recuperación del influjo perdido sobre las estructuras sociales, entre otros.

Contra esta forma de entender el proceso de secularización, y basándose sobre todo en la no verificación de los pronósticos sobre la desaparición de lo sagrado, algunos sociólogos, seguidos por teólogos y pensadores cristianos, interpretan la secularización, más que como proceso de desaparición de lo sagrado, como un proceso de transformación de sus formas de presencia social (Velasco, 1993). El cambio consiste en que las instituciones no deben de ejercer ya funciones de carácter social sino ejerce aquellas tareas para las cuales se ha especializado, tales como la satisfacción de "necesidades religiosas" (Castrillon, 2004) y la facilitación de procesos.

De esta alusiva enumeración de teorías sobre la secularización y sus repercusiones sobre la vida religiosa revelan algunas conclusiones en relación con el problema del malestar religioso. En primer lugar, parece imponerse la conclusión de que la secularización significa, antes que nada, un cambio en la forma de presencia del factor religioso en el conjunto de la sociedad y, que, por tanto, afecta, sobre todo, a su institucionalización en el seno de la misma. Pero es evidente que la nueva situación, sobre todo institucional, de la religión, no siempre asumida, interiorizada y correctamente explicada por las propias instituciones religiosas, repercute negativamente también sobre la religiosidad personal, al no encontrar los sujetos religiosos la forma de realizar su vida religiosa y la forma de presencia en la sociedad que corresponde a la nueva situación (Velasco, 1993). De ahí que para superar el malestar religioso sea indispensable preguntarse por la forma de realización e institucionalización religiosa que corresponde a una situación social de secularización.

Por otra parte, los factores de modernización que han provocado la secularización: movilidad social, urbanización, elevación del nivel de vida, nueva organización del trabajo, cultura del ocio, etc., y, sobretodo, el cambio social acelerado que han producido, han supuesto de hecho tal impacto sobre las mediaciones de la vida religiosa, surgidas en un contexto muy diferente, que estas, o al menos muchas de ellas, resultan en la práctica inservibles (Velasco, 1993). Ahora bien, la reacción demasiado lenta de la institución religiosa cristiana a ese impacto, y su sujeción a la tradición, están originando la enorme crisis de la práctica religiosa para el cristianismo católico, es decir, de las mediaciones históricas del cristianismo, que se observa hace varios decenios, crisis a la que no pocos sujetos religiosos responden con el abandono de esas prácticas, el recurso sincretista a mediaciones tomadas de los más variados contextos, y el paso casi insensible a la indiferencia religiosa.

La autoridad secular como la autoridad cristiana continuaran en conflicto constante hasta tanto una de las dos no tome una postura dócil en la sociedad, que le permita a la otra el control mayoritario. El primer camino es una sociedad secularista de control y una autoridad cristiana dócil al cambio. Y el otro camino, en viceversa, significaría una institución moralmente, casi imposible de configurar hoy. La religión cristiana es tanto histórica como cultural, por ende ya está sujeta a una dinámica social.



Figura 21 Autoridades.

Capítulo 3. Instrumentos

"Ya sé cómo eres, y como es tu voz porque en mis sueños ya te imaginé; y así vivo soñando porque sé que alguna vez sonriendo te presentarás". (Bahr, 1939).

En este tercer capítulo analizaremos algunos de los instrumentos que el cristianismo utiliza para la puesta en escena de la palabra, sus dones y la unción de los elegidos. Ya no se hablara del mundo de Ángeles, seres alados de grandes túnicas de seda blanca, sino de hombres que bajo el papel de Simón de Sirene o del caballero de la fe de Kierkegaard, utilizan los medios, herramientas e instrumentos inverosímiles para encontrar la verdad.

3.1 La verdad

¡Verdad!, ¿Quién dice la verdad?, ¿Quién tiene la verdad?, ¿Qué es la verdad?, preguntas similares, mundos muy distantes. El concepto de verdad, un fuerte instrumento en la religiosidad de la historia, está hoy en día más en pugna que en el pasado, cada vez la verdad es más variante, cambiante y posee más señores. Según la real academia de la lengua castellana la verdad puede tener varias acepciones como: "1. Conformidad de lo que se dice con lo que se siente o se piensa. 2. Propiedad que tiene una cosa de mantenerse siempre la misma sin mutación alguna. 3. Juicio o proposición que no se puede negar racionalmente" (Real academia española). Respuestas muy diversas para un solo concepto, algunos filósofos como Aristóteles y Platón afirman

Lo "verdadero" es lo que permanece, lo inmutable, lo que siempre es de la misma manera. Lo cambiante es meramente aparente. La verdad es la idea (Platón) o la forma (Aristóteles) que se halla oculta tras el velo de la apariencia. Ella es lo realmente real, lo que más merece el nombre de "ser" (Colegio San Ignacio de Loyola, 2010).

Para Tomas de Aquino, "Verdad" y "ser" se equiparan. Por ello se dice que "verdad" es uno de los "trascendentales" del ser, citado en (Colegio San Ignacio de Loyola, 2010). En el caso de Kant la verdad es

El objeto de conocimiento, el fenómeno, es construido por el sujeto a partir del caos de impresiones provenientes de la experiencia. El sujeto posee a priori (antes de la experiencia) formas puras de la sensibilidad (espacio y tiempo) y categorías vacías del entendimiento (substancia-accidente, causa-efecto, etc.) y con ellas ordena los datos caóticos de los sentidos. La verdad es intramental y la cosa en sí ("la verdad metafísica", referida al noúmeno) permanece incognoscible, citado en (Colegio San Ignacio de Loyola, 2010).

Y finalmente, algunos filósofos contemporáneos como Husserl afirman que la verdad Es la adecuación entre lo "mentado" y lo dado, que no es la cosa real, el ente existente en sí, sino el fenómeno. El conocimiento y la verdad se dan en un plano "trascendental" o "puro", equidistante tanto del realismo, que hace hincapié en el objeto, como del idealismo, que pone el acento en el sujeto, citado en (Colegio San Ignacio de Loyola, 2010)

Cada una de estas definiciones, recaen en un solo tema "el sujeto". Con este ejercicio en el instrumento de la verdad, no se pretende en ningún momento dar una verdad más, definir la verdad o encarar un tema filosófico tan complejo como este, se pretende hablar del ser humano

bajo el concepto del “Yo soy” (Bedoya, 2008) y su relación con el manejo de la “verdad” en el contexto específico la palabra sagrada en la religiosidad cristiana contemporánea.

El ser humano religioso quiere trascender por esencia en su fe o creencia y para ello debe identificar una verdad, que está más allá de sus posibilidades y visiones físicas. Para Aristóteles y Platón la verdad se presenta como lo que está tras el velo de la apariencia, de lo que supuestamente, es real. El “Yo soy” del cristianismo es lo que está más allá de lo cotidiano, alcanzable y razonable por el ser humano, se debe reconocer, recibir y experimentar (Bedoya, 2008). Quien se acerque a mis experiencias se acerca más a mi verdad, retomando a Kant (Colegio San Ignacio de Loyola, 2010).

El “Yo soy” no desde el evangelio de San Juan en el cual Jesús afirma, “Yo soy” como la plenitud de todo, ni el yo soy teológico en el cual sería igual a Dios mismo, sino como una construcción cultural del ser humano, donde el sujeto en el cual recaen todas las definiciones de verdad, elabora, diseña y rediseña aspectos comporta mentales y normas desde la palabra sagrada, transformando procesos de socialización y convivencia entre los seres humanos, incidiendo directamente en las actividades económicas, políticas y sociales de los grupos.

Dos ángulos del “Yo soy” cristiano pueden dar un poco más de claridad. El primero en su rol de mediador y formador, el sujeto cristiano defiende la verdad desde el discurso elaborado en su entorno, alimentando una mentalidad colectiva que da forma al grupo y solidez al seguidor. Este “Yo soy” adoptado de la divinidad por el sujeto cristiano participa en los procesos de transformación cultural, con la defensa y elaboración de la verdad, defensa basada en la presentación de la aplicabilidad de la interpretación de la palabra sagrada “verdad”, a la vida cotidiana. Pero, ¿Qué obtiene el sujeto cristiano en el uso de la palabra sagrada con ser ungido por la verdad?.

Primero, obtiene el reconocimiento social colectivo, que es acompañado de prestigio, intercambios económicos, sociales y poder político. La congregación sostiene su manutención, lo posiciona económicamente en la comunidad a cambio del sostenimiento de los ritos, rituales, cultos y beneficio de los dones. Segundo, su palabra tiene poder social porque el seguidor (creyente, laico, servidor o iniciado) ve en él sus aspiraciones y metas posibles.

Tercero, genera cambio. Toda postura nueva en el creyente o seguidor en pos de la verdad enunciada por el guía presenta el beneficio del milagro,

Cuando un hermano sale del pecado por la verdad conocida entonces la enfermedad que es el pecado ya no está. Si ya no fumas, ¡Milagro!, ya no consumes alcohol ¡Milagro!, te has curado de la enfermedad ¡Milagro!, ese es el poder de la palabra de Jesús cuando se conoce (Gomez, 2004).

Quien tiene el don de la palabra administra.

Desde la perspectiva del creyente, laico, servidor o iniciado el sujeto religioso incrementa su interacción con los demás miembros de las congregaciones, cultos e iglesias, supliendo dos aspectos: el anonimato y el sin sentido. En el primero, se encuentra que gran parte de los seguidores en los grupos religiosos cristianos contemporáneos son personajes comunes en nuestra sociedad, con una amplia necesidad de ser reconocidos y poseer un status de grupo, el cual encuentran en las congregaciones y en sus nuevos “hermanos en la fe” (Castrillon, 2004), “hermanos que comparten una misma verdad”. Ya no son más anónimos en su nuevo círculo social, más allá de la familia, los compañeros de trabajo y los amigos; ahora tiene hermanos de causa. Cada uno se identifica y es identificado con una meta. El otro aspecto del sin sentido se resuelve como efecto colateral de la resolución del anonimato, cada sujeto encuentra una meta, una misión que emprender de la mano del grupo (Ceballos, 2009).

La herramienta de la verdad necesita un escenario para su multiplicación y defensa, y para ello nada mejor que el rito y el ritual.

3.2 El rito

Los ritos son acciones simbólicas que tienen que ver con lo sagrado, son realizadas generalmente en un contexto grupal, conforme a unas normas y signos previamente establecidos y debidamente aplicados, repetidos con cierta periodicidad, con la intención de hacer presente el mundo trascendente que se quiere simbolizar, e intercalando las acciones con las palabras (Tamayo Acosta, 1995).



Figura 22. Ritos.

Los ritos remiten a acciones a dinámicas, seres humanos activos. Esa acción humana dinamiza fortalezas mentales y corporales; son la religión en acción con parámetros normativos. Constituyen una de principales mediaciones de lo sagrado.

Entre los múltiples ritos celebrados por las comunidades humanas, religiosas o no, se destacan los ritos de nacimiento, iniciación y ritos anuales. Los ritos de nacimiento comprenden el acto de dar nombre al recién nacido y de incorporarlo a una determinada comunidad humana y/o religiosa. En la religión semítica era la circuncisión; en el cristianismo, el bautismo. (Bedoya, 2008). Los ritos de iniciación celebran el paso de la infancia a la adultez, acentuando a veces la madurez sexual y la incorporación plena a la comunidad. La persona rompe los lazos con la etapa anterior y entra en una nueva vida. El paso de una etapa a otra es representado por una serie de pruebas físicas y psíquicas, a veces muy duras, como ayunos, aislamiento y ejercicios de resistencia. La iniciación tiene que ver con el nuevo nacimiento: muerte a la vida anterior y resurrección a una nueva vida (Tamayo Acosta, 1995).

Analicemos varios casos de rituales de iniciación para entender su dinámica en el cristianismo y como la palabra sagrada toma este como instrumento de difusión, recordación, conmemoración y adoctrinamiento. En la parroquia la Valvanera de Medellín, el sacerdote Alejandro Villa nos narra su experiencia en la práctica del rito.

El bautismo reformado por el concilio Vaticano II consta de cuatro momentos: rito de acogida, liturgia de la palabra, liturgia del sacramento y ritos finales, ... en la liturgia del sacramento comienza con la plegaria de la bendición del agua, una enseñanza sobre el agua en la historia de la salvación; sigue el compromiso de los padres y padrinos en nombre del bautizado -renuncia al mal, la profesión de fe y que estos soliciten el

bautismo a la iglesia representada en mí en esos momento-. El bautismo puede realizarse por inmersión en una pila bautismal o por infusión del agua en la cabeza del niño, acompañadas una u otra con la oración - con el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo- (Villa, 2009) .



Figura 23. Sellado por la iglesia.

El gesto central del bautismo no es el agua, sino el baño de agua. Este quiere indicar una purificación y renovación total, un volver a nacer a una vitalidad de signo nuevo. Para la comunidad cristiana con el rito del bautismo se producen en el bautizado una serie de cambios, de novedades.

Tomemos un ejemplo en el cristianismo pentecostal.

