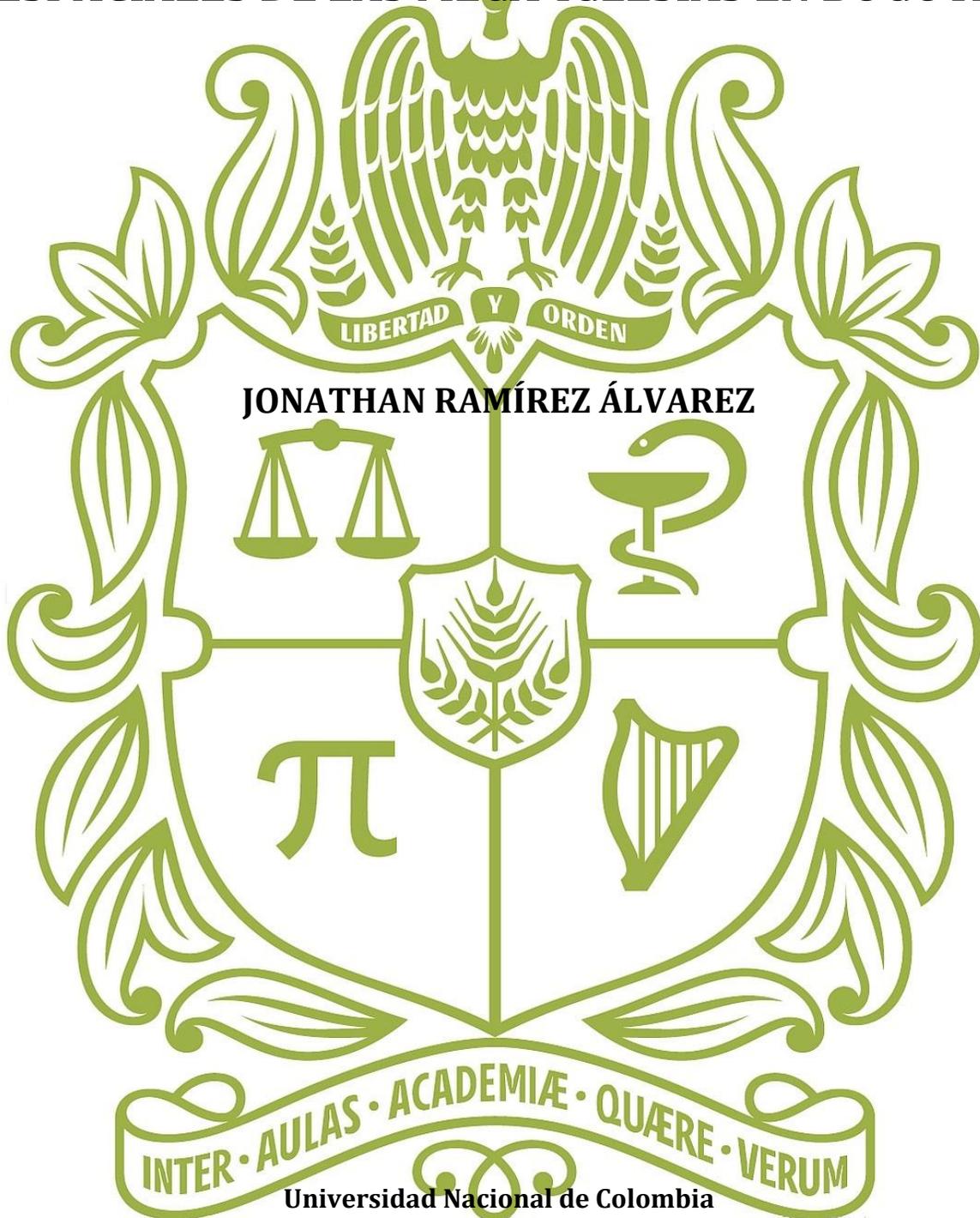


**FELIGRESES CONGREGADOS, ESPACIO  
TRANSFORMADO: ESTUDIO DE LAS DINÁMICAS  
ESPACIALES DE LAS MEGA-IGLESIAS EN BOGOTÁ**



**JONATHAN RAMÍREZ ÁLVAREZ**

**Universidad Nacional de Colombia  
Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Geografía  
Bogotá D.C., Colombia**

**2017**



# FELIGRESES CONGREGADOS, ESPACIO TRANSFORMADO: ESTUDIO DE LAS DINÁMICAS ESPACIALES DE LAS MEGA-IGLESIAS EN BOGOTÁ

**JONATHAN RAMÍREZ ÁLVAREZ**

Tesis presentada como requisito parcial para optar al título de:  
**Magíster en Geografía**

Línea de investigación:  
**Dinámicas espaciales y estructuras urbanas y urbano-regionales**

Directores:  
Luis Carlos Jiménez Reyes, PhD.  
William Mauricio Beltrán Cely, PhD.

Universidad Nacional de Colombia  
Facultad de Ciencias Humanas  
Área curricular de Geografía e Historia  
Departamento de Geografía  
Bogotá D.C., Colombia  
2017

*¡A mis padres!, inmenso cariño les tengo;  
gracias por su paciencia, apoyo y aliento.  
¡A mi hermana!, fraternalmente, siempre tuyo;  
ante tu devoción por los felinos, ¡he sucumbido!  
¡A Susana y a María Fernanda!, profundo afecto hacia ustedes conservo;  
bienaventurada la amistad que forjamos desde el comienzo.  
¡A Garfield y a Oddie!, dos pequeños hijos peludos que con sus ronroneos y jugueteos,  
me enseñaron una admirable lección:  
a ver y a amar la vida más allá de lo imaginado.  
¡A ustedes: sobremanera agradecido estoy!*

## **Agradecimientos**

Parte de las personas que conozco en alguna medida han contribuido en la realización de este proyecto, bien sea porque la trayectoria de vida de algunas de ellas está imbuida en la cosmogonía cristiana evangélica tanto por tradición como por convicción, y su solape en algunas áreas de mi vida fue germen de este interés, o porque simplemente les pareció interesante el trabajo y un «chévere» fue un impulso adicional para llevarlo a cabo. Lo es también, en cierto sentido, escuchar a otros que impregnaban un humor ácido a esas expresiones sociales; e inclusive lo es un segmento de mi propio rumbo experiencial cuya asistencia a una de estas congregaciones me generó inquietudes de diversa índole. Estos y otros factores y eventos son cuestiones que han marcado y dado rumbo a este tema, y por añadidura a su consecuente desarrollo.

Sin embargo, mis deseos de beneplácito se concentran principalmente en el profesor William Mauricio Beltrán por colaborarme en los distintos momentos del proyecto. Por aun, previo a la definición del proyecto, colaborarme en mi tránsito en la universidad y por secundar distintos objetivos. Más que un profesor, es un amigo en el mundo académico.

A la profesora Isabel Duque cuyas clases y asesorías permitieron descubrir lo fascinante que es la dimensión espacial en los análisis de la sociedad, también por sus ánimos cuando formulaba y desarrollaba la presente investigación. Espero siga con la llama, el deseo y el vigor de ayudar a los estudiantes en sus incertidumbres de formación; fue en su convencimiento de enseñar lo que facilitó emprender buena parte de esta insondable labor.

Al profesor Luis Carlos Jiménez por su paciencia y consideración a lo largo de este proceso; con certeza sé que esta aventura fue mutuamente fructífera. Confío en que la aspiración por saber más de otros temas le permitan emprender nuevos horizontes de estudio.

Reconocimiento a ustedes, así como a los que se me pasaron por alto porque, en honor a la verdad, no logré las conexiones sinápticas necesarias para recordar a todos y a cada uno de los que han aportado su granito de arena a esta empresa. Lo anterior, recuérdese, depende en buena medida de la memoria; esta es selectiva y está permeada de un compendio de recuerdos y emociones que vienen y van y hace nombrar a algunos sin enunciar a otros en un momento en particular.

Adicionalmente, y no menos importante, agradecerle a la persona que lee o siquiera hojea el contenido de este esfuerzo académico. Eso hace que no quede almacenado únicamente en un repositorio virtual sino que pueda servir de insumo para el desarrollo de ideas, dudas y curiosidades futuras que pueden ser extensión de mis argumentos o en la contravención de los mismos.

Inmensas gratitudes.

## Tabla de contenido

CONSIDERACIONES INICIALES .....	9
PRIMERA PARTE. Un balance de la cuestión	
1.1 Una reflexión sobre la cuestión geografía-religión.....	20
1.1.1 Anales de la geografía de la religión: La geografía humanística y la geografía cultural.....	20
1.1.2 Importancia de los estudios de la religión en la geografía .....	25
1.1.2.1 La distribución geográfica de las religiones.....	30
1.1.2.2 Los mundos imaginarios y/o inventados.....	30
1.1.2.3 El peregrinaje y la migración.....	31
1.1.2.4 Los rituales.....	32
1.1.2.5 El cuerpo.....	33
1.1.2.6 La cultura (in)material.....	35
1.1.2.7 Las prácticas religiosas.....	36
1.1.2.8 El Estado, la identidad nacional y la configuración geopolítica.....	37
1.1.2.9 La ayuda humanitaria y el combate contra el cambio climático.....	38
1.1.2.10 El lugar.....	39
1.1.2.11 El tiempo.....	40
1.1.2.12 El giro espacial.....	41
1.1.2.13 Poética de la religión y política de la religión.....	43
1.1.2.14 Otros enfoques emergentes.....	44
1.1.2.15 ¿Geografía de la religión o geografía religiosa?.....	47
1.2 La teoría del mercado religioso .....	51
1.3 «Drivers» en la expansión de las mega-iglesias.....	55
1.3.1 Transnacionalismo cultural.....	56
1.3.2 Globalización religiosa.....	60
1.3.2.1 Religiones virtuales: El papel de la tecnología en su difusión.....	62
1.3.3 El cambio del paisaje religioso nacional.....	66
1.4 Abordando las mega-iglesias.....	72
1.4.1 Las mega-iglesias como objeto geográfico.....	74
1.4.2 Mega-iglesias: su definición.....	78

SEGUNDA PARTE. Mega-iglesias en contexto. Dinámicas espaciales y urbanas de los templos en sus alrededores

2.1 El éxito del (neo)pentecostalismo.....	82
2.2 Misión Carismática Internacional.....	86
2.3 Centro Mundial de Avivamiento .....	112
2.4 El Lugar de Su Presencia .....	135
2.5 Las mega-iglesias ante la norma distrital.....	169
TERCERA PARTE. Las mega-iglesias como configuradoras del espacio urbano.....	176
Anexo A .....	185
Anexo B .....	188
Bibliografía .....	191

## CONSIDERACIONES INICIALES

“Al estudiar las religiones, es común destacar cómo el lenguaje religioso está lleno de metáforas geográficas, y que los dogmas religiosos son moldeados por la imaginación geográfica.” (Obadia, 2015b, p.210).