La persona antes de bautizarse debe cumplir con varios criterios y luego viene la ceremonia, él debe **creer** en el evangelio. **Arrepentirse** del pecado y morir a este. **Convertirse**, se debe amar la nueva forma de vida. Estos tres pasos anteriores al bautismo dejan fuera a los bebés y los niños teniendo en cuenta que estas acciones demandan un ejercicio razonado y ellos no pueden llenar dichos requisitos, por eso no se bautizan a los niños sino ya jóvenes o adultos. El candidato debe **sumergirse en agua**, debe poseer una buena conciencia de su personalidad y de su relación con Dios. Si cumplimos a cabalidad con todo, se le confiere a quien lo reciba la garantía de ser **incorporado en el cuerpo de Jesús** que es la iglesia (Gomez, 2004).



Figura 24. IPDA. 2013. Bautismos Pentecostales.

Ambos rituales aun con sus variaciones en edad de los bautizados o en etapas del rito coinciden en fines de acuerdo a los entrevistados: El hombre o la mujer con el baño del bautismo renace, o sea, muere al pecado, y nace a la nueva vida de hijo de Dios, hermano de la iglesia. Los incorpora a un pueblo, el nuevo pueblo de Dios, la Iglesia. Es “sellado”, “marcado”, “incorporado” (Bedoya, 2008). Es un signo de identificación e inserción en la comunidad. Como hijos entonces son herederos de la vida eterna. Más adelante, consideraremos palabras como enfermedad y conversión, unidas a los ritos de iniciación.

En las ceremonias de bautizo observadas el ritual es considerado, no sólo por aquellos que lo administran, sino también por los que lo reciben, como algo eficaz e imprescindible para el “re-nacimiento” y la “incorporación” (Bedoya, 2008), a una colectividad muy concreta, la comunidad cristiana. Sus efectos no sólo son válidos para el tiempo presente, sino también para el futuro, una vez se haya producido la muerte terrena. Así el agua bautismal tiene poderes incluso ultraterrenos. Su eficacia trasciende la realidad tangible, traspasa ámbitos de realidad distintos.

El símbolo bautismal realiza una cohesión social, una jerarquización, una investidura de autoridad o de poder, en definitiva, se delimitan los “roles” sociales. De igual modo, define al grupo, lo incluye y lo excluye. Y una vez dentro del grupo se instituyen y se divulgan un conjunto de normas, se presentan unas determinadas guías de comportamiento; todo lo cual legitima el poder de unos sobre otros, reestructura socialmente, incorpora individuos al grupo, los socializa y cambian el estatus.

Por otro lado, encontramos los ritos anuales. En el cristianismo, ritos como la ceniza, la semana santa, la pascua o la navidad son ejemplos de ritos anuales que conmemoran actos

religiosos que se transmiten de generación en generación (Villa, 2009). Hay también ritos de purificación, de sangre, funerarios, exorcismos, sanación, acción de gracias por los favores recibidos, de expiación por los pecados, de consagración de lugares o personas sagradas (Tamayo Acosta, 1995).



Figura 25. Conmemorando el pasado.



Figura 26. Fiestas del señor caído de Girardota. (Antioquia).

Acciones rituales conmemorativas como las fiestas patronales en los cristianos católicos, como las fiestas misionales de los pentecostales para celebrar vigiliyas o convenciones religiosas se celebran con periodicidad buscando diferentes fines, desde la promoción de la palabra hasta recursos económicos para los cultos y congregaciones.

Mircea Eliade plantea que el ritual produce un cambio real en el hombre, transfiriéndolo a una nueva condición del ser, es decir, introduciéndolo en lo sagrado. Esencialmente, en su significación religiosa, el ritual es la representación de los prototipos sagrados, modelos ejemplares y arquetipos primordiales; lo que equivale a decir que el ritual es la repetición de los gestos y las acciones de los seres divinos o de los antepasados míticos. El ritual evoca acontecimientos primordiales, preservando y transmitiendo así el fundamento de la sociedad. Los participantes se hacen contemporáneos de su pasado

sagrado, perpetuando así la tradición sagrada y renovando las funciones y la vida de los miembros del grupo. El tema del nacimiento y la muerte da lugar a dos efectos: por un lado, el individuo entra por medio del ritual en la esfera divina, de la que se hace participe, viendo cómo se transforma su ser individual; y por otro, el nacimiento y la renovación de la sociedad a la que pertenece se restablecen y proclaman nuevamente. Citado en (Dhavamony, 1997, pág. 276).

Los rituales en el cristianismo siempre serán colectivos, es un acto esencialmente social como nos lo plantea Marc Auge en su libro “Porque Vivimos”, al ejemplificarnos que a pesar de ser monoteísta y ser la relación el individuo y Dios, el cristianismo tiene intercesores en el ritual sean santos o profetas y su finalidad u objeto ultimo de esta intercesión es el beneficio para otros humanos. En efecto, las oraciones son por la salud de un familiar, un amigo, un hermano de congregación, es el acto de uno para los otros y de otros para uno, son la puesta en escena de la colectividad de los fieles entorno a unos fines sociales (Auge, 2004, pág. 100). En el cristianismo católico la relación con Dios es personal, pero la salvación colectiva; en el cristianismo pentecostal la relación ve de la congregación a Jesús o el espíritu santo, la salvación es individual.

Los rituales sagrados entendidos aquí como el acto por excelencia de las religiones, es el mecanismo más diverso y vivificante en el cristianismo de hoy; una religión apegada a su pasado en el contexto postmoderno, donde las normas responden a objetivos de cada ritual y sus dinámicas se fusionan en la unción y la consecución de los fines. La creencia en la doctrina – verdad- ayuda a interpretar el significado de los rituales.

3. 3 La música cristiana

Al hablar de las herramientas de los rituales cristianos como los sacramentos, celebraciones de sanación, alabanza entre otros, se tienen en cuenta dos factores fundamentales en este escenario. La música cristiana y la danza carismática. La música como factor determinante en los procesos de transformación religiosa, tanto en iglesias evangélicas cristianas y en aquellas de tradición apostólica como la cristiana católica tiene su origen siglos atrás.

3.3.1 Revisando el pasado.

La historia de la música cristiana es muy amplia, pasando inicialmente desde occidente, hasta llegar más recientemente a las iglesias africanas y América del Sur desarrollando formas y estilos musicales característicos. En sus orígenes, las expresiones musicales judías y grecorromanas religiosa cristiana en occidente alcanzaron un primer momento entre los siglos VIII y IX con el canto gregoriano. Este adaptaba textos del latín en notas musicales para las ceremonias litúrgicas de la iglesia cristiana católica (Ringhetti). Para el caso en su momento histórico de los reformadores protestante, como los luteranos en el norte de Europa, sustituyeron los textos en latín por otros en lenguas vernáculas que la congregación podía cantar en forma corales y salmos.

En el siglo XVII el crecimiento de los géneros como la ópera y los conciertos instrumentales separan la música religiosa en clases sociales. La música religiosa cae en manos de las clases altas, la clase baja aceptan que este sea potestad de la palabra sagrada de los sacerdotes y pastores (Ringhetti).

El siglo XX fue testigo de un renacimiento de la música religiosa, con la adopción de liturgias vernáculas por parte de los católicos. Si bien ello supuso nuevos problemas al desplazarse el repertorio tradicional cristiano, también supuso nuevas oportunidades para los compositores (Ringhetti). En el caso específico de África y Suramérica se implementan una serie de melodías acorde a los ritmos autóctonos de las culturas, dejando un poco atrás la separación de clases y armonía de occidente, en estos territorios, especialmente en el latinoamericano no sobresalen en el presente siglo compositores de renombre como en occidente, sin embargo, no se es ajeno a nombres como Marcos Witt, Marcos Barrientos, Miguel Cassina, Marcos Vidal, Jesús Adrian Romero y Martin Valverde, entre otros, entre una innumerable lista de hombres y mujeres que han instalado su nota cultural en los procesos de composición musical. La música cristiana latinoamericana emplea ritmos como salsa, merengue, vallenatos, hip – hop, rock, balada, pop, reggae, llanera, rap, entre otros, o aún más la combinación entre estos en una sola melodía (Correa, 2008). Sin embargo, debemos por rigor abordar dos elementos esenciales en la música cristiana latinoamericana, la tradición cultural y la composición de Ministerios de Música como una actualización de las tradicionales Corales Católicas, herencia del pentecostalismo carismático, los cuales cumplen la función básica de dinamizar el ritual y provocar en el creyente o aún no creyente la apertura al espacio simbólico construido en el ritual (Bedoya, 2008).

3.3.2 De lo pagano a lo sagrado.

Cada ritual del ser humano en su contexto religioso está impregnado necesariamente por la cultura no ajena a la historia de la religión pero si construida a la luz de otros parámetros como el medio ambiente, el hábitat, la economía, la ciencia y la política. No se podría afirmar, que soporta a quien, la religión a la cultura o la cultura a la religión, están tan inmersos uno en otro;

sin embargo, se ha creído que los parámetros de la cultura han sido construidos en los últimos cien años de forma secular, no religiosa y soportados en la concepción de disminuir el poder de la iglesia y fomentar la libre expresión; grave error que trae como consecuencia que los precursores de la religiosidad cristiana en América latina, opten por utilizar estas mismas expresiones sociales entorno a la multiplicación del mensaje cristiano y este ha tomado el tinte necesario según la población a la que se dirige, por ejemplo: en las comunidades de escasos recursos económicos el tinte del mensaje es de riqueza espiritual y la promesa de una tierra donde todos somos iguales (Lopez, 2004), en el caso de las comunidades de clase alta el tinte político marca la situación, donde el mensaje habla de la justicia social, todos somos comunidad y podemos ayudar al que menos posee, en el caso de las comunidades de jóvenes y niños el mensaje presenta un futuro de cambio y transformación social (Bedoya, 2008). Esto claro, no serían posibles sin asumir el ritmo imperante en la radio y aunque parezca extraña la religiosidad tiene el poder de tomar, el control sobre los estilos musicales del momento y sacralizar lo que una vez fue pagano, aunque sea de forma gradual (Correa, 2008).

Un ejemplo como el rock, para muchos nacidos del rock on roll de los 60^a, fortalecido en los 70^a y desarrollado en su máxima expresión en la década de los 80^a, hasta hace veinte años representaba todo lo malo para la fé cristiana – rebelión, droga, sexo, violencia, etc- hoy es herramienta fundamental en el acercamiento a las nuevas generaciones y en el avivamiento de generaciones pasadas, respondiendo a una actualización de la historia de la música cristiana y su actuar en el ritual; en el caso del rock cristiano no ha cambiado mucho al rock secular, el ritmo es más fuerte, el instrumento más estruendoso, la letra de la canción igual de confusa, pero no dirigida al ser humano, sino entonada al dios que no se ve y por el cual se actúa (Correa, 2008).

Sin abandonar el tinte económico estos nuevos compositores cristianos ven en el rock la herramienta precisa para enviar el mensaje, que según ellos, el joven necesita oír.

La música cristiana no solo ha tomado el rock, hoy en día existen grupos musicales cristianos de punk, hip-hop, reggae, ska y reggaetón. Por otro lado, sin abandonar los ritmos tradicionales y autóctonos de cada región la música cristiana se ha fusionado con la guitarra, el acordeón, la marimba, el tambor y la flauta para expresarse en merengue, vallenato, salsa, guasca, porro, entre otros (Montoya, 2006). En los últimos veinte años el crecimiento ha sido tan exponencial que las diferentes congregaciones han optado por la herramienta de la música como uno de sus principales promotores de las palabras sagradas.

Las discográficas empezaron a darse cuenta que se trataba de una fuente de beneficios. A mediados de la década de los noventa, prácticamente todas las grandes empresas editoras se hallaban presentes en el sector de la música cristiana. La Warner creó su propio departamento; EMI, en 1992, compró los derechos de una serie de grupos de rock muy cotizados en Norteamérica; y otra compañía discográfica Zombas promovió el rock cristiano en el continente Europeo (Correa, 2008). Algunos artistas cristianos latinoamericanos, incluso crearon sus propias discográficas como Zion, Canzion, Vastago, entre otras. Se generan cada año eventos de premiación a la música cristiana evangelical en el ámbito latinoamericano, entre los cuales encontramos los premios Arpa, los premios Vertical Music, premios Unción, los premios de la Academia Musical Cristiana Latina y los premios Grammy latinos en su categoría de premios a la música cristiana.

Estos procesos de transformación de la música religiosa cristiana con base en la adaptación cultural de la fe, tanto en palabra como ritmo crearon una apertura tal de los creyentes

al mensaje de la iglesia, que se formaron una gran cantidad de grupos musicales cuya tarea transcendía del plano de la interpretación musical a la ministración de las asambleas. Estos grupos son un peldaño más en el desarrollo de la ministración y se les denomina Ministerios de Música o grupos de alabanza.

3.3.3 Ministerios de Música.

Se les denomina ministerios de música en el cristianismo a los grupos musicales que consagran sus interpretaciones a Dios, su servicio lleva a sus participantes, en algunos casos a formar pequeñas comunidades laicales que viven separadas de sus familias y se dedican a prepararse musical y dancísticamente para sus servicios religiosos (Montoya, 2006).

Algunos de ellos contemplan una serie de pautas normativas para administrar el canto, condicionando los cantos al manejo del contenido, su ritmo, lugar de ejecución, evento e intencionalidad. Estos ministerios cuando poseen una organización fuerte y disciplinada bajo la doctrina, preparan con el celebrante de los rituales la ejecución de la música adoptando una postura de servicio.

Una de sus principales figuras es el líder de adoración o coordinador del ministerio, que cumple con las funciones básicas de dirigir, preparar y motivar al resto de sus integrantes en la tarea de animar a las comunidades cristianas, su papel esencial es ser canal de comunicación entre Dios y el hombre en las interpretaciones musicales, en las que actúa como predicador autorizado por el pastor o el sacerdote (Correa, 2008). Uno de sus componentes es la utilización de dones o cualidades especiales a los ojos del grupo y la comunidad que le permiten legitimar y legalizar su posición. Los ministerios presentan este rol en tres facetas, el líder que transmite simplemente el mensaje a través de su Ministerio musical; el líder que ministra y asume la

posición de guía del ritual – supliendo en este caso a la figura de autoridad presente sea pastor o sacerdote-; y el líder que co-ministra junto con el guía espiritual de la comunidad cristiana específica (Montoya, 2006). Podría presentarse una pregunta lógica ¿Qué pasa con el líder del ritual llámese sacerdote o pastor?, la respuesta es simple, los ministerios de música no se interponen con las cadenas de autoridad, colaboran en los procesos religiosos de sus comunidades cristianas, siguiendo lineamientos básicos que solo cada ministerio determina seguir; si se presenta el líder de adoración como guía o co-ministro del ritual es por autorización del guía de la comunidad, en los casos que esta no se da y se convierte en una situación repetitiva terminan estos grupos constituyendo, nuevas comunidades cristianas donde el líder de adoración ya no sólo dirige el ministerio sino también la comunidad y el ritual cristiano.

La entrevista a Juan Carlos Montoya director del ministerio Pan de Vida en la comuna Nororiental de la ciudad de Medellín, ejemplifican esta función de acercamiento a las comunidades y su postura como ministrador.

Un líder de adoración busca la comunicación entre las personas y Dios. Jesús siempre recibía a todos y más a los necesitados de su palabra, Dios necesita que un líder de adoración sea así. Un líder de adoración dirige a la congregación a adorar a Dios. Las personas deben ver que hay algo diferente en ti y que los invitas a conocer a Dios. Yo he sido llamado y la unción de Dios está conmigo. Por eso ayudo a otros a encontrarse, es mi deber (Montoya, 2006).

El eje de liderar un ministerio de música es la palabra, que se repite constantemente y parte en la predica de sucesos habituales como problemas económicos, conflictos familiares, desordenes sexuales entre otros. El líder de adoración se presenta como aquel que está pasando

por aquellos problemas pero tiene la solución, una solución no física en casi todos los casos sino trascendental al descargar estas necesidades en la deidad. El componente social básico de este canal no subyace en poderes milagrosos sino en acercar el ritual a los individuos y colectivizarlos en necesidades comunes. El líder de adoración es uno de esos caballeros de la fe que tiene la habilidad de dirigir al colectivo, a traspasar temporalmente la barrera de lo racional y expresar los pensamientos por la palabra a algo que por instantes cree que existe, en algunos casos se alucina el encuentro y las dimensiones se transportan a un hecho de impacto social y psíquico que lleva a la persona a creer.

Una de las características de la herramienta de la música cristiana en los ministerios de música es provocar a través de la repetición continua de estribillos momentos intensos de concentración en los rituales. En este contexto, un ambiente cálido, música de fondo con letra repetitiva y mensaje clave, sumado a los contextos sociales de carencia y necesidades básicas insatisfechas, la esperanza religiosa transmitida de algo más, en algunos casos glosalia y las declaraciones constantes de la necesidad, en voz alta al unísono de la comunidad y dirigidas por el líder del ministerio musical, forman el contexto síquico ideal que transportan lo racional a un hecho místico, religioso e irracional perfecto para el fin del culto cristiano.

Pero este hecho necesita aún a la deidad como fin último, entregando toda su autoridad de fe a la figura del Espíritu Santo en el cristianismo, aunque la autoridad social no llegara tan lejos y se quedara en la figura física del líder como el ente tangible y prueba física de que se puede vivir y ser mejor (Bedoya, 2008). En otras palabras “Dios quiere entregarse a ti tal como nosotros a él” (Montoya, 2006), las relaciones siempre se basan en el intercambio, en el caso del cristianismo se entrega, seguimiento al discurso –fe-, bienes económicos –donativos, diezmo-, posicionamiento cultural y social a cambio de bienestar emocional. El creyente entrega

incondicionalmente sin esperar nada a cambio solo guardando la esperanza de la promesa que depende del discurso y su interpretación. En la mayoría de los casos la promesa no depende del libro oficial – Biblia- sino del que la interpreta por ello no hay una promesa única ni una forma específica de llegar a ella, es decir, el cristianismo no es uno (Bedoya, 2008).

Entre los años 2002 y 2007 se observa el desarrollo de dos ministerios musicales “Pan de Vida” y “Enciende una Luz” de la parroquia la Asunción- cristianismo católico-; además se observan periódicamente, los grupos de alabanza de las iglesias pentecostal unidad de Colombia, el Centro de fe y esperanza de Santa Cruz y Dios es amor del centro de Medellín. A través de entrevistas, asistencia ceremonias rituales y ensayos de preparación se observa que los ministerios de música son altamente selectivos en el manejo de sus integrantes y generan filtros sociales con la justificación de la fe para seleccionar a sus miembros según sea, su historia familiar, el concepto positivo de su comportamiento social, su aporte musical – talento- y sus aportes económicos o en especie al ministerio (Montoya, 2006). En un ministerio musical, hay un número de costos que deben ser cubiertos de forma regular; equipos musicales y de sonido, viajes, pagos a músicos, etc (Correa, 2008). Algunas personas se ofrecen como voluntarias para ayudar en el ministerio, otros son seleccionados para hacerlo. Estas personas en muchos casos dedican la mayor parte de su tiempo al servicio en los ministerios y por ello algunos son pequeñas unidades productivas “Las personas que viven de la música cristiana, es válido que tengan una compensación económica. Cuando las personas realizan esta labor deben ser honrados por el mismo” (Montoya, 2006).

Uno de los fines económicos encontrados en la mayoría de los ministerios es grabar un trabajo discográfico. Los beneficios de hacer y distribuir canciones de alabanzas a creyentes y no creyentes son enormes. Por ello muchos de los líderes de adoración no solamente son versados

en ministración, interpretación musical sino que también desarrollan un conocimiento básico en la producción y comercialización de trabajos musicales (Correa, 2008).

Esta decisión comercial tiene dos facetas la económica y la espiritual. Podría pensarse que si el trabajo musical es con el fin de evangelizar y promover el discurso, estos serían a bajos costos a todas las condiciones económicas, pero por el contrario, en algunos casos el precio de venta final es superior al precio promedio de venta de la música secular. Algo explicable con la faceta económica de un proyecto como estos. Los ministerios de música no llegan a grabar nunca un CD por si solos, siempre tienen la tutela de una línea cristiana de base que utiliza la producción musical como una herramienta económica para el sustento del discurso e invierte los recursos iniciales para costear su producción (Montoya, 2006). Los trabajos independientes no llegan al mercado discográfico y permanecen en el círculo de la comunidad en la cual se desarrolló o en pequeños núcleos cerrados de distribución (Gomez, 2004).



Figura 27. Ministerio Pan de Vida.

Los instrumentos musicales de un ministerio varían de acuerdo al apoyo recibido por estos de sus comunidades, las organizaciones patrocinadoras o recursos de sus miembros, así encontramos grupos con equipos básicos como guitarra, tambores, alegres, pandeteras, llamador o con equipos complejos como sintetizador, batería, guitarra eléctrica, bajo, violín entre otros (Correa, 2008). Las congregaciones son quienes en su mayoría asumen los costos de los ministerios, excepto de aquellos que asumen un rol comercial (Lopez, 2004).



Figura 28. Orquesta cristiana.

La música cristiana generalmente presenta variedad en los instrumentos musicales; variedad de expresiones corporales como por ejemplo: saltar, aplaudir, danzar, levantar las manos, ponerse de pie, inclinar la cabeza, arrodillarse y postrarse (Correa, 2008); variedad de receptores en condiciones económicas, sociales, políticas y culturales; variedad de contenidos como enseñanza, oración, alabanza, gratitud, relativo a un testimonio, exhortación y expulsión de

demonios según el grupo o comunidad cristiana y una variedad de géneros musicales religiosos que a su vez generan una forma de expresión, un estilo y un grupo de receptores con características específicas roqueros, reggeatoneros, urbanos entre otros.

3.3.4 La música cristiana y el intercambio: oración.

La música cristiana y su aplicación en los diferentes rituales varía entre los cristianos católicos y los pentecostales en algunos factores. Generalmente en la observación de campo, se encuentran ordenes en su interpretación que van de acuerdo con la intencionalidad del ritual y las secuencias de los libros litúrgicos. Así por ejemplo, en los ritos cristianos católicos el orden en un culto sacramental inicia con cantos alegres y rítmicos llamados alabanza para conmemorar el encuentro de los creyentes, luego siguen cantos suaves y reflexivos para solicitar perdón y sanación (Villa, 2009). Continúan con cantos conmemorativos para la enseñanza o liturgia de la palabra. Finalmente se utilizan cantos de ritmos suaves para símbolos como la comunión, o la oración final. Gran parte de los ministerios entrevistados coinciden en dos tipos de música cristiana.

Está la música carismática y la música litúrgica, la carismática es la que se sale de los esquemas pero aun así lleva el mensaje del Señor y es la renovación; mientras que la litúrgica es lo mismo de siempre pero se conserva el mensaje; aunque también existe los ritmos y los estilos musicales de los grupos o el cantante religioso. Las canciones pueden evocar adoración, perdón, reflexiones y alabanza, depende de la ceremonia y el momento que el sacerdote propicie y todo eso hace que la oración fluya (Correa, 2008).

En el contexto pentecostal cristiano se les llaman a sus grupos musicales “grupo de alabanza”, sus cantos en las ceremonias pentecostales se separan en tiempos, según el pastor

Enrique Gómez (Gomez, 2004) y las ceremonias observadas, estos son: cantos para el inicio del servicio que son emotivos rítmicamente. Posteriormente, cambia la música a ritmo suave para los testimonios de los miembros del culto. Se sigue con la sanación, en este momento de los rituales se generan estado de trance en el cual se genera una fluida y sonora práctica entre los pentecostales denominada como: "el don de lenguas", por instantes los desmayos, recitaciones de frases de la Biblia y experiencias de sanación dirigidas por el pastor. Luego continúa la predicación del pastor y nuevas canciones suaves para meditar sobre lo que el pastor ha leído. Al final del ritual, la música es con ritmo rápido y alegre. Para el pastor Gómez la música es herramienta de integración.



Figura 29. Intercambiando bienes en la oración.

Los ministerios y grupos de alabanza solo provocan situaciones dadas, no conscientes, no ajenas a la naturaleza humana y a nuestras tradiciones culturales; el punto de esta interpretación

subyace en el hecho de la colectivización que se da en la oración, porque la oración personal como llaman algunos de estos ministradores, se colectiviza también en el acto del ritual al ser evocado por otros y para otros sujetos cristianos, resultando en el intercambio de servicios económicos, sociales, culturales, morales y sobre todo políticos. El control del poder es otorgado a los canales de conversión.

Al describirlo, paso a paso, en la observación de campo en un ritual cristiano pentecostal Dios es amor en el centro de Medellín en el año 2010 (Vasquez, 2010), se encuentra que la preparación del sujeto cristiano inicia en el saludo en la puerta, convocar a los asistentes a recordar los aspectos sociales vividos en el día o la semana, su cotidianidad, invitarlo a saludar a su compañero de al lado, que en la mayoría de los casos es un desconocido, está generando la primera ruptura al individualismo: el sujeto religioso rompe su mismidad; luego, viene la invitación a cantar y a la interacción de cuerpos -tomarse de las manos y alzar las manos- generando la segunda ruptura: acción en la corporalidad. Finalmente, en la preparación se combina el último detalle, la tercera ruptura: la racionalidad, el sujeto cristiano debe entender su mortalidad, que es finito y está enfermo y que esto no le permite ser salvo y por lo tanto, entender que solo la deidad puede salvarlo de sí mismo y sus problemas.

En la oración, los ministradores guían al colectivo en un proceso de racionalización de los sucesos diarios ocurridos, sus beneficios, sus perjuicios – en valoración moral-, sus estrategias de compensación emocional, económica, social, política y religiosa, en estas va el parámetro del concepto de “la gracia, entendiendo esta última como el arca de los beneficios divinos” (Alvarez, 2010). En la meditación el iniciado, creyente o activista inicia la negociación de los bienes o servicios a intercambiar con la gracia. La oración siempre está condicionada por tres factores: la

necesidad, la culpa y la conversión (Villa, 2009), cada uno de estos factores, inmersos el uno en el otro, establecen los parámetros de intercambio con la deidad.