<sup>12</sup> Y el edificio que estaba delante del espacio abierto al lado del occidente era de setenta codos; y la pared del edificio, de cinco codos de grueso alrededor, y noventa codos de largo.

<sup>13</sup> Luego midió la casa, cien codos de largo; y el espacio abierto y el edificio y sus paredes, de cien codos de longitud.

<sup>14</sup> Y el ancho del frente de la casa y del espacio abierto al oriente era de cien codos.

<sup>15</sup> Y midió la longitud del edificio que estaba delante del espacio abierto que había detrás de él, y las cámaras de uno y otro lado, cien codos; y el templo de dentro, y los portales del atrio.

Ezequiel 41: 12-15, (Biblia Reina Valera, 1960).

La presente investigación se basa en el estudio de tres mega-iglesias de la ciudad de Bogotá, Colombia, congregaciones de trayectoria distinguida en el escenario religioso local. Estas feligresías son poseedoras de un notable nivel de reconocimiento y prestigio respecto a otras casas de culto, además comparten un factor doctrinal que ayuda a entender la cantidad de adeptos que detentan; razón que contribuye parcialmente a dar sustento a mi interés. Manifiesto que son casos de estudio y por lo tanto no menosprecio ni ignoro otros templos con semejantes características y efectos: la elección de estas agencias devocionales, más bien, obedece a evidenciar, describir y analizar cierto patrón en los efectos espaciales y urbanos que ocasiona esta tipología de templos, por ello es que me concentro en las mega-iglesias dado que ofrecen ciertos elementos (más visibles) acordes a mis intenciones académicas. Así, he elegido las congregaciones (i) *Centro Mundial de Avivamiento*, (ii) *El Lugar de Su Presencia*, y (iii) *Misión Carismática Internacional*.

Necesariamente lo anterior no refiere a considerar que las iglesias estudiadas son las únicas que gestan tales aspectos; ni tampoco a que sea algo propio de las mega-iglesias en tanto puede haber un comportamiento equiparable en otras estructuras religiosas pero, eso sí, con diferente nivel de intensidad. Ahora bien, aunque el prefijo «mega» involucra características definitorias y diferenciadoras con respecto a otros equipamientos religiosos, cabe señalar que no hay un consenso respecto a su determinación como término; el desarrollo de esta cuestión se encontrará al final del primer capítulo.

Importante es decir que los establecimientos religiosos elegidos, como se verá, expresan características similares, no refiriendo el estudio a sus estructuras cosmogónicas y al sustrato doctrinal de estas, aunque sea necesario en cierto punto señalar algunos de sus aspectos. Tampoco pretendo desarrollar y abordar un enfoque sociológico, antropológico

y/o teológico que envuelve las posibilidades explicativas de estas figuras confesionales, aunque en ocasiones haga uso de tales para ayudar a explicar procesos de identificación, composición y funcionamiento de estas casas de culto. Más bien, mi propósito reside en considerar, desde el campo geográfico, las incidencias a nivel espacial y urbano que generan tales agencias religiosas.

En primera instancia me ubico desde la postura teórica de la geografía de la religión; esta me permite establecer que el estudio desde la geografía sobre la religión –y el fenómeno religioso en sentido amplio– debe ganar mayor protagonismo en el país dado que los aportes desde este enfoque en la investigación nacional aún son marginales, muy precarios y casi que inexistentes. También para hacer que las mega-iglesias, en cuanto concepto, sean en sí mismas cuestiones fecundas y prístinas de este análisis, ello a razón de que en el desarrollo ulterior del texto se denotará que los efectos que fomentan estos templos pueden asociarse con otras actividades producidas por otros equipamientos (no necesariamente de orden religioso), y como tal no distan en cuanto sus aproximaciones analíticas.

No obstante, mi propósito de aceptar las mega-iglesias como objetos de estudio *per se* radica porque sus dinámicas de establecimiento, funcionamiento y crecimiento pueden ofrecer nuevos entendimientos sobre este fenómeno que, hoy día, tiene indudables expresiones a lo largo del globo, y en esa vía la geografía de la religión ofrece entendimientos y explicaciones compaginados con tal fin. En consecuencia la intención de hacer de las mega-iglesias temas centrales en este trabajo es porque propendo en mostrar cómo estas son objetos geográficos por excelencia, y otorgar un enfoque espacial a este fenómeno religioso ayuda a rellenar ese rezago de las investigaciones desde y en la geografía.

Igualmente, aunque en el campo de la geografía urbana muy probablemente pueda realizarse la misma propuesta de investigación, considero que estos equipamientos de fe corren el riesgo de ser piezas intercambiables con respecto a centros comerciales, universidades, estadios, coliseos para eventos multipropósito, centros de convenciones, de salud u otro tipo de infraestructuras que son imanes en la atracción de masas de personas para satisfacer necesidades puntuales, puesto que al generar similares y muy afines consecuencias en el espacio urbano se puede entender, por tanto, que comparten elementos analíticos comunes; y a pesar de ser cierta esta observación no hay que menospreciar que las mega-iglesias dan cuenta de una particularidad, o mejor, una continuidad histórica.

Me explico: es bien sabido que durante considerable tiempo las instituciones religiosas, en cabeza casi que por defecto de la Iglesia católica, incidieron en la definición, trazado y creación de entramados urbanos y poblacionales en buena parte del mundo; basta ver cómo la configuración espacial-urbana de buena parte de los pueblos de este país son reflejo de ese patrón de control que ostentó en su momento la institución católica en la disposición y construcción de los asentamientos humanos. Una de mis hipótesis en este trabajo es que así como la Iglesia (católica) fue un agente configurador de primer orden en el entramado de las

ciudades, las hoy llamadas «mega-iglesias» siguen teniendo ese factor de modelado en la ciudad; y si bien este fenómeno puede presentarse en una escala menor y en presuntos contextos socioeconómicos diferentes, mi puesta investigativa es dar cuenta de cierta prolongación de ese papel. Esto último es lo que me sirve de sostén para aseverar que los equipamientos devocionales, en cuanto expresiones de lo religioso, no tienen un mero valor espacial ligado llanamente a ser aglutinadores sociales, sino que también pueden dar cuenta de la forma en que se construye y se produce la ciudad.

Desde otro margen, adopto como apoyo explicativo la teoría de los mercados religiosos, sobre todo desde las aproximaciones de la sociología de la religión, ello para entender la lógica de participación y acción que tienen estas (grandes) congregaciones en el paisaje religioso bogotano, así como las actividades que desarrollan estas para sobresalir en una oferta confesional, espiritual y doctrinal relativamente amplia pero poco variada. Decido emplear este marco analítico porque considero que las iglesias escogidas evidencian de manera latente su relación y similitud con una organización económica; asumiendo estos establecimientos devocionales como empresas de fe que buscan un motivo para destacarse respecto a las demás. Además, atiendo a la idea de que los mercados religiosos son entendidos como un escenario de disputa y tensión, por lo general de índole simbólica, en la cual las agencias de fe (templos y denominaciones religiosas) compiten lacónicamente por cooptar más fieles y simpatizantes para así aumentar sus membresías<sup>1</sup>, esto desde el uso de distintos mecanismos, estrategias, discursos y demás elementos diferenciadores que contribuyen a ese empeño.

De ese modo, se señala dentro de este andamiaje teórico que esa disensión en la obtención de protagonismo y prestigio en el paisaje religioso local puede expresarse en varios canales, algunos de ellos son: el andamiaje material que poseen los templos para ganar tal reconocimiento, cuestión que particularmente pretendo hacer extensivo en este trabajo. Lo es igualmente el corte confesional de la casa de fe; un (fuerte) músculo económico que poseen algunas iglesias para fortalecerse en infraestructura y en mobiliario; e inclusive la participación en la esfera política. Acá también se encuentran como piezas de distinción el uso de la publicidad y de los medios de comunicación (prensa, internet, redes sociales, radio, televisión), servicios adicionales (colegios, guarderías, cafeterías, librerías, etc.), entre otras modalidades. Este conjunto de elementos, junto a otros no referenciados, inclinan la balanza y crean nuevas relaciones en la oferta religiosa de Bogotá, relaciones que valga decir son asimétricas, no son constantes o estáticas, y en donde cada oferente busca asegurar su presencia y participación.

De esta manera adoptando la geografía de la religión y usando la teoría del mercado religioso considero que se puede dar resolución, en diferentes etapas, a mi propósito de investigación,

---

<sup>1</sup> Entendido como la cantidad de personas que se congregan a la denominación religiosa.

el cual consiste en analizar los impactos a nivel de espacio público y uso del suelo aledaño que provocan las mega-iglesias. Lo anterior más sucintamente se expresa en examinar las distintas apropiaciones –y por ende usos– que se presentan en el espacio público en tanto parte de la consideración de que existen alteraciones temporales en el uso que se da a este escenario socioespacial, y esto transforma las dinámicas de ocupación y circulación de las áreas cercanas a cada templo. Es decir, se da lugar a la configuración de ritmos y rutinas temporalmente diferenciadas entre los momentos de reunión de dichas casas de culto con respecto a las que predominan en tiempos de no congregación o, incluso, previo al asentamiento de las iglesias.

Asimismo mi interés orbita el aspecto del uso del suelo en intermediaciones de los objetos de análisis. En este planteamiento me concentro en evaluar el nivel de incidencia que han tenido estos templos en la posible modificación de los usos que se da al suelo, ello a razón de que estas iglesias han experimentado una apreciable expansión física de sus instalaciones a fin de soportar sus diversas actividades. En esta arista también se considera si cada grey (comunidad de fieles) ha reformado el paisaje urbano aledaño. Estos dos grandes criterios indudablemente, y a modo personal de ver, son piezas que han fomentado la creación de nuevas dinámicas en el entorno, y parte de mi motivación reside en conocer –hasta cierto punto– cómo se expresan los procesos de espacialización que son alimentados por estas prácticas sociorreligiosas (los encuentros de fe).