La necesidad la podemos entender desde Abraham Maslow (Maslow, 1991) como la sensación de carencia unida al deseo de satisfacerla. Estas necesidades son inherentes en el ser humano y se pueden jerarquizar en: fisiológicas (comida, bebida, vestimenta y vivienda), de seguridad (seguridad y protección), de pertenencia (afecto, amor pertenencia y amistad), de autoestima (auto valía, éxito y prestigio), y de autorrealización (de auto superación). Las necesidades según Maslow no se crean ya existen, lo que se crea es el deseo (Maslow, 1991). El papel de los ministerios y los diversos autores en el cristianismo es detectar las necesidades, guiar a los creyentes a su identificación y transformarlas en oportunidades. En la oración se despierta el deseo por las cualidades y bienes que la gracia ofrece, es decir se convence al creyente que la mejor opción para satisfacer dicha necesidad es el desarrollado por Dios y prometido en su palabra. La música en el proceso de la oración facilita el acceso a esta identificación, la siguiente canción ejemplifica lo anterior:

Cuando el mundo te inunda

De fatalidad,

Y te agobia la vida

Con su mucho afán,

Y se llena tu alma

De preocupación,

Y se seca la fuente

De tu corazón.

Cuando quieras huir

Porque no puedes más,

Porque solo te sientes

Entre los demás,

Y no hay más en tus ojos

Brillo y emoción,

Y se cierra tu boca

Porque no hay canción.

Puedes sentarte

A sus pies,

Y de sus manos beber

La plenitud que tu alma

Necesita,

Puedes sentarte a sus pies,

Y cada día tener

Una nueva canción

Y nueva vida.

A sus pies hay paz,

Gracia y bendición

A sus pies tendrás

Luz y dirección,

La plenitud en el

Nunca se agotará,

Puedes descansar

En su presencia (Romero, A sus pies, 2002).

Con la necesidad identificada se llega al segundo factor: la culpa, entendida en nuestra sociedad desde dos ámbitos, el jurídico y el moral, no muy lejos uno del otro, representan según Francesco Carrara "la voluntaria omisión de diligencia en calcular las consecuencias posibles y previsibles del propio hecho" (S.f, Wikipedia, 2015). En otras palabras: falta, delito o pecado que se comete voluntariamente (Real academia española), por supuesto en nuestro tema, la culpa tiene una característica distintiva, es hereditaria, desde los primeros días de historia del judeo-cristianismo.

La oración del misal cristiano católico afirma "Por mi culpa, por mi culpa por mi gran culpa", el tema de la culpa es un asunto histórico, que data de hace dos milenios.

"Indudablemente la culpa se asocia a un hecho pretérito" (Cisterna, 2006). La culpa es visualizada en la biblia desde el libro del génesis y señala al ser humano como culpable del destierro del paraíso (Cisterna, 2006). Se designa descendientes al sujeto cristiano y la herencia es algo a lo cual no puede escapar sino solo por la conversión. La herencia en el cristianismo radica en el pecado original de Adán y Eva, donde la culpa se trasmite a su prole como deudores

y carentes de la gracia divina (Alvarez, 2010). Aunque otros hechos que narran la Biblia son utilizados como culpas del ser humano, por ejemplo, el destierro de la tierra prometida y la crucifixión de Jesús, entre otros.



Figura 30. Postrado ante la cruz.

Este principio hace que en la oración y el discurso de los intérpretes de la palabra sagrada, se reconozca la culpa de no contar con la gracia, y lo transmitan de esa manera, perpetuando la culpabilidad del sujeto (Vasquez, 2010) y garantizando una posición desfavorable en el intercambio de bienes y servicios con la divinidad.

En los rituales cristianos como la eucaristía, los grupos de oración, el culto, entre otros, la culpabilidad funciona con la emisión del recordatorio de la norma transgredida, etiquetando como una persona mala, por algo que dice o no dice, siente o no siente, hace o no hace. Las necesidades fisiológicas, de seguridad, de pertenencia, de autoestima y autorrealización, son asumidas como consecuencia de la culpa.

La música como instrumento de la oración y mecanismo de activación en el discurso igualmente facilita el proceso de aprehensión, observemos la letra de esta canción:

“Postrado ante la cruz en la que has muerto

y a la que yo también te he condenado.

Sólo puedo decirte que hoy lo siento.

Sólo puedo decirte que hoy te amo.

Y te pido perdón por mis errores,

y te pido perdón por mis pecados,

Perdóname Señor, hoy me arrepiento,

Perdóname mi Dios, crucificado.

Yo he cargado de espinas tu cabeza,
Cuando he vuelto la espalda a mis hermanos.
Yo he llenado tu cuerpo de tormentos,
Cuando algún semejante he despreciado,
y yo clavo en la cruz tus manos y tus pies,
Siempre que a mis amigos y defraudo.
Perdóname Señor, hoy me arrepiento,
Perdóname mi Dios, crucificado.

Yo he colmado tu faz de sufrimiento,
Cuando he visto injusticia, y he callado.
Yo he sembrado tu alma de amargura,
Al fingir siempre ser un buen cristiano.
Yo atravieso tu pecho con la lanza,
Siempre que espero amor y yo no amo.
Perdóname Señor, hoy me arrepiento,
Perdóname mi Dios, crucificado”. (Olivar & Madurga, Postrado ante la cruz)

Se utiliza normalmente en rituales de adoración, en algunas comunidades cristianas es himno en la celebración de la adoración de la cruz – semana santa cristiana católica-.

La conversión para el sujeto cristiano es la aceptación de una cosmovisión y disciplina de vida particular. “En este factor de la oración la persona adopta como propias las creencias de la comunidad creyente” (s.f, Wikipedia, 2015). Esta se entiende como la aceptación total de las condiciones de la gracia, en ella se consolida las rupturas – individualismo, cuerpo, razón- para el intercambio, pero ante todo se establecen los tiempos para la recepción de beneficios que solucionarían las necesidades insatisfechas. Necesidad, culpa y conversión las claves en la oración.

Una vez pasada la oración y sus factores determinantes de negociación, el sujeto cristiano celebra las promesas de bienestar futuro con el colectivo al cual pertenece, a través de momentos de acción de gracias y alabanza en los rituales. En el cristianismo la alabanza es dada a Dios. Se expresa con exaltación y júbilo, “la alabanza para Dios es gratitud, por la salud, prosperidad dada, ya sea material o espiritual” (Correa, 2008). “Para las religiones monoteístas como el judeocristianismo solo Dios es el único digno de alabanza” (s.f, Wikipedia, 2015). Pero cuando miramos el contexto social de esta puesta en escena, encontramos otros elementos a resaltar: la aceptación en un grupo social con unos mismos intereses, el uso continuo de la corporalidad, compensación emocional, asignación de roles de poder y contraprestaciones económicas para el sostenimiento del ritual. El creyente se encuentra dispuesto al ministro y la deidad como parte del proceso de servicios ofrecidos a cambio de la gracia esperada (Gomez, 2004). Las promesas del discursos son ahora parte de los creyentes hasta tanto no exista un nuevo rompimiento por la culpa y se necesite una nueva rogativa con la divinidad. Todo acto se refuerza con la música (Montoya, 2006).

“Esperar en ti

Difícil sé que es

Mi mente dice no

No es posible.

Pero mi corazón

Confiado está en ti

Tú siempre has sido fiel

Me ha sostenido.

Y esperare pacientemente

Aunque la duda me atormente

Yo no confío con la mente

Lo hago con el corazón.

Y esperare en la tormenta

Aunque tardare tu respuesta

Yo confiare en tu providencia

Tu siempre tienes el control” (Romero, Esperar en ti, 1998).

Las alabanzas no solamente se expresan en cantos y melodías, los grupos cristianos refuerzan la corporalidad desde la danza.

3.4 La danza cristiana: construcción de identidad a través del cuerpo

La danza ha formado parte de la historia de la cristiandad desde sus inicios. La danza ha reflejado los momentos históricos de manejo de la cosmovisión, así las primeras danzas que tuvieron mayor peso fueron de iniciación, que eran usadas para celebrar la vida y actos de bendición comunes en la Biblia. Siglos después la cristianización del Imperio Romano introdujo una nueva era en la que el cuerpo, la sexualidad y la danza resultaron unidas y fueron objeto de controversia y conflictos (s.f, Breve historia de la Danza, 2010). La danza en el cristianismo se transformó en sus orígenes en una forma de alabanza a la deidad y una expresión artística del pueblo judeo-cristiano.

La danza se desdibuja por varios siglos en la historia, a causa de momentos históricos cruciales como la inquisición, la reforma, la contra reforma cristiana y ser privilegio de las clases sociales altas (s.f, Breve historia de la Danza, 2010). Solo hace unas décadas revive su accionar con la multiplicación de nuevas denominaciones cristianas, especialmente pentecostales, el concilio vaticano II y la apertura de las iglesias cristianas tradicionales a movimientos de avivamiento.

“La danza expresa alegrías, tristezas, deseos, emociones, pedidos y agradecimientos. Estos movimientos gestuales requieren ritmo, forma, espacio, tiempo y energía” (Danzas populares del mundo, 2015). En su concepción básica la danza cristiana, es el desplazamiento efectuado en el espacio por una o todas las partes del cuerpo del creyente, diseñando una forma, impulsado por una energía propia – fe- , con un ritmo determinado, durante un tiempo de mayor o menor duración, con un fin de alabar a la deidad (Bedoya, 2008).



Figura 31. Danzante.

El uso predominante de uno u otro de los elementos del movimiento no es siempre igual. En algunas danzas predomina el ritmo, en otras el uso del espacio, en la danza cristiana predomina la forma. El ritmo y el espacio están sometidos a la forma (Herrera, 2008).

En la danza no se manifiesta solo el baile, o solo el equilibrio estético, sino que se imprime una intención determinada, en este caso, la búsqueda de una identidad muy definida, complementándola con elementos adicionales como el gesto, el canto, la palabra y el símbolo.

La diferencia entre la danza dedicada al Señor y un baile cualquiera, es que la primera forma de expresión tiene el objeto de agradar el corazón de Dios, de establecer un vínculo con él en la esfera espiritual. En cambio la segunda actitud tiene por finalidad agradar a otra persona y por eso generalmente se dan entre dos sujetos y tiene un componente erótico (Molina, 2001).

En la actualidad, la danza cristiana en sus diversas denominaciones cuenta con espacios de expresión como cultos, escuelas de danza carismática, ministerios de danza e incluso eventos como el JUANCA – Juventud Antioqueña Católica Carismática- que se realiza cada año en la ciudad de Medellín y presenta no solo a ministerios de música sino también ministerios de danza. “El JUANCA es la oportunidad de alabar a Dios con nuestra danza y presentarle a los jóvenes de Medellín, espacios como nuestros ministerios para que aprendan de la danza y se integren” (JUANCA, 2013).

Pero ¿cómo la danza cristiana construye una identidad desde su puesta en escena? ¿Qué identidad es esta? ¿Para qué?

3.4.1 Asuntos de identidad.

La identidad es un concepto que permite organizar, explicar y comprender el sentido de la acción de los sujetos, así como las formas de relación y comunicación específicas que dan origen a la cosmovisión que comparte un grupo (s.f, Danzantes del Anahuac, 2007).

En los danzantes cristianos se observa una asociación de personas que a pesar de sus diferencias sociales y culturales se reúnen en un tiempo espacial para practicar la danza cristiana. La danza se vive como parte de una cultura, de una tradición judeo-cristiana a rescatar. Una identidad que se construye con dos finalidades: fortalecer a la comunidad religiosa y alabar a la gracia.



Figura 32. Espacios y tiempos del danzante.

Estas danzas son un recurso de creación o recreación de grupos sociales para refuncionalizar la tradición judeocristiana. Los danzantes ponen al día, de manera compleja y no pocas veces contradictoria, ese mundo que consideran, si bien perdido, reactualizable para la cristiandad de hoy. El fenómeno se enmarca, sin duda, en lo que otros autores han denominado como “posmodernidad religiosa”, que “se realiza mediante una suerte de desplazamientos que van de la institucionalización de lo religioso hacia la subjetivación de la experiencia religiosa”. Este proceso, de “relocalización” de lo religioso dice Renée de la Torre, “vacía los dogmas universales y los recipientes de la fe y los dirige hacia los nuevos sincretismos de las creencias” (De la torre, Vol 5, Num 17).

La danza cristiana es un fenómeno sujeto a un espacio y un tiempo histórico, y al mismo tiempo crea e imagina tiempos y espacios simbólicos. En este espacio social, el tiempo contribuye a la construcción cultural y su posicionamiento como eje de la identidad del sujeto cristiano. La visión del espacio como “tiempo comprimido”, esto es como tiempo memorizado acerca de los lugares y espacios experimentados, permite ubicarlo como el “material fundamental de la expresión social”. Como dice Harvey D, “cada proyecto de transformación de la sociedad debe rasgar la compleja red de las concepciones espaciales y temporales y de sus prácticas” citado en (Maldonado, 1997).

Estos espacios que facilitan y dan forma a la danza, llevan consigo una serie de elementos que comprenden nuevas relaciones, no solamente encontramos en la danza cristiana la relación persona- personas sino también persona- objetos. Los objetos son utilizados como extensiones del cuerpo en su adoración y alabanza a la deidad.

3.4.2 Instrumentos de la danza cristiana.

La utilización de instrumentos en la danza es justificada desde la tradición davídica como elementos de glorificación a la deidad y extensiones de la corporalidad, generando una complementariedad a los movimientos en el ritual dancístico. Cada uno posee una justificación bíblica y social. Cada uno establece una relación compleja entre persona-objeto y su simbología extiende sus dimensiones a ámbitos sagrados. Algunos de estos objetos son:

El pandero que simboliza gozo, alabanza y guerra en la tradición judeocristiana. Se utiliza de dos formas, como elemento visual y auditivo, el danzante reviste el pandero de cintas de colores para utilizar una variedad de movimientos que incluyen vueltas y estiramientos que pueden ser coreografiados permaneciendo gran parte en un solo punto (Gonzales, 2011). La idea es mover el pandero de una manera tal que las cintas formen arcos y figuras previamente estipuladas en la coreografía, este refuerzo visual va acorde con la música interpretada.

El manto, genera la sensación de esplendor, capa, hermoso, poderoso, estruendo, fuerte, impetuoso, magnífico, noble, recio, valiente, y mayoral, según la tradición judía. Esta simboliza las mantas comunes sin mangas que utilizaban los sacerdotes, los reyes, emperadores, príncipes, magistrados, oficiales del ejército, personas de elevado rango y las mujeres. "Y puse yo otra vez junto a ti y te miré y he aquí que tu tiempo era mi tiempo de amores y extendí mi manto sobre ti y cubrí tu desnudez y te di juramento y entré en pacto contigo" (Ezequiel 16:8).

En la alabanza y la adoración, los danzantes utilizan el movimiento del manto, con unas fuertes connotaciones sociales que relacionan el poder, con la deidad y el llamado al servicio en los ministerios, el manto es tal vez el acto simbólico más fuerte en la danza cristiana que ejemplifica la construcción de identidad y pertenencia al grupo. Por ejemplo:

El movimiento de rozar con el manto a otro danzante implica el llamado al servicio y seguimiento del discurso; imponer el manto sobre la espalda de otro danzante o el ministro del ritual implica la transferencia del poder y la autoridad que la deidad le confiere; intercambiar los mantos entre los danzantes simboliza compartir el gozo en el ritual; permanecer con el manto puesto en la danza representa el pacto y protección de la deidad al danzante y utilizar un manto de lino y púrpura es señal del favor del rey y frutos de la providencia de Dios. El color púrpura significa dignidad, privilegio, esplendor y rango (Gonzales, 2011).

Los mantos se pueden utilizar de diferentes maneras, con ellos se realizan una serie de movimientos en los rituales que significan símbolos en el ritual, por ejemplo pasarlo por encima de la cabeza y luego por la cintura en forma de un ocho, significa la unción de cristo (Gonzales, 2011). Cuando se lanza al aire sosteniéndolo fuerte con el puño es signo de proclamación. Al ondearlo con la mano derecha de un lado al otro mientras la mano izquierda lo sostiene en la cintura representa alabanza. Así mismo el manto presenta otros movimientos que ayudan a representar la corporalidad y simbolizan una serie de conceptos utilizados en el discurso, reforzando la representatividad de la palabra en el accionar de la comunidad y sus expresiones rituales.

Otro elemento utilizado son los Streamers o cintas, símbolos de guerra y fluidez espiritual, dado que su movimiento con las manos es utilizado normalmente en representación de ríos. Las cintas se unen a pequeños bastones denominados “de mando”, que facilitan el movimiento de las mismas (Gonzales, 2011). Lo más importante en la utilización de las cintas es la simbología que rodea el uso de los colores, cada uno de los cuales en ciertas combinaciones presentan significados religiosos.

El Color plata significa redención, El rojo la sangre de Jesús que limpia el pecado, el verde la nueva vida, la vida eterna que nos espera; el azul oscuro nos referencia al espíritu santo y la gracia de Dios; el azul celeste o claro referencia los cielos; El purpura la realeza de Dios; el dorado o a veces amarillo es como el oro refinado, la pureza; el Blanco ser novia de Dios; el fucsia gozo; el anaranjado lo utilizamos para la alabanza y el negro para representar el pecado, a veces los combinamos y a veces no (Gonzales, 2011).

Entre otros instrumentos utilizados en la danza cristiana encontramos el aro de gloria y las banderas, el primero hace referencia a un elemento circular adornado con cintas utilizado para celebrar momentos de alabanza según los entrevistados y las banderas con símbolos que evocan el reinado de la deidad y ejemplifican soberanía (Gonzales, 2011).

Finalmente, la danza no se concibe sin dos elementos más los pies y manos de los participantes, su gestualidad, pausas y movimientos. Es cierto que la mayoría de los sujetos cristianos en los cultos, no conocen el significado de estos instrumentos y menos, los movimientos corporales realizados, los consideran expresiones de la gracia de Dios y permiten la colectivización y dinamización del ritual.

Los danzantes igual que los músicos en el cristianismo a traviesan por procesos de selección donde los directores de danza, pastores y en el caso cristiano católico carismático, los sacerdotes, escogen las personas ideales para danza. En el caso de la danza el proceso es más exigente, dado que es un acto ritual más representativo y visual; algunas de las condiciones que solicitan de los danzantes son “compromiso, sujetarse a la autoridad espiritual, servir, obediencia, corazón puro, excelencia, conocer el significado de la simbología y amar a Jesús” (Gonzales, 2011).

La danza cristiana es, probablemente, la más antigua manifestación artística y religiosa. Su importancia ritual y cultural es preponderante en la cristiandad. Es uno de los lenguajes no verbales que expresa sentimientos, símbolos y lenguaje mediante el movimiento corporal, la música, la coreografía y la indumentaria que la adornan (s.f, Danzantes del Anahuac, 2007). La danza promueve la satisfacción de necesidades sociales e individuales. Tiene una íntima relación con el culto, expresa los deseos de los sujetos cristianos, interpreta la palabra sagrada con gestos, representa el pensamiento del colectivo que danza y se convierte en medio de comunicación con la deidad.

La danza establece una vez más la condición humana de lo sagrado y lo profano. Lo sagrado visto como lo ajeno, pero también como el objetivo que se desea alcanzar (s.f, Danzantes del Anahuac, 2007). Tanto lo sagrado como lo profano son dos formas de estar en el mundo, de vivir y representar la realidad (Eliade, Lo sagrado y lo profano, 1998). El lugar que ocupan los sujetos en cualquiera de estas dos formas, depende de la sociedad y la cultura en la que se desenvuelve. Ningún individuo queda fuera de alguna de éstas dos posiciones que se suscitan en la experiencia cotidiana y en la historia de la cultura.

Aunque la danza poco a poco rompe con parámetros de la “no corporalidad” impuestos por las iglesias tradicionales en la cristiandad, su peso en el ritual cristiano todavía no sopesa en los esquemas simbólicos de los creyentes tanto como otros elementos, solo la música ha logrado trascender en el colectivo, con sus nuevos ritmos, dado que nunca desapareció del proceso ritual en la historia.

Capítulo 4. La nostalgia del absoluto

“Hacemos todo lo posible por recuperar el control sobre la sensibilidad y la existencia cotidiana y así sentir que nuestra vida aun va más allá de lo que nuestros ojos pueden ver”

Robinson G.



Figura 33. Nostalgia.

La palabra sagrada de diversas maneras ha buscado satisfacer la necesidad de un absoluto del sujeto cristiano, a través de, caballeros de la fe o nuevos profetas, que revitalicen el poder perdido en la modernidad de las sociedades, obteniendo solo relegar la cristiandad a esferas de poder privado bajo la figura de nuevas denominaciones cristianas.

4.1 Palabra sagrada: satisfacción del absoluto

El absoluto de la palabra sagrada cristiana y su control social no es el mismo, se desactualizaron al contexto histórico, antes la respuesta a todo era Dios y la cristiandad era su administrador para llevar estas respuestas a la sociedad. Ahora que no está, se siente un gran vacío, el cual se ha intentado llenar de innumerables maneras: nuevos discursos de la palabra sagrada, corporalidad de la palabra, nuevas formas de vestir cristiana; nuevas formas de concebir los templos, concebir los fines de la cristiandad; nuevos profetas y ministradores de los rituales; revitalización y actualización de conceptos como gracia, don, carisma, avivamiento, ungido; nuevos sistemas de formación para los líderes cristianos, multitud de denominaciones cristianas, nuevas formas de autoridad; se actualiza la palabra sagrada como verdad histórica; Se actualizan los ritos, nuevos rituales, la palabra sagrada es canción, es ministerio de música, es danza; se revitalizo el uso de instrumentos, símbolos antiguos, se actualizo la historia de las tradiciones cristianas. Todo para recuperar algo ya no está. La hegemonía de la institución cristiana sobre la vida de cada ser humano.

En palabras de George Steiner

Las iglesias y corrientes cristianas, organizaron en gran medida la visión occidental de la identidad humana y de nuestra función en el mundo, y sus prácticas y simbolismos impregnaron profundamente nuestra vida cotidiana desde el final del mundo romano y helenístico en adelante, pero gradualmente, por esas razones diversas y complicadas, fueron perdiendo el control sobre la sensibilidad y la existencia cotidiana. En mayor o menor grado, el núcleo religioso del individuo y de la comunidad degenero en convención social. Se convirtió en una especie de cortesía, en un conjunto ocasional o

superficial de actos reflejos. Para la gran mayoría de ser humanos y mujeres pensantes – incluso allí donde la asistencia continuaba – las fuentes vitales de la teología, de una convicción doctrinal sistemática y trascendente, se habían agotado (Steiner, 2001, pág. 14).

Este desencantamiento, este agotamiento, que hasta tal punto llegó a afectar el centro mismo de la existencia intelectual y moral de occidente, dejó un inmenso vacío. Y donde existe un vacío, surgen nuevas energías y realidades que sustituyen a las antiguas. A menos que yo lea de manera errónea la evidencia, la historia política y filosófica de Occidente durante los últimos 150 años puede ser entendida como una serie de intentos – más o menos conscientes, más o menos sistemáticos, más o menos violentos - de llenar el vacío central dejado por la erosión de la teología. Este vacío, esta oscuridad en el mismo centro, era debida a la muerte de Dios según Nietzsche. Pero pienso que podemos plantearlo con mayor precisión: la descomposición de una doctrina cristiana globalizadora había dejado en desorden, o sencillamente había dejado en blanco, las percepciones esenciales de la justicia social, del sentido de la historia humana, de las relaciones entre la mente y el cuerpo, del lugar del conocimiento en nuestra conducta moral (Steiner, 2001, págs. 14-15).

La historia de occidente, gran promotora del cristianismo tradicional y evangelical, en la cual se enmarcan nuestras dos doctrinas cristianas (católica y pentecostal) investigadas, se ha caracterizado por intentar solucionar el vacío, que en los últimos 150 años se ha marcado en la teología, por la decadencia de las instituciones religiosas cristianas. Estos intentos se han reemplazado uno a otro constantemente, su discurso y el uso de la palabra sagrada se ha modificado, ya hoy en américa latina no predominan lo metodistas como en los sesenta sino los

pentecostales en sus diversas índoles y el cristianismo católico paso del cambio de lectura vernácula de la palabra sagrada a introducir la danza y la música en los rituales.

Los milagros yacen hoy en muchos lugares cristianos con distintas denominaciones en sus puertas, diferentes contextualizaciones de la palabra sagrada y significación de templos donde se promulga. Steiner denomina estas intentos como propuestas de índole meta-religiosa y sustitutoria, solo mitologías nuevas que cumplen con las tres aspectos fundamentales para generar nuevos movimientos religiosos: en primer lugar, una pretensión de totalidad, la pretensión de mirar al ser humano como parte intrínseca del mundo; en segundo lugar, una sistematización perfectamente ordenada, fundada en una revelación o visión profética que se refleja en un grupo de textos canónicos; y en tercer lugar, un lenguaje propio característico, elaborado a través de mitos y de todo un imaginario emblemático (Steiner, 2001, págs. 16-19).

Ante los ojos de Steiner, la academia ha intentado satisfacer la carencia de absolutos de la institución religiosa en el mundo, con tres mitologías que buscan respuestas para las necesidades del ser humano, estas son la filosofía política de Marx, el psicoanálisis de Freud y la antropología estructuralista de Lévi-Strauss. Las tres han evidenciado la necesidad occidental de compensar la decadencia de las instituciones religiosas, también están, los “cultos de la insensatez” (Steiner, 2001).

Por otra parte hemos fomentado en las cultos proliferados en Occidente que toman los afectos culturales por lo astrológico, lo místico y lo oculto: el culto de lo astrológico trata de predecir el futuro del ser humano; lo oculto quiere explicar la existencia humana en el más allá de las estrellas con los ovnis o cualquier fenómeno psíquico; los místicos, busca en las religiones tradicionales africanas u orientales la respuesta y el abandono a lo corporal. (Steiner,

2001, pág. 87) “Lo común que tienen estas prácticas seudoreligiosas es buscar respuestas no terrestres ante el desgaste de la teología occidental” (Steiner, 2001).