Hago manifiesto que efectivamente los análisis desempeñados en la investigación si bien se restringen a un ejercicio de campo a escala local, e incluso de menor rango espacial, sostengo que tales efectos no se circunscriben y receptan en este nivel geográfico; más bien intento mostrar cómo los impactos que ocasionan las mega-iglesias pueden perfectamente poseer replicas en otros contextos y darse en distintos lugares<sup>2</sup>, lo cual hace expansivo el análisis aquí propuesto. Lo precedente se declara porque todo fenómeno espacial posee una interacción entre escalas que se complejiza a medida que intervienen otros factores, no obstante, no busco en este ejercicio mostrar la intrínseca relación entre niveles espaciales, aunque ello por sí mismo da cuenta de posibles investigaciones sobre este tipo de congregaciones o, genéricamente hablando, del fenómeno religioso. Puntualmente sobre lo último se pueden ofrecer variadas opciones para desarrollos en extenso de esa propuesta analítica: a saber, un análisis multiescalar sobre la religión y sus manifestaciones diferenciales en el espacio.

---

<sup>2</sup> Nuevamente hago hincapié en sostener que las manifestaciones en el espacio que pretendo desarrollar no son algo propio de las mega-iglesias, sino que tienen una capacidad extensiva para otro tipo de credos y doctrinas. Empleo las mega-iglesias protestantes porque las condiciones de oportunidad enmarcadas en esta parte del planeta, tal como se verá, favorecieron su aparición y consolidación, no sin referir unidireccionalmente que, por ejemplo, las pagodas asiáticas, las mezquitas musulmanas, las sinagogas judías, las parroquias católicas, etcétera, no puedan generar tales alteraciones en el espacio. Es más, posiblemente solo difieran entre sí en cuanto la intensidad y magnitud de sus efectos según el contexto espacial donde se encuentren insertas.

Conveniente es decir que las mega-iglesias son, como tal, hijas de su tiempo en cuanto son expresiones y producto de una agrupación de procesos y fenómenos previos, así como de ciertas condiciones coyunturales que favorecen su presencia e instalación. Por una parte, no hay que desdeñar los efectos que la globalización ha tenido en la expansión de los sistemas de creencias, sea bien en su forma institucional o de manera más informal. Este fenómeno ha favorecido la evidente apertura y circulación de discursos y capitales de todo tipo, también el flujo y migración continúa de ideas, información, productos y personas motivado por la constante mejora de tecnologías y transportes que han interconectado el mundo de amplias maneras y de modos abismales.

Este proceso igualmente dio pie para la expansión de formas tanto viejas como nuevas de pensamiento cuyas narrativas reflejan el dinamismo de la sociedad y sus prácticas. En esta lógica de un mundo global/izado, la expansión, porosidad y temporalidad de las actividades y expresiones humanas que sobrevienen alrededor del planeta revelan novedosas configuraciones sociales que, al añadirse su expresión geográfica, dan cuenta de otras nuevas ordenaciones del espacio y de su subsecuente apropiación.

Téngase como referencia, igual modo, que la globalización a pesar de dar paso y vía libre a múltiples cosmovisiones –algunas de ellas antagónicas–, también ha facilitado la presencia y difusión de expresiones religiosas que han abierto un nuevo panorama para su estudio e interpretación, aún más cuando generan efectos espaciales visibles. Sostengo que tal desplazamiento de distintas representaciones del mundo es propio del ser humano y no inequívocamente de la globalización, más bien, esta última ha maximizado su alcance; y las expresiones que se cristalizan en el espacio son formas de evidenciar la presencia, para este caso, del fenómeno religioso. Aquí es indudable como las mega-iglesias son calcas de esa dinámica.

Además el supuesto de que la globalización, como siamés malentendido y diacrónico de la modernidad, asevere la idea de un deterioro del componente religioso en la vida de las personas haciendo que dicha pase a un plano residual de participación y acción, puede fácilmente encontrar su contradicción porque aunque no niego un cambio en el comportamiento de la cuestión religiosa alrededor del mundo, la globalización en sí misma lo que revela es una movilización, flujo y tránsito de lo religioso –y sus formatos– a través de los canales que la primera (la globalización) usa para llegar a cada rincón del planeta. Esto implica que las religiones han sabido adaptarse a esta condición y han expandido sus posibilidades de incidencia y actuación en grupos de personas específicos y sectores sociales determinados. Un ejemplo por excelencia es el uso de los medios masivos de comunicación para evangelizar y difundir diversos sistemas de creencias y prácticas, e inclusive crear nuevos dogmas, lo cual en esencia modifica la forma en que se entiende la religión, sus componentes y la actuación de las personas en el espacio.

Sucintamente en esto último me apoyo para mostrar, desde los objetos elegidos, que la iglesia en su versión material (a saber, el templo) no solo participa en un escenario de agrupamiento devocional en un área destinada a tal propósito, sino que también se ubica en un plano donde impulsa el establecimiento de servicios adicionales para mantener y aumentar sus militantes (sea bien fieles o simpatizantes), lo cual para el caso se traduce en la adjudicación de nuevos espacios para sustentar tal intención. Por eso la teoría del mercado religioso ofrece premisas provechosas para este trabajo.

Igual manera, desde una escala inferior de análisis entiendo que el constante establecimiento y crecimiento de distintas comunidades de fe durante los últimos lustros en Colombia se han basado, en parte, por la paulatina inserción de este país en la vorágine de la globalización tanto a nivel económico como cultural, pero lo es a su vez el hito de la Constituyente de 1991 que avala y defiende la libertad de conciencias y cultos, así como la Ley 133 de libertad religiosa de 1994. Estos factores, en conjunto, han ocasionado no solo un notorio impacto religioso en lo que compete a nuevos modos y formas de congregación y participación devocional –lo cual consecuentemente ha modificado el paisaje religioso de la nación–, sino también por una incidencia urbano-espacial en las ciudades donde se asientan.

Además el papel que tiene el marco jurídico-legal, sea bien por exceso o por déficit, ofrece un estado puntual sobre la condición de la normatividad en el uso del suelo. Esta reglamentación al ser un instrumento clave para conocer la distribución de las distintas actividades en el espacio (urbano en este caso), también es un elemento que contribuye a evaluar si desde la institucionalidad se ejecutan las acciones pertinentes para evitar una afectación en el entorno, puesto que discursivamente el propósito de una norma de índole urbanística es crear las debidas disposiciones relativas a la mejora, perfeccionamiento y uso racional y adecuado del espacio y las actividades de diversa naturaleza que soporta.

De los precedentes párrafos referentes a la globalización y la normatividad surgen dos categorías analíticas que deseo dedicar: por un flanco, una cuestión relativa a indagar los (principales) detonadores para la existencia de las mega-iglesias. Sé efectivamente que la historización de este tipo de templos es una propuesta de investigación en sí misma, acá solo me restrinjo a mencionar y abordar algunos motivantes que contribuyeron a la presencia de esta tipología de iglesias en el campo religioso nacional, más puntualmente en el paisaje local. Esta categoría denominada «*condiciones de oportunidad*» sirve para contextualizar históricamente el escenario de los objetos de estudio. Tiene un desarrollo propio de la revisión de literatura y está acoplado al marco teórico presente en el primer capítulo.

La otra categoría en la que me concentro es: «*morfología urbana y uso del suelo*», la cual se establece para examinar la verosímil condición de las mega-iglesias para influir en una variación del paisaje de la zona de acción. Es decir, en identificar las modificaciones y configuraciones físicas y estructurales (si las hay) que se desarrollan en el espacio urbano objetivo desde la llegada y asentamiento de los templos de estudio. Además, este proceso va

coligado con los usos y actividades que se desarrollan en las cercanías de las casas de culto. Precisamente este aspecto involucra una condición temporal que es menester evocar, por eso los relatos de distintos actores urbanos de cada zona permite bosquejar un panorama de esta condición.

Metodológicamente para agrupar el asunto, el proyecto se cimienta en el uso de entrevistas semiestructuradas individuales y grupales, observación participante (asociada como una etnografía itinerante), registro fotográfico *in situ* y, por esencia de toda investigación académica, revisión documental de distinta naturaleza (literatura académica y gris). Rescato, resalto y destaco en este punto la propuesta de Henri Lefebvre (2007) sobre el análisis de las apropiaciones, usos e intensidades de los diferentes espacios en la cotidianidad; este método denominado «*rhythmanalysis*» se enfoca en analizar los ritmos de la vida urbana, así como los efectos que dichos ritmos generan sobre las personas que hay en estos espacios. En ese sentido, el «análisis del ritmo» permite mostrar la interrelación existente entre el espacio y el tiempo para la comprensión de la vida cotidiana y su movimiento a través del espacio y el tiempo, lo cual hace que estos dos últimos conceptos sean pensados conjuntamente y no de manera aislada.

Por tanto el *rhythmanalysis* se erige como el estudio de los diversos ritmos y las diversas temporalidades en la vida cotidiana, vida que es producto de una relación social que está temporalizada y espacializada. Igual modo, una cualidad del «ritmo» es la capacidad de reflejar la apropiación de los espacios de una forma más ordinaria y corriente, por lo que su estudio no se condiciona únicamente al uso de los cinco sentidos convencionales, sino también empleando los recuerdos, el corazón, la experiencia, los relatos, percepciones y trayectorias espaciales y vitales de las personas, entre otras, como medios para conocer ese nivel espacio-temporal. Si bien es cierto que en el planteamiento de este autor se concluye que los ritmos son relativos en tanto revelan y ocultan aspectos determinados por la subjetividad del participante o grupo de estos, la relación y magnitud de un ritmo respecto a otros puede desarrollarse en unidades rítmicas mayores o menores, y ello no menoscaba los efectos que se generan en el espacio.

Así mismo téngase en cuenta que Lefebvre (2013) legitima una postura donde señala que el espacio, y lo que allí acontece, es una producción social, dado que según el uso que se otorgue a este, se entretejen unos ritmos y unas rutinas contextualizadas que obedecen a una apropiación temporal o permanente que se haga sobre el mismo. En ese sentido, se entiende que el espacio es resultado de las actividades humanas y que su ocupación no está mediado únicamente por cuerpos y objetos, sino que también está inmerso por unas actividades, unas experiencias y unos tiempos, que dejando de lado la concepción euclidiana de espacio, ya no se asume este último como un elemento inerte y neutral, pues es una válvula que materializa las ideologías y los discursos de diferentes espectros sociales, dando así la consolidación y (re)producción de relaciones y prácticas sociales.