Ante el fracaso eventual de todas estas herramientas o mitologías en concepto de Steiner, se ha buscado la satisfacción del absoluto en la verdad objetiva, en la ciencia, olvidando el amplio espectro de la religiosidad (Steiner, 2001), sobre todo la cristiandad, que permea todas las instituciones sociales en menor o mayor escala, y aún más en Latinoamérica. Solo estamos generando el tiempo para la pérdida total de los sistemas de creencias y el aumento de la nostalgia de una respuesta absoluta a nuestras necesidades insatisfechas de la vida cotidiana.

En fin, la dificultad para definir la verdad objetiva así como la posibilidad de que ésta resulte no estar a favor de la existencia humana y el fracaso de las nuevas mitologías, respetando el concepto de Steiner, nos llevan a confirmar que tal vez solo la conciencia nostálgica de que jamás ese esplendor del poder de la palabra sagrada volverá, nos acerque a observar como la cristiandad y en nuestro caso el cristianismo católico y el cristianismo pentecostal seguirán buscando enriquecer y actualizar el rito y el ritual con símbolos y acciones, que dinamicen la práctica religiosa y reincorpore realidades sociales a la realidad religiosa cristiana. A pesar, que los indicios nos lleven a pensar la cristiandad en el futuro, en la esfera de lo privado.

Una característica en todo el análisis de la palabra sagrada y sus formas de expresión, son los “nuevos líderes cristianos” que buscan insistentemente la actualización de la cristiandad, incluso siendo causantes, en muchos casos, de nuevas denominaciones y rituales en el cristianismo. ¿Qué los motiva?

4.2 Defensor de la palabra: El caballero de la fe

La fuerza de la religiosidad cristiana contemporánea prevalece en los “nuevos líderes cristianos”, no en las instituciones cristianas, los cuales impregnados de los valores de la modernidad buscan influir nuevamente a través de la cristiandad, aspectos de la vida cotidiana de los adeptos como la política y sus límites de ejercicio, la cultura y la impregnación de hábitos religiosos en esta, la economía y su sistema de distribución en un nuevo mercado y por ultimo retornar el control desde la religiosidad cristiana sobre las valoraciones sociales. ¿Cómo entender esta figura de autoridad?, ¿Qué aspectos subyacen en la configuración social de estos personajes? Hemos visto en capítulos pasados como se forma, adoctrina, interpela y genera nuevas maneras de pensar y concebir el mundo cristiano sustentado en la palabra sagrada, que carecen en su interpretación de ser fijos. En este punto especificaremos las estructuras mentales y sociales que soportan a estos “caballeros de la fe” (Kierkegaard, 2004).

Un aspecto fundamental en el sentir de los líderes cristianos actuales es el mesianismo. Manuel Beltroy nos plantea que el mesianismo son comportamientos voluntarios de los sujetos que bajo la aceptación de un liderazgo propio y reconocido por los creyentes, se convierte en benefactor o liberador de un grupo, al rescatarlo de la opresión social o política. Es evidente la relación que existe entre el mesianismo y el retorno a un pasado mejor, en el cual se reconoce un bien superior (Beltroy, 1991).

El mesianismo es de origen religioso, aunque ello no lo ha librado de tomar un tinte político. Las diferentes rebeliones a través de la historia han contado con líderes mesiánicos, para erradicar las injusticias y opresiones sociales (Beltroy, 1991). Siempre religión y política se han unido.

El mesianismo es consecuencia de atravesar por varios estados de la existencia humana en sus hábitos culturales, estados en los cuales los seres humanos vivencian de acuerdo a condiciones de impacto, catástrofes familiares o naturales, condiciones socioeconómicas bajas, injusticia social, defensa de derechos, entre otros aspectos, sus propias realidades sociales, económicas, políticas, culturales y religiosas enfrentándolas de cara a sus insatisfacciones. Este nuevo rol de mesianismo configura la necesidad de trascender con el papel de servidor cristiano, dado que los líderes no se consideran a sí mismo los salvadores, sino mensajeros. El recuerdo del pasado glorioso de la cristiandad y su caída abrupta en el modernismo, ha generado la mentalidad del enfrentamiento, expresado a través de la historia en palabras, pulpitos y armas, todas en busca de la satisfacción.

Los nuevos líderes cristianos que representan la palabra sagrada y sus diversas denominaciones, no están ajenos a la vivencia de lo que Soren Kierkegaard, filósofo danés, nos presenta como estados de la existencia humana, formas de estar y ver el mundo desde el sujeto. Estos son el estado estético que representa lo inmediato y sensual que es el punto inicial de vida de todo ser humano, referencia lo corporal, lo temporal, lo finito y lo necesario. No se desea dolor ni compromiso por ello la preocupación es poseer el máximo placer de la vida a pesar que después se desemboque en una nostalgia de pasadas satisfacciones. Lo bueno se mide en lo bello, lo que es agradable. El ser se mide por su sola existencia. Dos, el sentido ético que marca compromiso con el deber y obligaciones sociales y religiosas de forma incondicional. Se caracterizada por la consistencia y disciplina en las elecciones morales. El ser humano se afirma cada vez más en el amplio tejido de las relaciones humanas, anhela la verdad y es subjetivo. El sujeto busca retos, luchas por causas reales. El ser se mide por sí mismo. Por último, en el sentido religioso donde se somete la existencia a la voluntad de Dios y se cree encontrar la

auténtica libertad. Es una relación subjetiva con Dios por medio de la fe. Como paso definitivo marca la renuncia a sí mismo, para superar las limitaciones de la vida cotidiana, basa la existencia en la transcendencia. El sujeto cristiano renuncia al campo estético y ético aun cuando estos después se retribuyen en su nueva vida cristiana, pero ya no son percibidos como tal sino como compensación de la gracia por sus servicios y dedicación. El ser humano se mide por su transcendencia (Bosch, 2012).

El “caballero de la fe” en el cual se convierten “los líderes cristianos actuales” bajo la mirada de Soren Kierkegaard está fundamentado en la relación ética –religiosa. Nos presenta un modelo desde la biblia que en efecto, fundamenta el actuar de los líderes cristianos. En el modelo de Abraham padre de la fe en la tradición judeocristiana, se observa el caballero de la fe moderno. Y no sin razón. Creyó a Dios cuando, siendo él de edad avanzada y su mujer estéril, le prometió una numerosa descendencia. Mantuvo su fe en El, contra toda esperanza, cuando los años pasaban y su ya anciana mujer no concebía el hijo prometido. Todos se daban cuenta de que era esperar lo imposible; sin embargo, nació Isaac, como prueba viva de que su fe no había sido en vano. Luego Dios pide a Abraham que sacrifique a ese hijo en la cima del monte Moria. Cuando llega el momento Abraham se lanza contra su hijo con un cuchillo en la mano, prefiriendo que su hijo Isaac perdiese la fe en su padre y se encomendase a Dios. Esto sería visto como un asesinato desde la ética y sería altamente reprochable; sin embargo, la motivación – salvar al naciente pueblo creyente- legitima la acción y transforma a Abraham en un héroe. El héroe entrega lo que más quiere y hasta se entrega a sí mismo por la colectividad, por su pueblo. Esa renuncia heroica es causa de la más profunda admiración, se podría definir como el ser humano ético-religioso por excelencia según los filósofos (Kierkegaard, 2004).

Héroes han existido, y son recordados de generación en generación. El ejemplo del héroe nos llena de la más profunda admiración. Pero lo que nos deja sin poder articular palabra, temblando de temblor como afirmaríamos Kierkegaard (Kierkegaard, 2004), es la posibilidad de un ser humano de Fe. Es decir, un ser humano que ha renunciado a lo finito por lo infinito, por la deidad, y entonces, desde lo infinito, sus dones, gracias, unción y en virtud del deseo de la transcendencia – la vida nueva-, ha recuperado lo finito – la existencia cotidiana al servicio de la deidad.

Los caballeros de la fe hoy se ven en los servidores y laicos de las iglesias cristianas católicas o pentecostales, que dirigen ministerios de música, ministerios de danza, que sirven en el altar, se forman para ser pastores o sacerdotes y enfrentan con actualizaciones del ritual, la estética que ofrece la modernidad y cultura contemporánea. Transforman esa estética en una actualización de la cristiandad sin darle peso al ser humano como verdad absoluta sino identificando a la deidad como la verdad absoluta que satisface las necesidades del sujeto cristiano.

Nada puede evitar la angustia en el momento en que el ser humano ético se ve llamado a dar el paso de la Fe. El análisis que Kierkegaard hace de este paso, es idéntico al que hace ante la angustia del ser humano estético, que ha comprendido que para no extrañar las necesidades insatisfechas debe buscar la felicidad en lo infinito. La felicidad que genera el grupo colectivo ayuda a soportar la carga social. La felicidad del ser humano creyente es la felicidad del ser humano a solas con Dios, distinta al consuelo de los ser humanos. Porque “el caballero de la fe sabe muy bien dónde se halla y cómo se relaciona con los demás ser humanos” (Kierkegaard, 2004).

Los líderes cristianos de los nuevos movimientos son tentados por la ética al buscar el bienestar del colectivo, al identificarse con el bien común, sin embargo el fundamentalismo de la cristiandad le recuerda que está solo y debe su servicio y accionar a la sola idea de trascender ante el Dios que sirve. Hay que elegir entre el consuelo de la razón o la paradoja de la Fe, entre la existencia disuelta en lo universal, en la colectividad o la existencia particular puesto que solo existe el individuo (Sanchez, 2015). En este límite el individuo una vez más vislumbra la opción de lo estético.

La vida del sujeto cristiano al ser “caballero de la fe” o “líder cristiano” como lo definamos, será siempre una vida ética- religiosa, aunque pueden darse ocasiones heroicas en que quizás solo él sepa que está siendo fiel a la ética, y no encuentre el consuelo de los colectivos cristianos, aunque el ser humano de Fe solo busque la voluntad de Dios y el consuelo de Dios. El ser humano creyente es el que ha renunciado a lo finito por lo infinito, y entonces, desde lo infinito y en virtud de la armonía ha recuperado lo finito. La palabra sagrada, para él se entiende como la seguridad o convicción personal, que se basa en una lógica particular, subjetiva, que sólo él puede entender y realizar.

Los caballeros de la fe que revitalicen el poder perdido de la institución cristiana enfrentan en el campo estético de la vida, una fuerte controversia con la modernidad, siendo esta una de las causantes de los cambios de la autoridad de la cristiandad en el mundo secular.

4.3 Modernidad Vs La institución de la palabra sagrada

Para Nancy Ammerman había una vez una época en que todo en el mundo estaba en relación con lo sagrado. Todo acontecimiento que no se podía explicar de otra manera era

adjudicado a la intervención divina. Todo el poder social estaba legitimado por símbolos y mitos sagrados. Todo este poder sagrado se concentraba en instituciones que definían la vida social, política y la moral de la gente. Los sacerdotes eran los especialistas centrales de la sociedad, ya fuera porque ejercían directamente el poder político, o fijaban los límites dentro de los cuales otros lo ejercían. Toda la cultura estaba impregnada de valores y hábitos religiosos. La religión era la principal institución que legitimaba el mundo.

Pero entonces algo cambió. La bestia maldita de la modernidad apareció (o, si la historia no está contada por religiosos, fue la reluciente armadura del caballero del Iluminismo la que se vislumbró). Poco a poco lo sacro desapareció de la vista, refugiándose en las pequeñas grietas de la "esfera privada". La autoridad de los líderes religiosos fue usurpada por los científicos, y aquello que era deseable y posible comenzó a ser definido por los líderes políticos y los tecnócratas. La vida pública fue desencantada, y aunque ocasionalmente se producen pequeños temblores en la esfera privada, la religión fue para siempre privada de su poder citado en (Frigerio, Desregulación del mercado religioso, 2015, págs. 2-3).

El ser humano perdió los organismos e instituciones de control que regían sus vidas, la secularización ha supuesto un impacto sociocultural que nos ha llevado de una situación en la que la religión cristiana dominaba el conjunto de los sectores de la vida personal y social, a otra en que estos, uno tras otro se han ido independizando de su guía y entrado en conflicto con la institución religiosa (Bedoya, 2008). Gran parte de los principios culturales que desarrollaron a las sociedades en sus diferentes áreas económicas, políticas y artísticas entre otras, estuvieron impregnados de las valoraciones religiosas cristianas de antaño. La modernidad ha promovido la

pérdida de influencia de la religión cristiana en la sociedad y la cultura, sus consecuencias son el conflicto, el caos y la polarización religiosa en los entornos culturales buscando nuevos mecanismos de control, bajo el perfil de nuevas doctrinas, rostros dinamizadores de la fe cristiana y nuevas significaciones de la palabra sagrada.

Las causas y responsables en la historia de estos sucesos se podrían identificar en varias facetas; se confundió el predominio sociocultural y político de la iglesia católica con el cristianismo. No es lo mismo cristiandad a cristianismo. Se confundió la oposición a las posturas sociopolíticas de la iglesia católica con oposición al cristianismo y se confunde que la primacía del ser humano en los detalles de su vida cotidiana suponía negación de Dios y la trascendencia. Entonces la secularización fue creciendo entorno a la separación de las palabras cristianas en la toma de decisiones de la vida privada del ser humano.

Como se ha afirmado en otros capítulos la secularización, una de las principales causas del estado actual del cristianismo, ha definido el papel de la religión, como una progresiva pérdida de presencia y eficacia en la sociedad, desembocando en un desencantamiento del mundo y el fin o salida de su papel en este; sin embargo, este concepto ha subrayado en caso contrario, la capacidad de la cristiandad en revitalizar sus procesos, trascender su situación inmediata y construir nuevos universos de sentido religioso, a través de, nuevas figuras de poder y control que en pequeña y grande escala dinamizan el mundo religioso y retoman control sobre aspectos sociales antes perdidos.

En efecto, la capacidad del ser humano de darle sentido a nuevos procesos cristianos, se ha manifestado en diferentes formas de presencia social y está conduciendo a nuevas formas rituales a través de la palabra y está actualizando el concepto de institucionalidad en el interior

del cristianismo. El resultado, como se afirmado antes, en que parece desembocar este proceso, es una nueva forma del factor religioso cristiano que conduce a la privatización del ejercicio de la religiosidad, su reducción a los ámbitos privados de la vida religiosa y al debilitamiento de las instituciones imponentes de otros tiempos.

Junto con el perfil de la institución religiosa cristiana, se ha modificado el perfil del líder religioso cristiano, que en antaño refería a un orden superior en la sociedad por su papel sagrado y en algunos casos sobrenatural. Con la secularización se observa una desaparición de ese orden superior, tanto de las estructuras sociales como de la aceptación colectiva de las sociedades. La palabra sagrada hoy no pesa como en otras épocas, como institución, sino como parte de la cultura moral y ética construida en las sociedades.

En el cristianismo actual una de las estrategias de las denominaciones cristianas consta de infundir en el mensaje religioso contenidos políticos o sociales, o proponer proyectos de recuperación del influjo perdido sobre las estructuras sociales y aliviar la tensión entre la cristiandad y la modernidad recurriendo a la implementación de valores de la modernidad en el hecho religioso, sin que se altere la palabra sagrada; Sin embargo, Esta especie de simbiosis ha resultado catastrófica en algunos sectores de la cristiandad, donde la barrera imaginaria de la religión se diluyen en conceptos económicos y políticos; en otros procesos el resultado consecuente ha sido la polarización de las creencias cristiana y la gran gama de denominaciones religiosas cristianas en Latinoamérica, derivadas de las fuertes corrientes culturales que atraviesan el panorama social de nuestras naciones.

La característica principal de estas denominaciones cristianas y sus líderes, es la añoranza y reivindicación de las practicas cristianas de las primeras comunidades cristianas, lo cual,

inicialmente genera una ruptura fuerte con el conjunto de valores vinculados al consumo, posteriormente, en un segundo momento, ofrece hacia adentro la circulación de otros bienes de consumo pero religiosamente marcados, no es romper con el mundo sino traducir esos bienes al mundo religioso. Un creyente puede poseer marcas religiosas, editoriales, vestuario, tipo de música específica y validas en su congregación (Bedoya, 2008).

Joaquin Algranti sociólogo argentino trabaja el tema de política y religión entorno a las “iglesias evangélicas” y plantea que lo evangélico también supone una cultura material. Se traduce ese mundo de mercancía como un modo de que los creyentes se vinculen entre sí, por un lado se rompe el materialismo, por el otro se traslada algún grado de materialismo hacia dentro de las congregaciones, simplemente que su connotación es sagrada. (Algranti, 2010).



Figura 34. Consumo sacro.

A partir de la década de los noventa existe un punto de influencia, el mundo evangélico se empieza a visualizar en grandes organizaciones y estas construyen hacia adentro espacios de participación, discurso, intercambio de opiniones y mercancía material, eso termina formando un espacio de construcción de perfiles que pueden intervenir después en distintos ángulos (Algranti, 2010). Así el discurso evangélico involucra que cada creyente ponga en juego sus valores religiosos en los diferentes espacios en los que participa cotidianamente. Es una idea de transformar el mundo desde los distintos ángulos. “Cada uno desde sus espacios transforme religiosamente el contexto” (Alvarez, 2010).

En el cristianismo católico la respuesta a la añoranza y reivindicación de las practicas cristianas como las que busca el cristianismo evangelical, fue la propuesta de una actualización de las prácticas cristianas como tal, dogmas, símbolos, ritos y rituales a partir del concilio vaticano II hasta las interpretaciones de los Pontífices de los últimos 20 años sobre varios temas neurálgicos como la inquisición (Bedoya, 2008), la homosexualidad, la existencia del infierno, entre otros.

Hoy la modernidad genera una forma diferente de relación entre religión cristiana, sociedad y cultura. Pero, el mayor logro de la modernidad no ha sido la sustitución de una cultura cristiana por una cultura de la increencia. El resultado más importante de la modernidad, ha sido la instauración de un pluralismo de cosmovisiones y culturas, y de una nueva forma de relacionarse todas ellas con la religión cristiana y las diversas denominaciones, como afirma el autor Juan Martin Velazco (Velasco, 1993).

La modernidad ha implantado una nueva forma de pensar basada en la racionalidad científica, ha desarrollado nuevos esquemas de plantear el problema ético y los valores

fundamentales en el ideal de la dignidad humana concretada en los derechos humanos fundamentales; ha organizado la convivencia política propia de los estados modernos democráticos; ha hecho posible el desarrollo técnico y económico y su impacto por encima del conjunto de las mediaciones cristianas; y finalmente, ha sembrado el ideal de justicia social derivado de las nuevas formas de producción de bienes y los desequilibrios producidos en su reparto, sobre todo a escala mundial. Como consecuencia de estos aspectos se ha planteado la construcción de una ética civil creciente y nada acorde con el mensaje de las palabras sagradas. El poder radica en el ser humano en la actualidad moderna no en la deidad. Las sociedades viven la traspolación de la moralidad cristiana a la ética civil secular.

La revolución industrial y los descubrimientos científicos han permitido responder a preguntas que antes sólo la religión satisfacía en parte. La consecuencia ha sido que el hombre contemporáneo a menudo tiene la impresión de que no necesita a nadie para comprender, explicar y dominar el universo; se siente el centro de todo, la medida de todo (Pontifice, 2008).

4.4 Las nuevas iglesias

Las creencias cristianas permanecen, pero ya no se perciben como valores capaces de incidir en la vida cotidiana. Ya se trate de acciones o decisiones diarias o de orientaciones de la existencia, de ética o de estética, la significancia habitual, pública, en particular la difundida por las redes sociales y los medios de comunicaciones masivas, ya no se inspira en la doctrina cristiana del ser humano y del mundo. Juan Pablo II afirma “La religión se ha privatizado, la sociedad se ha secularizado y la cultura se ha vuelto laica” citado en (Araya, 2006).

El fenómeno cultural de las nuevas iglesias es la respuesta a la apertura del escenario social, más allá de las iglesias tradicionales como la cristiana católica entre otras. Efectos como los caballeros de la fe, nuevos profetas, nuevos líderes es al mismo tiempo el enfrentamiento a la desacralización de la vida cotidiana y al desencantamiento de la religión sobre la vida de las sociedades. Si lo fundamentamos solo desde el ámbito de la modernidad y sus consecuencias como la secularización lo deberíamos entender, a la luz de la teoría de Tschannen sobre la secularización en el mundo religioso y los tres conceptos claves en su trabajo: Diferenciación, racionalización y Mundanización, citado en (Frigerio, Secularización y nuevos movimientos religiosos).

Para Tschannen, **la diferenciación** denominada así porque separa aspectos sociales y culturales unos de otros, muestra como la religiosidad con la secularización, se **autonomizado** de las otras esferas sociales y no cuenta con incidencia en ellas; se ha **pluralizado** donde varias denominaciones cristianas compiten por la preferencia de los sujetos religiosos, que pueden escoger libremente, desarrollándose una lucha entre los actores sociales por la demarcación de los límites entre los dominios de la palabra sagrada y el mundo secular; se ha **privatizado** ya no es parte uniformemente de todos los miembros de una sociedad, los sujetos cristianos construyen su forma privada de creencia que satisfaga su forma de vida. Un segundo concepto es la **racionalización**, las instituciones no religiosas funcionan bajo sus propios criterios sin dependen de la institución cristiana, por ejemplo, la economía empieza a funcionar bajo su propia lógica racional. Finalmente, encontramos la **mundanización** cada vez la sociedad dedica menos recursos a lo sobrenatural. Entre la racionalización y la mundanización se genera una fuerte desacralización o desencantamiento del mundo (Frigerio, Secularización y nuevos movimientos religiosos, pág. 44).

Como consecuencia de este proceso la institución religiosa cristiana pasaría a ejercer su poder exclusivamente sobre un área de la vida privada de los sujetos que aceptan someterse a los preceptos de la divinidad (Frigerio, Secularización y nuevos movimientos religiosos). Otras funciones como la educación, la salud y la recreación son cumplidas por otras instituciones y obtienen su justificación racional mediante legitimaciones independientes, no religiosas. Se produce una separación de la Iglesia cristiana hegemónica del Estado, una quiebra del monopolio religioso y el desarrollo de un mercado religioso cristiano hacia dentro, en el cual el individuo puede escoger qué denominación cristiana profesar. La existencia de varias creencias que compiten por la preferencia de los individuos, añadido al creciente poder de la ciencia, debilita las posibilidades de la cristiandad de ser la principal fuente de legitimación.

La mayor parte de las iglesias tradicionales cristianas, entre ellas la católica, se han acomodado en distinta medida al proceso histórico de la secularización institucional, resistiendo de mayor o menor manera a algunas de las diversas dimensiones del fenómeno cristiano (Frigerio, Secularización y nuevos movimientos religiosos). Casi todas ellas, sin embargo, han aceptado una visión desencantada del mundo, permitiendo a la ciencia explicar todo, la intervención divina disminuye, los milagros o los sucesos que pudieran ser milagros ya no son vistos así en la cultura.

En la medida en que la participación religiosa cristiana ha aumentado en un ámbito privado, se produce cada vez más iglesias que demandan de sus fieles un mayor compromiso con una cosmovisión y una acción religiosa, el fundamentalismo religioso ha crecido (Galindo, 1994). Las iglesias cristianas "modernizadas" y secularizadas que se han adaptado, precisamente, al retroceso de la palabra sagrada, al desencantamiento del mundo y a la adhesión a ciertos valores temporales son las que más han visto declinar el número de sus fieles a lo largo de los

últimos cien años. Por el contrario, las iglesias que postulan un mundo encantado y exigen una fuerte participación de los individuos en la vida de la iglesia son las que más han crecido (Frigerio, Secularización y nuevos movimientos religiosos).

Frigerio afirma que el crecimiento de las religiones poco secularizadas se debe a que su doctrina permite la oferta de una mayor cantidad de "servicios" religiosos: Dios puede sanar, ayudar a encontrar pareja, proporcionar prosperidad económica o conseguir trabajo. En tanto, las iglesias más secularizadas esperan que estos servicios sean provistos por los profesionales seculares correspondientes: médicos, psicólogos, asistentes sociales o empresarios. Por otro lado, en relación a la organización social de las iglesias, también hay diferencias. Las que más crecen exigen que sus integrantes participen integralmente en la vida de la iglesia, produciendo así una mayor cantidad de bienes y servicios religiosos de los cuales todos luego participan. Las iglesias menos secularizadas, por el contrario, demandan menos compromiso, tienen una parte importante de sus fieles que aportan poco a la vida religiosa comunitaria y por ende la producción colectiva de bienes y servicios religiosos resulta, comparativamente, menor. Evidentemente, la experiencia religiosa cristiana es más racional, en aquella iglesia que provea una mayor cantidad de servicios religiosos (Frigerio, Desregulación del mercado religioso, 2015).

La pluralización religiosa ha fortalecido la influencia de la cristiandad. Dado que ha generado lo que (Algranti, 2010) denomina las mega-iglesias cristianas, las cuales en Latinoamérica ofrecen productos más especializados que pueden satisfacer la demanda de los diversos sectores sociales y si no se encuentra en ellas la satisfacción a las necesidades, como ya se mencionó anteriormente en otros capítulos, se cuenta con la capacidad de crear formas propias de culto.



Figura 35. MCI. Bogota.2014.

No es casualidad que las mega iglesias (Algranti, 2010), ofrezcan milagros, sanación, enlace directo con la sacralidad en el contexto de fuertes expresiones corporales como la predica, la música y la danza. Así, observamos la distancia que se toma entre las iglesias instituidas tradicionalmente como la Católica y la demanda de los sujetos cristianos que buscan de forma libre una manera de creer y un lugar donde creer, aun se deben resolver problemas cotidianos y personales. Cada quien busca su manera de creer en la cristiandad.