Así pues, el mayor aporte que confiere el *rhythmanalysis* para el presente trabajo es que todo lo que acontece en la ciudad, o las áreas de esta, son secuencias múltiples de ritmos en intensidades distintas cuyas relaciones sociales se desarrollan tanto en un tiempo como en un espacio, lo que desemboca en que la interpretación de los fenómenos siempre se encuentren en un tiempo espacializado y un espacio temporalizado.

De este modo, propongo una categoría de análisis relativa a esta línea argumental cuyo objeto consiste en conocer los «*ritmos y rutinas espacio-temporales*» que se presentan en los alrededores de cada templo, e indagar así las consecuentes dinámicas de ocupación, apropiación y uso que allí se establecen. Esto visto principalmente desde las transformaciones en cuanto movilidad y tránsito, cambio en el nivel de los sonidos enmarcados en esas áreas, presencia de vendedores ambulantes, demanda y oferta en el acceso a transporte público, ocupación de automotores en vía pública y tráfico vehicular.

Cabe recordar, llegado a este punto, que las categorías de análisis propuestas son términos o elementos que proveen información sobre lo que deseo investigar, en ese sentido, poseen un significado y un atributo explicativo que intenta dar cuenta de una arista de la realidad. Su función, por tanto, es crear una conexión entre el componente teórico y el aspecto metodológico desde la postulación de determinados objetivos, de ahí su referenciación con algunos de los métodos mencionados. No está de más decir que dichas categorías, a su vez, revelan el contexto y los límites investigativos al momento de estudiar el fenómeno de interés, de ahí su pertinencia para reflejar la cuestión a analizar.

En ese orden de ideas mis propósitos (en términos de los objetivos del proyecto) son: por una parte, analizar las transformaciones espaciales y urbanas generadas por las mega-iglesias ya señaladas en Bogotá desde su lugar de asentamiento actual. Peculiarmente esta cuestión concuerda con los efectos del auge pentecostal desde finales de los años ochenta y comienzos de los noventa en América Latina, así como la puesta en rigor de normas que han favorecido su participación en el escenario religioso local.

A esto le siguen las siguientes intenciones investigativas: (i) Determinar las dinámicas de ocupación del espacio público que generan las actividades de las mega-iglesias. (ii) Indagar las percepciones de los diferentes actores (residentes, comerciantes, transeúntes, devotos) respecto a los posibles efectos espaciales generados por las mega-iglesias de estudio. (iii) Identificar los efectos morfológicos que conlleva la presencia de mega-iglesias en Bogotá. Y (iv) explorar algunas causales de aparición de las mega-iglesias en el paisaje religioso local.

Así, para dar cierre a esta sección, la discriminación temática se compone de tres grandes ejes: el primer capítulo abarca el componente teórico y estado de la cuestión de la investigación, seguido de un acápite que versa sobre el estudio de las dinámicas espaciales de los templos seleccionados, dejando la última división del documento para consideraciones finales y reflexiones derivadas del proyecto. Cada aparte posee una pequeña

introducción por lo que prescindo de señalarlas en este punto. Finalmente, resta decir que espero con la debida aquiescencia que la manera de presentar el tema sea amena y no genere excesiva dificultad al leer, en ocasiones lidiar con el lenguaje perito propio de la academia, en un intento por hacer más horizontal la recepción de este documento, a veces puede ser más desafiante que ejecutar otros aspectos del texto mismo.

## **PRIMERA PARTE**

### **Un balance de la cuestión**

Si bien el estado del arte, por regla general, alude a exponer en diferentes niveles los aportes que preceden a una investigación en torno a la condición y desarrollo del tema por explicar, para el presente caso he decidido fusionarlo con el marco teórico, ello con el fin de exponer estos dos frentes de este trabajo. Por consiguiente la intención de este capítulo es doble: por un lado, busca explicitar las bases teóricas que soportan este proyecto, las cuales ofrecen conjuntamente elementos para coadyuvar mis propósitos en este ejercicio. Acá verso sobre la geografía de la religión, donde dialogo con dos de sus referentes disciplinares previos más inmediatos (a saber: la geografía cultural y la geografía humanística) y abarco de manera breve la importancia de la religión en la geografía; propósito basado en realizar un breve recorrido histórico de su formación y en abordar sus debates epistémico-conceptuales internos.

Por otra parte, en este capítulo busco establecer los principales postulados de la teoría del mercado religioso, así como un condensado relato de los determinantes («*drivers*») que permitieron la expansión de las mega-iglesias a lo largo del globo; aspectos que van desde procesos macroespaciales, tal como la globalización y el transnacionalismo cultural, como por asuntos propios del contexto nacional. Aclaro que no presento un marco explicativo únicamente para las mega-iglesias dado que estas son una de las variadas expresiones de esos determinantes, y por tanto estas conceptualizaciones sirven para explicar el cambio del paisaje religioso en diferentes escalas geográficas. Traigo a colación este asunto porque si bien es cierto que la existencia de tales equipamientos son motivadas, en gran medida, por la idoneidad y/o llamado ministerial de algunas personas para fundar una congregación y difundir un mensaje dado por un ser ultraterrenal, no se puede negar la existencia de factores coyunturales y causas favorables que han posibilitado su existencia y permanencia en diferentes lugares alrededor del mundo.

Otro gran componente se concentra en mencionar los distintos trabajos que han versado sobre las mega-iglesias, estudios que a manera de sondeo demuestran el suscitado interés que ha habido por referenciar estos templos en distintas disciplinas, pero así mismo en cómo hay cierta tendencia temática de tales publicaciones. Dentro de este componente me detengo especialmente en las perspectivas enunciadas desde la geografía, las cuales examino para conocer cómo se han abanderado investigaciones al respecto. Tal propósito es para conocer, en esencia, el nivel de desarrollo que tiene el concepto de «mega-iglesia» en el campo de la geografía. Lo anterior, en suma, me permite incorporar los planteamientos sobre el tema de interés.

Me adelanto puntualmente a decir que mi interés de investigación es novedoso y sigue siendo material en bruto de investigación; ello ha requerido un tratamiento especial para su

debido sustento teórico y analítico, no solo en el ejercicio de encontrar trabajos ya realizados sobre el tema propuesto, que por demás fue dispendioso y difícil, sino que a su vez se declara que un porcentaje considerable de los escritos sobre el tema son mínimos y tangenciales a la problemática de investigación propuesta. Sin embargo, eso mismo ofrece una llave para contribuir a aumentar tal arista de análisis, o dicho en otras palabras, dar cuenta de las implicaciones que las mega-iglesias poseen en el espacio urbano. Así, la propuesta de investigación en sí misma se convierte en una cuestión que debe ser más tenida en cuenta, no solo para explorar otros ángulos en la relación geografía-religión, sino que incluso este fenómeno permite el entendimiento de las dinámicas del paisaje religioso local donde se desenvuelven este tipo de congregaciones; obviamente sin desconocer su concordancia con procesos escalares más amplios. Eso sí, esto último excede las pretensiones de este escrito, por lo que denotaré ligeras conexiones respecto a cómo un aparente asunto local puede, perfectamente, poseer replicas en otros lugares.

Además, lo que comúnmente se encuentra son consideraciones en torno a la afectación arquitectónica que tienen las iglesias en el paisaje de los conglomerados humanos (equipamientos religiosos que son, casi por regla general, católicos); también, se ha hablado sobre la preservación de templos coloniales como atractivo patrimonial, cultural y turístico; o la intrínseca ilación entre membresías confesionales con posturas y partidos políticos, estudios muy en la línea del entendimiento sociológico, antropológico, politológico e incluso económico y afectivo-emocional, más no entendido como se plantea en este escrito. De esta forma, abandonar este reto investigativo se centró en buscar una manera óptima y acertada para operacionalizar en sus distintos momentos este trabajo, principalmente a nivel teórico. Téngase presente que la discriminación temática señalada no es hermética en su contenido, por lo que no ha de verse como una rigidez de argumentos, más bien obedece a un esquema de temas que ayudan a direccionar la lectura.

Adicionalmente, sobra decir que tal como señaló el filósofo Ludwig Wittgenstein en la preposición 5.6 de su obra *Tractatus Logico-Philosophicus* (2009): “Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo” (p.105), en ese sentido mi búsqueda documental ronda la esfera de producción anglosajona, con escasos documentos de otras partes del globo que sorprendentemente publican en inglés dada la hegemonía de ese idioma para asegurar su contribución en la empresa del conocimiento científico; no obstante, reparo por dar salvedad a Brasil que también ha tenido una fuerte expresión en lo que respecta a la disciplina geográfica, donde su asociación con la religión no es la excepción. Por demás está mencionar la remisión de textos en español, aunque en comparación a los documentos en inglés, su marginalidad tanto en cantidad como por los intentos de abordar la religión en la geografía son notorios. Se desconocen en el desarrollo de este texto escritos en otros idiomas y meridianos. Finalmente, soy consciente en reconocer que este componente es excesivamente teórico, mas recuérdese que es la reflexión del fenómeno y, en cuanto tal, soy cuidadoso en construir adecuadamente dicho aparataje explicativo.

## **1.1 Una reflexión sobre la cuestión geografía-religión**

Como expresé en la presentación de este capítulo, esta sección tiene por propósito hacer hincapié en la necesidad de adelantar investigaciones nacionales sobre la relación entre estos dos ejes temáticos, mostrando los debates, las posturas y los postulados que estas vertientes conceptuales han desplegado en su fusión. Lo estipulado en este apartado aunque es extenso considere plasmarlo porque este documento al ser una de las primeras tesis sobre la geografía de la religión en el país, pretendo a que tal enfoque gane vigor y participación en análisis académicos posteriores.

### **1.1.1 Anales de la geografía de la religión: La geografía humanística y la geografía cultural**

Los orígenes de la geografía de la religión posee diversos antecedentes en diferentes intensidades, empero a modo personal me centro en dar tratamiento a dos que han tenido mayor incidencia, a saber, la geografía humanística y la geografía cultural. En la primera, su esencia epistemológica está en las personas y su condición existencial puesto que permite reflexionar y comprender “el mundo humano mediante el estudio de las relaciones de la gente con la naturaleza, su comportamiento geográfico, así como de sus sentimientos e ideas con respecto al espacio y el lugar” (Tuan, 1976, p.266). Se nutre de los postulados existencialistas y fenomenológicos como formas alternativas para generar conocimiento con perspectivas humanistas (Delgado Mahecha, 2003; Entrikin & Tepple, 2006; Johnston, 1986), en contraposición y crítica a la visión positivista y marxista que simplifican la capacidad humana y lo convierte en un agente pasivo en la interacción entre la sociedad y la naturaleza (de Souza, 2010; Delgado Mahecha, 2003; Entrikin & Tepple, 2006; Johnston, 1986; Tuan, 1976). La intención de la postura humanística es, pues, fomentar análisis más preocupados por incorporar el lugar, la identidad, los paisajes simbólicos y la vida cotidiana en la investigación geográfica (Entrikin & Tepple, 2006).

La geografía humanística permite entender la experiencia en el espacio que tienen las personas con su entorno, haciendo que los humanos se conciban como seres pensantes y actuantes, por lo que “caracterizar y comprender la experiencia ordinaria de los seres humanos como seres viviendo en el mundo” (Delgado Mahecha, 2003, p.105) es una prioridad. Este argumento fue de gran trascendencia para esta subdisciplina pues validaba otros espacios geográficos, tales como el hogar, el lugar de trabajo y demás áreas de la cotidianidad –siendo estas expresiones de escalas de análisis micro-espacial– para resaltar así el intrínseco vínculo entre el ser y el espacio, y permitir un estudio y una reflexión de la experiencia como manifestación espacio-temporal de los seres humanos consigo mismos y con la naturaleza (Delgado Mahecha, 2003; Tuan, 1976).

Por otra parte, la geografía humanística enfatiza que la gente crea sus propios mitos históricos, lo cual diversifica el espectro de análisis en la búsqueda para proporcionar una imagen del mundo humano por medio de la examinación de las instituciones sociales<sup>3</sup> (Tuan, 1976). Esto último acarrea una expansión de lo que la persona es y puede hacer desde la cotidianidad, de ahí que esta disciplina se centre en los pensamientos y los actos que son distintivos de los seres humanos (Ibíd.). Algunos de sus elementos de análisis son: (i) la forma en que se produce el conocimiento geográfico, (ii) las nociones conceptuales de distintas categorías espaciales (tal como el territorio, el lugar, el paisaje, la región, etcétera); (iii) las percepciones subjetivas del espacio, (iv) las relaciones entre aglomeración y privacidad espacial, así como (iv) la relación entre los medios de subsistencia y la economía, y, por supuesto, (v) la religión. Me centraré a continuación en esta última.

Yi-Fu Tuan (1976) plantea que la religión está presente en todas las culturas en diverso grado de manifestación y apropiación, es un tipo especial de conciencia que marca una clara distinción que posee el humano respecto a los demás seres. De esta forma conocer lo que significa la religión en términos geográficos le permite alcanzar una madurez intelectual al desarrollo analítico de este fenómeno, pero también para conocer cómo esa construcción social crea diferenciaciones de diversa índole (representacional, moral, de conciencia, etc.) entre las distintas sociedades a lo largo del globo, las cuales estructuran costumbres, prácticas, ideas y discursos sobre la visión, significación, conciencia, conocimiento y experiencia que tienen las personas del mundo, de sí mismos y de su interacción con el medio. Por su parte, Anne Buttimer (2006) considera que la religión es una experiencia vivida dado que es en la interacción que tiene la persona con el entorno lo que le permite reconocer en su vida diaria lo que es sagrado y lo que no, de esta forma la unión entre geografía y religión se da a partir de las vivencias sensoriales que tiene el cuerpo humano con los elementos de la naturaleza; algo que después incide en el modelamiento de los imaginarios y las prácticas sociales.

Ahora bien, el otro antecesor de la geografía de la religión es la geografía cultural, esta de antaño tiene su germen en la Europa del siglo XIX por parte de Friedrich Ratzel y la geografía alemana, así como de Vidal de la Blache y la escuela francesa. Ambas analizaron el vínculo entre la sociedad y la naturaleza y de cómo era la interacción entre estas (Benatti, 2016). Si bien cada bando expuso argumentos diferentes en torno a esa relación, se puede considerar que comparten el mérito de acentuar el naciente campo de esta subdisciplina de la geografía que se desarrolló, posteriormente, por la escuela estadounidense a manos de Carl Ortwin Sauer y la Escuela de Berkeley, los cuales adoptaron una visión estática y rígida en la

---

<sup>3</sup> Se entiende por institución social a aquellas invenciones o fuerzas del ser humano que configuran las actividades de los individuos en su cotidianidad. Algunos ejemplos son la familia, la escuela, el trabajo, el tiempo, la sexualidad, la ciencia, la iglesia, la escuela, etcétera.

interpretación de eventos pasados desde la aproximación espacial del paisaje (Benatti, 2016; Jackson, 2003; Kong, 1997; Mitchell, 1995).

Durante ese tiempo la geografía cultural moderna adoptó una concepción orgánica de la cultura, esto como producto de la abstracción de los fenómenos espaciales en modelos que reducían las relaciones de los humanos con el ambiente (Delgado Mahecha, 2003); así, lo subjetivo se cimentó en los cánones predominantes positivistas por la falta de consideración sobre los valores, las actitudes y lo inteligible (Ibíd.). Añádase también que Sauer y la Escuela de Berkeley se enfocaron en identificar y realizar descripciones de los paisajes mediante el mapeo de la cultura material, una extensión de las teorizaciones europeas del siglo pasado, que resultaron en una profunda limitación en sus posibilidades de análisis y de los elementos que investigaba (de Souza, 2010; Jackson, 2003; Kong, 1997). Dentro de este enfoque, los estudios de la religión estaban condicionados por la influencia y el nivel de cambio que experimentaban los paisajes físicos (Kong, 2013).

Estos factores desembocaron en un menosprecio de los aportes de la geografía cultural después de la mitad del siglo XX dada su incapacidad explicativa hacia las dinámicas históricas del momento, como por ejemplo el crecimiento de la urbanización, las tensiones políticas alrededor del globo, un cambio en las prácticas culturales, mayor circulación de bienes, nuevos movimientos cívicos, políticos, sociales, etcétera. En esas condiciones surge el «giro cultural», que junto con el «giro espacial», son eventos que han llamado la atención en el último tiempo tanto para la geografía como para otras disciplinas (Kong, 2004). Sin embargo, expondré en esta parte las características del giro cultural dada su inmediata correspondencia con los antecedentes de la geografía de la religión.

Este giro fue una renovación general de las humanidades para asumir diferentes perspectivas a las vigentes del momento, que teniendo como referencia el contexto histórico (finales de los setentas y principios de los ochentas), se dio paso a un período de reflexiones y preguntas alimentadas por nuevas tendencias y dinámicas sociales en todo el mundo (Benatti, 2016). Dicho giro tuvo, a modo de ver, varias implicaciones notorias: por una parte, consistió en la búsqueda de enfoques alternativos que propendían por desplazar la obsesión del paisaje como elemento absoluto, ello desde la combinación de ideas de diferentes campos de estudio –lo cual reviste a su vez una propuesta interdisciplinar para responder a las necesidades reales de la sociedad–, lo que permitiría un análisis más amplio, complejo y enriquecedor; también para dar cuenta de los efectos humanos en la Tierra y de la profunda interconectividad de las relaciones sociales y sus interacciones que generan con el espacio (Jackson, 2003; Mitchell, 1995). Ello implicaba, en consecuencia, una desacralización de la condición ontológica del paisaje a una ideológica que postulaba su dependencia a las relaciones sociales, puesto que el paisaje ahora era entendido como un constructo social y, por tanto, subjetivo (Ibídem).

Así mismo se dio cabida e interés a otro nivel de análisis para la geografía humanística: el lugar (Jackson, 2003; Kong, 1997; Mitchell, 1995). Tanto el paisaje como el lugar, sin despreciar otro tipo de categorías geográficas, fueron formas para rechazar una visión determinista de la cultura, dado que ahora, dentro de aquella nueva ola de pensamiento, esta se asumía como un sistema de múltiples piezas que pasan por desapercibidas en la vida cotidiana de las personas, en tanto que es la mediadora directa entre el entorno social y físico (Tuan, 1976). Es en esa mediación e interiorización de sus elementos donde la nueva geografía cultural involucra la premisa de que “la cultura es un sistema significante a través del cual, necesariamente [...] se comunica, reproduce, experimenta y explora un orden social” (Williams citado por Mitchell, 1995, p.102).

De igual importancia es preciso mencionar que se diversificó el entendimiento del paisaje, es decir, ya no era un único marco de análisis de elementos poco diferenciables, sino la relación de este con otros múltiples y coexistentes paisajes, así como de otras categorías espaciales (Kong, 1997; Mitchell, 1995). Desde esta multidimensionalidad con diversos fenómenos se permitiría dar cuenta de que la cultura no es una categoría residual, sino el medio por el cual el cambio social es experimentado, disputado, constituido, y que por demás permitía entablar nuevos entendimientos del espacio, el lugar y la naturaleza (Cosgrove y Jackson citados por Kong, 1997; Kong citada por Holloway & Valins, 2002; Mitchell, 1995).

Por otra parte, se pone en tela de juicio la condición humana del sexo, el género, el credo, la etnia, la nacionalidad y otras cualidades diferenciales como expresiones y extensiones de las elites culturales privilegiadas para mantener el «*statu quo*» (de Souza, 2010; Entrikin & Tepple, 2006), en tanto que estas formas de configuración de los individuos y grupos sociales se reproducen muchas veces a través de los discursos y las relaciones de poder expresadas en la escala temporal del día a día (Jackson, 2003). En esta nueva agenda, la geografía cultural señala que toda relación social implica, *per se*, un proceso colectivo de interpretación, reinterpretación, producción y reproducción de significados, símbolos, valores, ideas, discursos y un amplio margen de elementos adicionales, que sumados, configuran la vida diaria de las personas y la sociedad, por lo cual esta nueva visión investigativa permite estructurar los hechos sociales en su complejo horizonte (espacial, temporal, político, económico, religioso, intelectual, etcétera) y en su coexistencia con otros fenómenos, verbigracia, el lenguaje del racismo, las ideologías del género, el fanatismo religioso, la división sexual y espacial del trabajo, los discursos nacionalistas y demás fusiones constituyentes de un grupo social (Ibíd.).