Recopilando podemos entender que en las nuevas iglesias cristianas su gran atractivo “es enfatizar y canalizar institucionalmente elementos de la religiosidad popular. Proveen magia y religión al mismo tiempo” (Frigerio, Desregulacion del mercado religioso, 2015, pág. 14).

La participación es otro de los factores que podemos concluir motiva al sujeto cristiano a interactuar en una denominación cristiana determinada, la variedad de funciones al interior de la organización y estructuras de las nuevas iglesias, permiten actuar desde las posibilidades del individuo y no solo sentirse participe, sino co-creador de la obra que haga su congregación. Somos seres sociales por naturaleza y la modernidad fomento el liderazgo como factor de transcendencia.

A estos hechos conduce la cristiandad moderna, el uso de la palabra sagrada y el poder social, aun existente en Latinoamérica de forma creciente y adaptable a los cambios culturales. Se debe esperar los cambios actuales en las iglesias de tradición cristiana y analizar los resultados de dichos cambios en el mundo secular, si no surgen efectos, se presenciara como se desmorona, finalmente, las instituciones religiosas cristianas tradicionales, dado que el paradigma de la nueva religiosidad no radica en las nuevas iglesias cristianas, en la institución como tal, sino en el uso de la palabra sagrada por parte del sujeto cristiano, quien adapta y percibe el mundo estético que lo rodea de acuerdo a la satisfacción de sus necesidades. Las necesidades cambian con el tiempo.

Lista de referencias.

Trabajos citados

Danzas populares del mundo. (18 de Octubre de 2015). Obtenido de Recuperado en

<http://www.ainarabailes.es/actividadesGral.html>

Algranti, J. (2010). *Política y religion en las margenes: nuevas formas de participación social de las mega-iglesias evangélicas en la Argentina*. Buenos Aires: CICCUS.

Alvarez, H. (24 de Agosto de 2010). Entrevista Servidor pentecostal. (R. Giraldo, Entrevistador)

Araya, F. (2006). *Espejos: selección de textos sobre filosofía, cultura y teoría social, 1978-2004*.

San jose: Recuperado en

<https://books.google.com.co/books?id=sBKtxhjOBz8C&printsec=frontcover&dq=Espejos:+selección+de+textos+sobre+filosofía,+cultura+y+teoría+social,+1978-2004>.

Arquidiócesis. (25 de Octubre de 2004). *Vicaria de Pastoral*. Obtenido de

http://www.vicariadepastoral.org.mx/1_catecismo_iglesia_catolica/catecismo_iglesia_catolica.pdf

Auge, M. (2004). *¿Porque vivimos? Por una antropología de los fines*. Barcelona: Gedisa.

Bahr, C. (Compositor). (1939). *Si No Me Engaña El Corazon*. [C. Dante, Intérprete] Buenos Aires.

Barrientos, M. (Compositor). (s.f.). *Perdon Jesus*. [M. Barrientos, Intérprete]

Bastian, J. P. (1997). *La mutacion religiosa de America Latina*. Mexico D.F: Fondo de Cultura Economico.

- Bedoya, D. (11 de Noviembre de 2008). Entrevista seminarista. (R. Giraldo, Entrevistador)
- Beltray, M. (1991). *Las Religiones Vivas*. El paso: Mundo hispano.
- Bosch, J. M. (Octubre de 2012). *Los estadios de la existencia de Kierkegaard*. Obtenido de Filosofía en general: Recuperado en <http://filosofiaunderground.blogspot.com.co/2012/06/los-estadios-de-la-existencia-de.html>
- Calvo, D. (6 de Mayo de 2008). *Libertades Laicas*. Obtenido de Nuevos movimientos religiosos: <http://www.libertadeslaicas.org.mx/images/articulos/08/01/06/08010676181.pdf>
- Castrillon, J. (14 de Febrero de 2004). Entrevista SINE. (R. Giraldo, Entrevistador)
- Ceballos, G. (21 de Abril de 2009). Entrevista laico. (R. Giraldo, Entrevistador)
- Cisterna, F. (Enero de 2006). *La culpa, Dios y Nietzsche*. Obtenido de Recuperado en <http://www.almargen.net/46-hn1.html>
- Colegio San Ignacio de Loyola. (2010). *Atlas de Filosofía*. Obtenido de Verdad: <https://atlasdefilosofia.wikispaces.com/verdad>
- Conferencia episcopal de colombia. (1994). *Sectas y grupos religiosos no cristianos: guia pastoral*. Santa fe de Bogota: SPEC.
- Correa, N. (Octubre de 2008). Entrevista integrante ministerio musica. (R. Giraldo, Entrevistador)
- Crespo , A. (28 de Enero de 2009). *Descubriendo el evangelio buscando al eterno*. Obtenido de <http://descubriendoelevangelio.es/2009/01/%C2%BFque-es-el-avivamiento/>

- De la torre, R. (Vol 5, Num 17). Religiosidad popular. Anclajes locales de los imaginarios globales. *Metapolitica*, 98-118; 103.
- De Saussure, F. (1945). *Curso de Linguística General*. Buenos Aires: Losada.
- Dhavamony, M. (1997). *Teología de las religiones. Reflexión sistemática para una comprensión cristiana de las religiones*. Madrid: San Pablo.
- Eliade, M. (1998). *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Paidós ibérica.
- Eliade, M. (2007). *Nacimiento y renacimiento. el significado de iniciación en la cultura humana*. Barcelona: Kairos.
- Ferro, G. (1994). Geografía de lo sagrado. En G. Ferro, *Religión y etnicidad en América latina* (págs. 181-197). Bogotá: ICAN.
- Feuerbach, L. (1998). *La esencia del Cristianismo*. Madrid: Trotta.
- Frigerio, A. (Noviembre de 2015). *Desregulación del mercado religioso*. Obtenido de Recuperado en biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/anpocs/frige.rtf
- Frigerio, A. (s.f.). Secularización y nuevos movimientos religiosos. *Boletín de lecturas sociales y económicas*, 2(7), 43-48.
- Galindo, F. (1994). *El fenómeno de las sectas fundamentalistas*. Navarra: Verbo divino.
- Garma Navarro, C. (2000). Percepciones de católicos y evangelios. En E. Masferrer K, *Sectas o iglesias: viejas o nuevas religiones* (págs. 219-232). Bogotá: Plaza y Valdez.
- Goffman, E. (2006). *Frame Analysis. Los marcos de la experiencia*. Madrid: Centro de investigaciones sociológicas.
- Gomez, E. (Agosto de 2004). Entrevista pastor IPUC. (R. Giraldo, Entrevistador)

Gonzales, C. (Febrero de 2011). Entrevista Ministerio danza. (R. Giraldo, Entrevistador)

Gonzalez, J. (1997). *Diccionario Espasa religiones y creencias*. Madrid: Espasa.

Herrera, J. (4 de Diciembre de 2008). Entrevista escuela de fe. (R. Giraldo, Entrevistador)

JUANCA. (8 de Junio de 2013). Audio evento JUANCA 2013. (R. Giraldo, Entrevistador)

Kierkegaard, s. (2004). *Temor y temblor*. Buenos aires: Losada.

Lindholm, C. (1992). *Carisma, Analisis del fenomeno carismatico y su relacion con la conducta humana y los cambios sociales*. Barcelona: Gedisa.

Lopez, M. (14 de Febrero de 2004). Entrevista Pastor Cristiano. (R. Giraldo, Entrevistador)

Lundquist, J. M. (1996). *El templo un lugar de encuentro entre el cielo y la tierra*. . Madrid: Debates.

Maldonado, J. L. (1997). Sociologia del espacio: el orden espacial de las relaciones sociales. *Politica y Sociedad, Mayo-Agosto(25)*, 21-36.

Marzal, M. (2000). Conversion y resistencia de los catolicos populares del Peru a los nuevos movimientos religiosos. En E. Masferrer K, *Sectas o iglesias: viejas o nuevas religiones* (págs. 101-123). Bogota: Plaza Valdez.

Maslow, A. (1991). *Motivacion y personalidad*. Madrid: Diaz de Santos.

Mauss, M. (1971). *Ensayo sobre los dones: razon y forma del cambio en las sociedades primitivas*. Madrid: Recuperado en http://www.econ.uba.ar/www/institutos/economia/Ceplad/HPE_Bibliografia_digital/Mauss%20castellano.pdf.

Medina, R. (Abril de 2009). Entrevista integrante pentecostal. (R. Giraldo, Entrevistador)

- Molina, G. (Diciembre de 2001). Entrevista integrante ministerio. (R. Giraldo, Entrevistador)
- Montoya, J. (Febrero de 2006). Entrevista Ministerio. (R. Giraldo, Entrevistador)
- Morante, P. (1990). *Iglesia y cultura en america latina*. Lima: Latina.
- Olivar, J. A., & Madurga, J. (Compositores). (s.f.). Postrado ante la cruz. [S.f, Intérprete]
- Peabody, R. (1974). Autoridad. En D. Sills, *Enciclopedia internacional de las ciencias sociales*. España: Aguilar.
- Pontifice. (2008). *Documentos vaticano*. Obtenido de La secularizacion en la Iglesia desvirtúa la fe cristiana y el estilo de vida de los creyentes.: Recuperado en http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/cultr/documents/rc_pc_cultr_doc_20000126_jp-ii_addresses-pccultr_sp.html#16
- Ravenhill, L. (1980). <http://www.ravenhill.org/esp.htm>. Obtenido de Porque no llega el avivamiento cap 16: <http://www.ravenhill.org/esp/porque16.htm>
- Real academia española. (s.f.). Diccionario de la lengua española. Recuperado en <http://dle.rae.es/?id=4aXFc1c>. Obtenido de <http://dle.rae.es/?id=4aXFc1c>
- Ringhetti, M. (s.f.). *Historia de la liturgia Tomo I*. Recuperado en http://www.holytrinitymission.org/books/spanish/historia_liturgia_m_righetti_1.htm.
- Romero, J. A. (Compositor). (1998). Esperar en ti. [J. A. Romero, Intérprete]
- Romero, J. A. (Compositor). (2002). A sus pies. [J. A. Romero, Intérprete] Monterrey, Nuevo leon, Mexico.
- s.f. (2007). *Danzantes del Anahuac*. Obtenido de Rincon del Vago: Recuperado en <http://html.rincondelvago.com/danzantes-del-anahuac.html>

s.f. (Febrero de 2010). *Breve historia de la Danza*. Obtenido de Recuperado en

<http://moldes1.tripod.com/tecnica/historia.html>

s.f. (12 de Noviembre de 2015). *Wikipedia*. Obtenido de Recuperado en

<https://es.wikipedia.org/wiki/Conversi%C3%B3n>

s.f. (15 de noviembre de 2015). *Wikipedia*. Obtenido de Recuperado en

[https://es.wikipedia.org/wiki/Alabanza_\(religi%C3%B3n\)](https://es.wikipedia.org/wiki/Alabanza_(religi%C3%B3n))

S.f. (12 de Noviembre de 2015). *Wikipedia*. Obtenido de Recuperado en

<https://es.wikipedia.org/wiki/Culpa>

sacrosanctum concilium. (s.f). Obtenido de

http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_sp.html

Sanchez, J. (Noviembre de 2015). *Velero digital*. Obtenido de Curso de filosofía: Recuperado en

<http://elvelerodigital.com/apuntes/filosofia/kierkegaard.htm>

Segura, H. (2010). *Ser iglesia para los demás, hacia una espiritualidad comprometida*. Kairos.

Shils, E. (1974). Carisma. En D. Sills, *Enciclopedia internacional de las ciencias sociales*.

España: Aguilar.

Steiner, G. (2001). *Nostalgia del Absoluto*. Madrid: Siruela.

Tamayo Acosta, J. J. (1995). *Hacia la comunidad*. Obtenido de El ser humano animal ritual:

http://www.mercaba.org/LITURGIA/h-m_animal_ritual.htm

Universidad Nacional Abierta y a Distancia. (20 de Junio de 2007). *Curso competencias*

comunicativas. Obtenido de

http://datateca.unad.edu.co/contenidos/90003/90003_exe/leccin_5_evento_comunicativo_y_sus_caractersticas.html

Varios. (1994). *Constitucion politica de colombia*. Bogota: Cooperativa editorial magisterio.

Varios. (2006). *Concilio Vaticano II documentos completos*. Bilbao: Mensajero.

Vasquez, C. (Julio de 2010). Entrevista integrante pentecostal Dios es amor. (R. Giraldo, Entrevistador)

Velasco, J. M. (1993). *El malestar religioso de nuestra cultura*. Madrid: Paulinas.

Villa, A. (10 de Mayo de 2009). Entrevista Sacerdote. (R. Giraldo, Entrevistador)

Weber, M. (1991). *La etica protestante y el espiritu del capitalismo*. Mexico D.F: Premia.

Weber, M. (1999). *Sociologia de la religion*. Recuperado de

<http://es.slideshare.net/anthrolopithecus/weber-max-sociologia-de-la-religin>.

Zires, M. (Agosto-Octubre de 1999). De la Voz, la letra y los signos audiovisuales en la tradicion oral contemporanea en America Latina: algunas condiciones sobre la dimension significativa de la comunicacion oral. *Razon y palabra*.