De este modo, el uso y ampliación de la imaginación geográfica en el estudio cultural permitió asumir la cultura como un término amplio de heterogéneas perspectivas, que según donde se enfoque –y partiendo del hecho que siempre se privilegia una arista de la realidad– reflejará y representará una o unas configuraciones sociales determinadas (Jackson, 2003; Mitchell, 1995). Además, entender de manera activa la cultura en términos espaciales

posibilitaba concebir nuevos escenarios en el que las personas eran personajes activos en la modelación del paisaje social y natural, por ello es conveniente decir que esta postura analítica no encasilla el estudio de la geografía cultural a un patrón cartográfico para conocer la distribución de los rasgos materiales de la cultura en el paisaje, o en centrarse en los elementos etéreos de las sociedades, sino en aunar tanto lo material como lo inmaterial a fin de descubrir cómo las relaciones sociales crean, recrean, producen y reproducen estructuras desiguales de poder de todo tipo y todo nivel, las cuales se expresan y cristalizan en su desenvolvimiento espacial (Ibíd.). Todo esto desvirtuó la geografía cultural norteamericana dado que la relevancia en la defensa y el reconocimiento de la otredad y sus múltiples formas (raza, género, clase, credo, etc.) permitían análisis más amplios y situados en su momento histórico y espacial.

Ahora bien, desde las décadas de los ochentas y noventas ha habido una excitación en lo que respecta a la producción teórica y empírica de los estudios culturales en sus diversos puntos de análisis, ello para dar cuenta de los rápidos cambios que acontecen en la época actual, por tanto, las diferentes contribuciones que se han experimentado ayudan a dar cuerpo y vigor al estudio de lo cultural como expresión activa y negociada de las relaciones sociales en el espacio (Mitchell, 1995).

Con base a lo anteriormente tratado surge la pregunta de cómo puede una perspectiva humanística y cultural contribuir al estudio de la religión. Si bien la inquietud es extensa en resolución, me ciño en señalar que un acercamiento humanístico a la religión posibilita la adopción de un enfoque sistemático, conceptual y comparativo, propio de la filosofía de esta disciplina, para entender cómo las diferencias de conciencias entre seres humanos, así como su nivel de coherencia que le imprimen al mundo, se manifiestan continuamente en las representaciones que tienen del mismo, pero sobre todo en la forma en que se configura y organiza el espacio y el tiempo en vínculo con las actividades que desarrollan las personas en comunidad y en su relación con el entorno.

Por su parte en lo que respecta a la geografía cultural y su giro, estas permitieron una ampliación en las posibilidades para abordar los fenómenos sociales de manera más contextualizada y consciente, en donde lo religioso no fue la excepción; dado que el nexo entre religión y cultura es la condición y la cualidad de ser configuradoras de primer orden en la apropiación y significación social del espacio (Santarelli & Campos, 2011). Es decir, con el aporte de nuevos conceptos y categorías para entender las distintas relaciones entre las sociedades y el espacio, el vínculo de las prácticas espaciales basadas en la fe permitieron una investigación más provechosa (Ibíd.), porque de hecho la religión, sea por exceso o por defecto, es un ingrediente universal de la cultura.

Una enunciación básica en clave de esta conexión podría ser, por ejemplo, cómo se determina el carácter trascendente, sobrenatural, mítico, divino y hasta moral de ciertos espacios que puntuales sociedades y/o culturas consideran impolutos, sagrados y significativos para su

marco experiencial y vivencial. Extensión de ello podría ser –por señalar algunos– la carga simbólica que tiene El Muro de las Lamentaciones en Medio Oriente, la peregrinación al río Ganges por parte de los hindús para sus baños rituales, o la Basílica de San Pedro en el Vaticano; cada uno de estos espacios está inmerso en una serie de connotaciones particulares para las personas que las asumen como parte de su sentido en y para la vida.

Así, el crecimiento en el interés del fenómeno religioso contribuye a una conceptualización de su significado tanto en la época contemporánea como en períodos pasados; además de comprometer a la geografía de la religión con los discursos y las dinámicas de las culturas plurales que coexisten en el espacio (Kong [2001a] citada por Kong, 2013). De hecho, tanto la geografía humanística como la geografía cultural comparten elementos en común al momento de abordar la cuestión religiosa, por lo que escindir por separado su constitución en este escrito resulta contraproducente y puede que innecesario, porque cabe recordar que:

“destacar la importancia de la religión y la fe en la (re)producción espacial de las identidades socioculturales no significa ignorar cómo [la religiosidad] se interseca, se transforma o apoya en otras topologías de identidad organizadas, [tal como] por ejemplo, [el] género, [la] etnia, [la] edad[, la clase social, la adscripción política y demás]” (Holloway & Valins, 2002, p.7).

También, la contribución de estas dos corrientes ayuda a centrar el estudio de la geografía de la religión no solo como un enfoque emergente para explicar procesos espaciales, sino a su vez para mostrar los múltiples escenarios y prácticas cotidianas que son regidas por las creencias religiosas (Santarelli & Campos, 2011; Sheringham, 2010; Yorganson & della Dora, 2009).

### **1.1.2 Importancia de los estudios de la religión en la geografía**

Es preciso acordarse que tanto la geografía como la religión son dos prácticas sociales en continua construcción, ambas están situadas en la dimensión espacial, y mientras la primera lo analiza, la segunda la produce (Rosendahl, 1995), sin embargo las dos afectan a las personas así como su comportamiento, y pueden ayudar a entender las tendencias, distribuciones, manifestaciones y patrones que tienen las personas con el entorno (Park, 1994). La religión no se debe asumir como una única característica de la vida humana sin diferencia espacial y social, es más, la significación de los distintos espacios geográficos están mediados parcialmente por el disentimiento de las religiones (Ivakhiv, 2006), de ahí el interés por su estudio en y desde en la geografía.

De esta forma, no es de negar que la configuración del mundo, tanto social como físico, involucra un grueso de elementos que constituyen la relación del ser humano con el entorno; dichos vínculos y apropiaciones poseen diferente grado de intensidad simbólica y material cuando interactúan entre sí, por lo que centrar este argumento con el derrotero teórico de

investigación es necesario para plantear la cuestión de por qué la geografía –y por añadidura los geógrafos– debe(n) estudiar la religión.

Si bien este interrogante no es novedoso dada la existencia de estudios que datan de tiempo atrás y que relatan el fenómeno religioso desde su concepción material y de paisaje cultural (Buttimer, 2006; Claval, 2015), sí se propugna por ampliar esa mirada analítica a una que adicione las representaciones que tiene la gente respecto a otro tipo de espacios, espacios que pueden tener referencia material pero también por ser producto de la concepción mental e imaginaria de las personas (Claval, 2015). Esa apertura en el horizonte de investigación, además de ubicar lo invisible en el mismo plano que lo visible, permite que la experiencia geográfica vaya más allá de lo real y concreto, cuestión que por aditamento permite que la transformación y los cambios del mundo material puedan ser explicados y entendidos por el diálogo intrínseco que tiene lo religioso con el mundo inmaterial (Buttimer, 2006; Claval, 2015; Tuan, 1976).

Siguiendo esta línea, la religión ha sido y es parte de las discusiones geográficas pasadas y actuales como un intento de los geógrafos para entender, explicar e interpretar los motivos que llevan a las personas a percibir y significar ciertas porciones del espacio geográfico como sagradas (de Souza, 2010). Por consiguiente ha existido un creciente número de interesados por conocer esa información, no obstante sigue siendo esquiva para la explicación geográfica (de Souza, 2010; Rosendahl, 1995; Woods, 2012). Lo último no incide a desmeritar el deseo y la voluntad investigativa por sojuzgar y visibilizar el universo de fenómenos relacionados con la religión y el espacio, dado que, por el contrario, es en ese abismo de desconocimiento donde se encuentra la aspiración y el anhelo por descubrir y desentrañar nuevas maneras de entender el mundo.

Ahora bien, según Corrigan (2009) la investigación de la religión y la espacialidad tiene larga data, su evolución en el pensamiento muestra su reflexividad en la definición de los fenómenos que se estudian e interpretan en clave a estos dos términos. Antes del siglo XVI se buscaba una correspondencia entre el espacio inserto en el mito originario con los ambientes (sea bien sociales, naturales, económicos y demás) en los que las personas vivían. Para articular esas dos visiones (teológica y terrenal) se forzaban, en ocasiones, los textos científicos con los canónicos a fin de armonizar su contenido, un ejemplo de ello es la «Meteorología» de Aristóteles que se veía como extensión de las historias bíblicas de la creación (Ibíd.). Súmese que los estudios geográficos incipientes de la religión se enfocaron en la cartografía de los centros religiosos, territorios y de los lugares y eventos citados en los escritos sagrados, ello para mapear la historia de tales textos (Corrigan, 2009; de Souza, 2010; Pereira, 2013).

Entrado ya el siglo XIX<sup>4</sup>, tras los efectos de la expansión colonial-imperial por parte de Europa, “las explicaciones ecologistas de las creencias religiosas se hicieron más robustas a medida que los geógrafos buscaban correspondencias entre la experiencia local de las personas con los elementos de la fe religiosa” (Corrigan, 2009, p.158). Es desde el anterior argumento que se centran los estudios del paisaje cultural y la geografía histórica en la explicación de la religión, las cuales analizaban el clima, el estilo de vida y las producciones materiales, entre otros factores, para tal finalidad (Buttimer, 2006; Corrigan, 2009; Tuan, 1976).

A finales de ese siglo, el clima intelectual y científico estaba cada vez más modelado por la teoría evolutiva, el derecho natural, el materialismo histórico y demás preceptos de la investigación científica moderna (Corrigan, 2009; Park, 1994; Rosendahl, 1995). Esto hizo que el pensamiento geográfico occidental de la religión entrara en la centuria siguiente normalizando la idea de que la religión era un producto de factores climáticos y topográficos, y no por aspectos sociales y culturales (Corrigan, 2009; de Souza, 2010; Rosendahl, 1995); esto último muy en la línea del determinismo ambiental que ordena los rasgos culturales de una comunidad según las condiciones ambientales que los rodea (Corrigan, 2009; de Souza, 2010).

Luego, a mediados del siglo XX, el surgimiento del estudio comparativo de la religión en Europa y América del Norte comenzó a reorientar los análisis geográficos en la definición y formación de la religión en otros términos. Algunos textos que sirvieron para este nuevo enfoque del pensamiento fueron las distintas obras de Max Weber que postulaban que la religión contribuyó a configurar las estructuras sociales, económicas y legales de algunas sociedades (Corrigan, 2009). Un espejo de esa idea es el Kaaba, cuya concepción de espacio sacro autorizó a que el proyecto teológico islámico estableciera los elementos constituyentes de su organización social, política y jurisprudencial de la vida musulmana (Ibíd.).

Desde luego esta evolución en el pensamiento derivó a que en época de la segunda guerra mundial el movimiento intelectual e investigativo forjase un conocimiento de la geografía de la religión basado, esencialmente, en cómo las formas religiosas se enmarcan en el espacio; esto como apoyo en el entendimiento de las realidades que tienen los seres humanos con el entorno en sus divergentes formas y escalas (de Souza, 2010).

Especifíquese asimismo que en los años cuarenta y cincuenta fue el despertar explícito de la geografía de la religión; en la década de los sesenta y setenta se construyen sus alcances y límites investigativos; en los ochenta y noventa se evidencia su consolidación como una disciplina robusta y con reconocimiento dentro de la ciencia geográfica a nivel teórico y metodológico (Cooper, 1992; de Souza, 2010; Kong, 2001a; 2010; Pereira, 2013) dado que se empieza a dar un cambio en el pensamiento geográfico. Lo anterior se traduce en abordar

---

<sup>4</sup> El período intermedio se aborda más adelante en la página 48.

el tema religioso desde otros niveles espaciales, aristas y enfoques de estudio, como por ejemplo, los asuntos ambientales, (geo)políticos, económicos, arquitectónicos, de género, las experiencias individuales, la sexualidad humana, la salud integral, la cultura popular, el turismo, y demás ramajes de la sociedad (Brunn, 2015a; 2015b; Cooper, 1992). Agréguese la profecía de Ceri Peach (citado por Kong, 2010, p.2) que consideraba: “la religión parece destinada a convertirse en la nueva investigación en la primera década del siglo XXI”.

La suma de todo lo precedente introdujo nuevas formas de estudiar la religión en la contemporaneidad, cuyo panorama hoy día –efectivamente en el cumplimiento de ese vaticinio– revela aspectos importantes, profundos y fascinantes que esperan ser abordados, así como en el análisis de cómo esas relaciones se configuran y expresan en las distintas categorías geográficas (Brunn, 2015a; 2015b; de Souza, 2010; Kong, 2010; Pereira, 2013). En esos albores del siglo XXI se han dado nuevos caminos que amplían su campo de acción, incorporando elementos actuales de análisis que antes no se consideraban, tal como las modificaciones en las prácticas religiosas, las nuevas formas rituales que en consecuencia se crean; las religiones personales (aludidas al sujeto en su individualidad), los patrones confesionales como condiciones de elección política, la presencia de la web 2.0, el uso evangelizador de las redes sociales, las religiones virtuales, la pérdida de protagonismo del espacio físico como punto de congregación y fenómenos de similar tipo, que en extensión a esto último, Kong ([2001b] citada por Kong, 2010) hace el respectivo llamado para interrogar el papel que tienen las innovaciones tecnológicas en la (re)configuración de los paisajes religiosos.

Este tipo de conceptualizaciones fueron las bases para que se formularan inquietudes sobre: qué fenómenos y elementos eran propios de los estudios religiosos y cuáles no, preguntas que siguen siendo transversales en el corpus de la geografía de la religión. Asumir el lugar de residencia, el comportamiento demográfico, la interacción con la naturaleza, la movilidad de personas (en términos de peregrinación), el estilo de vida, los ritos ceremoniales, la construcción del espacio sagrado, la convivencia religiosa y demás, fueron y son cruciales para postular que la religión no es mero producto del ambiente o del cambio en el paisaje, sino que por el contrario ostenta un estatus mayor, a saber, la religión es uno de los motores principales en la formación social y su cambio con respecto al entorno a través del tiempo (Corrigan, 2009; de Souza, 2010; Sheringham, 2010; Tuan, 1974).

Otro aspecto por resaltar es la institucionalización de esta subdisciplina. El estudio de la religión dentro de la ciencia geográfica de manera académico-institucional tiene raíces que se remontan a mediados de los años sesenta en los Estados Unidos de América cuando se hace el primer esfuerzo por reconocer la religión en la geografía americana, esto se hace a través de AAG (Association of American Geographers) (Brunn, 2015b). Allí los estudios daban cuenta de análisis religiosos que se desarrollaban en el marco de un enfoque cultural e histórico que, muchas veces, se circunscribía a exponer mapas de patrones de membresía

denominacional (Brunn, 2015a). Posteriormente se da origen a la GORABS (Geography of Religion and Belief Systems) en 1977, y desde 1991 hace parte de un grupo oficial de especialistas de la AAG (Brunn, 2015b).

Un hito a destacar fue la conferencia de la RGS-IBG<sup>5</sup> en enero de 2000 donde se celebró una sesión sobre «Geografías de la religión». El objetivo se centró en tratar cómo el renovado interés en este desarrollo teórico debía: (i) reconocer cómo lo religioso y lo espiritual son el centro de la vida cotidiana de un sustancial número de individuos<sup>6</sup>, y (ii) apreciar por qué los geógrafos de la religión aún no podían incorporar entendimientos útiles más allá de ejemplos y estudios de caso (Holloway & Valins, 2002). Esto desembocó en que:

“Los asuntos religiosos y espirituales forman un contexto importante a través del cual la mayoría de la población mundial vive su vida, forja un sentido (de hecho, una ética) del mismo, que crea y realiza en diferentes geografías. Las creencias religiosas son centrales para la construcción de las identidades y la práctica de la vida de las personas, de sus hábitos (el alimento que se come, la ropa de la gente, las rutinas de la oración diaria), [hasta en] la estructuración de los acontecimientos de los nacimientos, defunciones y matrimonios” (Ibíd., p.6).

Así pues, en el desarrollo de los párrafos precedentes, se logra entrever y evidenciar que el estudio de la religión con el espacio se volvió mucho más diversificado, complejo y activo, ello con el propósito de madurar la disciplina tanto de manera endógena como desde un proceso interdisciplinar. No se menosprecie, por tanto, el potencial que tiene la cuestión religiosa para explicar distintas capas y facetas de la sociedad en su interacción con el espacio.

Es por lo anterior que expongo someramente algunas de las relaciones que tienen estos dos conceptos (religión y espacio); ello con el interés de mostrar lo amplio y fascinante que es el panorama de esta dupla conceptual. Si a criterio del lector falta abordar algún tema, tal como el espacio sagrado<sup>7</sup>, el paisaje cultural, la espiritualidad o la extensa interacción entre lo sacro y lo secular es porque, de una manera u otra, están superpuestas implícitamente en las explicaciones elegidas o se hallan en otras secciones del texto. Igual modo, si hay otras temáticas subestimadas, tal como la cuestión de lo sobrenatural, las manifestaciones de lo sagrado en el espacio (conocido también como hierofanías), las narrativas teológicas, los

---

<sup>5</sup> La conferencia anual internacional de la Sociedad Real Geográfica (Royal Geographic Society).

<sup>6</sup> Una muestra de ello es el informe del 18 de diciembre de 2012 por parte de *The Pew Forum on Religion & Public Life* donde se estableció que ocho de cada diez personas en el mundo se identifican con algún grupo religioso; es decir, alrededor del 84 % de la población global.

<sup>7</sup> Una definición genérica es, casi que por defecto, la referencia a un lugar donde mora Dios y se revela a la humanidad (Japhet citado por Kong, 2001a). El espacio sagrado también puede entenderse como un sitio ordinario que ritualmente es extraordinario dado que está ligado al estado de conciencia –en cuanto reconocimiento del espacio– de las personas (Lane citado por Kong, 2001a). En el presente documento se liga en gran medida con la «poética de la religión» (Ver página 44).

tabúes, los discursos religiosos o la relación religión-género<sup>8</sup> es porque comparten una profunda similitud con, por ejemplo, el cuerpo, el peregrinaje, el ritual, las prácticas religiosas, la identidad nacional, el lugar y relativos.

### **1.1.2.1 La distribución geográfica de las religiones**

Esta es quizá la primera asociación por excelencia que se hace entre estos dos términos; decir que el cristianismo, el islam, el budismo, el hinduismo y demás credos están situados en diferentes zonas del planeta no solo alude a la extensión geográfica o territorial que posee cada una de estas religiones, sino que también apunta a las influencias que generan tales sistemas de creencias sobre las actividades humanas y procesos sociales pasados y actuales. La identidad colectiva, la estructura demográfica, la prohibición o el fomento de ciertas actividades humanas, los estilos de vida y un amplio matiz de expresiones más (Park, 1994) dan cuenta de cómo la religión actúa en el espacio en diferentes niveles, tiempos y escenarios. Téngase en cuenta que hablar de la territorialidad de las religiones involucra espacios de consenso y de tensión que reflejan el dinamismo de las sociedades tanto en las interacciones internas como externas que se dan en estas, en ese sentido considerar las religiones o los sistemas doctrinales religiosos en términos más amplios y flexibles permite explicar algunos elementos de la coyuntura histórica, así como ayudar a predecir el comportamiento de los conglomerados humanos.

### **1.1.2.2 Los mundos imaginarios y/o inventados**

La vida de los creyentes y sus historias en las dimensiones inventadas o imaginadas es tan real como lo son los espacios visibles y palpables que hay en la Tierra y lo que acontece en ella, de ahí que su análisis sea crucial para describir y explicar la religión (Corrigan, 2009). Tener presente que la religión, por esencia, confunde lo visible de lo invisible y el mundo de los sentidos con el mundo de la imaginación da cuenta que estudiar la religión o lo religioso muchas veces termina abarcando elementos que no están definidos y que son temporalmente ambiguos, irregulares, polivalentes y difíciles de explicar (Ibíd.). De este modo la investigación del espacio y la religión se centra en “cómo la simbolización del espacio está relacionada con la ocupación del [mismo]” (Ibíd., p.160); simbolización que por aditamento está constituida y determinada por las emociones y las experiencias individuales de las personas que, a su vez, dan cuenta de las distintas interpretaciones de lugar y de las relaciones espaciales que poseen estas (Cooper, 1992; 1993).

Agréguese que la significación del espacio real está mediado en algún grado por los territorios imaginarios e invisibles que existen en él, ello eventualmente ayuda a entender

---

<sup>8</sup> Particularmente para esta relación pueden consultarse interesantes aportes a ese campo multidisciplinar en la revista de acceso abierto *Secularism & Nonreligion* ([www.secularismandnonreligion.org](http://www.secularismandnonreligion.org)).

otro tipo de dinámicas sociales, tal como la etnicidad, la sexualidad, la nacionalidad, la economía, la política, el sistema jurídico y demás (Corrigan, 2009). Así pues, esa forma en que se conciben esos mundos no está aislado de los aspectos sociales o materiales en donde se hallan inscritos los individuos, por lo que la construcción ideológica del espacio se hace en doble vía (Cooper, 1992), es decir, los mundos invisibles se construyen desde la experiencia terrenal que tienen los sujetos con el ambiente físico y social, pero además la persona es configurada por esos espacios no-tangibles.

Aclárese que una geografía que ignora o no da interés a lo imaginario, lo inventado o hasta lo sobrenatural, descuida ciertos componentes que al estar profundamente arraigados en el comportamiento y las actitudes humanas, nubla las posibilidades de interpretar la riqueza y diversidad de nuevos temas y enfoques emergentes en la agenda geográfica (Park, 1994).

### **1.1.2.3 El peregrinaje y la migración**

El peregrinaje se basa en la construcción de significado que otorga una comunidad que comparte un sistema de creencias a un sitio considerado sagrado sea bien natural o artificial, y donde este último se legitima a través de la movilidad de sus fieles a ese sitio. Es un lugar donde las personas desean ser más de lo que son y se alimentan espiritualmente en alguna medida para fortalecer su fe y/o sus convicciones de vida (Corrigan, 2009). Su pilar se halla en la experiencia de movimiento que generan los fieles a ese espacio, lo cual mantiene la importancia del mismo. Dicha movilidad es una característica central de la vida religiosa, cuando llegan las personas al lugar sacro se configuran una serie de nuevos paisajes sociales, étnicos, de género y hasta políticos que expresan la composición devocional de los adeptos. En ocasiones atraviesa y rebasa fronteras nacionales y/o naturales (Ibíd.). Al ser una práctica móvil induce a plantear que la religión no está anclada en el espacio sino que circula por este.

Por su parte la migración ha sido un tema crucial para el desarrollo histórico de la religión, no solo por la expansión territorial de un sistema teológico sino también en la reterritorialización de esos espacios. Para Saint-Blancat (citado por Corrigan, 2009) la migración de las personas o grupos de estos a lo largo de la historia y del mundo evidencian tensiones, ajustes y reajustes continuos que fragmentan y unifican el espacio. A ello agréguese que la migración adquiere una condición de disputa simbólica y a nivel de las prácticas sociales que se desarrollan en diversos escenarios espaciales.

Esta compleja intersección entre lo espacial y lo religioso implica una construcción continua de identidades individuales y colectivas, a las que si se adiciona la variable del contexto previo (social, político, económico, cultural, étnico, etc.) de ese entorno, se vislumbra que tal construcción de filiaciones resulta entretejida por esos mismos factores precedentes (Corrigan, 2009); ejemplo de ello pueden ser ciertas prácticas religiosas que se adaptan y acoplan a las condiciones contextuales del lugar donde se celebran y que difieren en algún

grado de las expresiones originarias, tal como el día de San Patricio festejado en los Estados Unidos de América, las celebraciones de migrantes italianos en torno a la Virgen María en algunas calles norteamericanas o, en otro nivel de análisis, la muy conocida diáspora judía producida hace miles de años atrás.

Se enuncia igualmente que la movilidad de personas no es un fenómeno nuevo, hace parte de las características propias de la humanidad; sin embargo, estos flujos de personas han adquirido mayor fuerza en esta época gracias al avance tecnológico que reduce tiempos en el transporte. En ese sentido, examinar los efectos religiosos tanto por presencia como por ausencia entre habitantes y visitantes requiere un desarrollo más matizado y diferencial en cuanto el nivel espacial y temporal de análisis. Esta comprensión además de dar cuenta de las tensiones entre las identidades situadas en espacios concretos, también ofrece una perspectiva de la adaptación o del choque cultural que tienen las personas al llegar a otro lugar (Kong, 2010).

#### **1.1.2.4 Los rituales**

Todo sistema de creencias y espacio sagrado se mantiene a través del ritual, este es un conjunto de prácticas sociales que dan perdurabilidad a un conjunto de códigos, ideas, discursos, valores y significados para un grupo de personas. El análisis que desarrolló Émile Durkheim en su libro «Las formas elementales de la vida religiosa» da cuenta de ello. Empero, en términos geográficos esto significa que toda actuación ritual puede ayudar a legitimar o subvertir los elementos estructurantes<sup>9</sup> de una sociedad en la configuración de un determinado orden (social) que existe y perdura en un espacio puntual (Corrigan, 2009). Dicho de otro modo, los rituales como representaciones simbólicas –formalizadas y reproducibles en tiempo y espacio– hacen que el espacio sagrado no sea una mera construcción social rígida o un descubrimiento casual, por el contrario, es esa práctica religiosa lo que permite afirmar, fundar y operar los intereses específicos de un grupo de personas en un lugar en específico (Chidester & Linenthal citados por Kong, 2001a).

Si bien en los enfoques ya expuestos y los que faltan por presentar siempre se involucra al cuerpo como espacio mínimo e indivisible de las categorías de análisis geográfico, se enuncia en esta sección que el cuerpo es el puente y embudo físico-material por excelencia que fusiona los actos terrenales con una carga simbólica-ideográfica en un espacio determinado; espacio que al interactuar con el cuerpo humano –según la cosmovisión teológica– hace que este último experimente alteraciones de diverso tipo, tal como llanto, sonidos, gestos corporales, verbalidad, entre otras (Corrigan, 2009). También es preciso tener en cuenta las condiciones ambientales, materiales, naturales y artificiales (por mencionar algunos: la luz,

---

<sup>9</sup> Entendido en términos de los paisajes culturales, políticos, éticos, sexuales, étnicos, de clase, etcétera, en los que se enmarca la dinámica social.

la sensación térmica, el sonido, la proximidad de otros objetos y cuerpos) que participan directa o indirectamente en esa relación cuerpo-espacio (Buttimer, 2006; Corrigan, 2009).

Además, es a través de la construcción de sitios sagrados, sea bien oficiales o no, lo que permite la identidad religiosa y se preserve el sentimiento de religar entre las personas para que se reproduzca y se mantenga tal sistema de creencias y valores (Finlayson, 2012). Finalmente es de añadir que todo ritual posee límites espaciales y temporales, esto posibilita que el rito se rodee de un manto de sacralidad que rompe con las dinámicas predominantes de la vida cotidiana de las personas, sin embargo tales fronteras son porosas y ello involucra una transición entre un estado de rutina diaria a un estadio de éxtasis y exacerbación de las prácticas sagradas (Corrigan, 2009).

#### **1.1.2.5 El cuerpo**

Como ya se expresó en el apartado anterior, el cuerpo juega un rol importante en la mediación espacial de la religión dado que al participar en el acto ritual, se alteran y manipulan las distinciones espaciales básicas que tienen las personas entre derecha e izquierda, dentro y fuera, arriba y abajo y demás ejes espaciales alrededor de estas entidades imprescindibles en el análisis geográfico (Linenthal citado por Kong, 2001a; Tuan, 1976). Aquí me centró en la significación religiosa que tiene tal escala espacial.

La religión nace de las personas y está enmarcada en sus cuerpos. Las primeras definen, dan forma y construyen el espacio físico e inmaterial, mientras que los cuerpos son la manifestación viva, constante y cotidiana de las prácticas sociales en el espacio. Las transformaciones que estas prácticas generan no solo afectan el entorno natural sino también las relaciones de las demás personas.

Asimismo es necesario mencionar que toda experiencia religiosa de la persona en su cuerpo (asumido este último como contenedor y continente de encuentros afectivos y respuestas emocionales) es el mediador tanto del espacio personal como del espacio sagrado. Es decir, el cuerpo –al ser el enlace entre lo sacro y lo terrenal– involucra que la presencia de elementos y lugares cercanos o inmediatos considerados sagrados pueden, a su vez, incidir en la provocación de respuestas emocionales que aseveran aquel carácter sacrosanto, en consecuencia se funda la visión de que toda experiencia religiosa está basada espacialmente (Buttimer, 2006; Finlayson, 2012; Tuan, 1976, Woods, 2012).

Cabe recordar que las emociones son formas que tiene el cuerpo para explorar el entorno, entonces para que un espacio sea sacro o no depende en buena medida de aquellas experiencias sensoriales y sensibles-corpóreas que son propias de la persona o grupo de estas para interpretar la significación, relación e interacción que experimentan con el entorno a través del tiempo (Finlayson, 2012); esto da paso para que la religión y la experiencia religiosa estén (muy) inscritas en las personas. Además, los sentimientos y las

experiencias emotivas de los espacios sagrados, independientemente de dónde se mire, dependen del individuo, de ahí su papel crucial en la producción ritual del espacio (Chidester & Linenthal citados por Finlayson, 2012; Finlayson, 2012; Holloway & Valins, 2002).

Este intento por enaltecer el rol del cuerpo en los diversos estudios de la geografía de la religión responde a la necesidad de conferir identidad, sentimientos y experiencias al sujeto corporal, pero igualmente para dejar de impersonalizarlo como «el cristiano», «el budista», «el musulmán» y demás, en las explicaciones de las fuerzas que configuran las dinámicas religiosas, sociales, culturales, políticas y espaciales (Obadia, 2015b).

Por otra parte, en las diferentes religiones el cuerpo se entiende como un compuesto dual que contiene una parte corporal (propia de las funciones de la naturaleza) y otra etérea que se asocia con una conexión, vínculo o llave de acceso a un mundo invisible y perpetuo (Corrigan, 2009). Por demás, el cuerpo es visto como un territorio que alberga y conjuga dos realidades antagónicas pero necesarias mutuamente para dar significado a muchos mitos teológicos; así, el cuerpo es un producto de la religión porque otorga una conciencia sobre la significación que se tiene y da del mundo (Ibíd.). En ocasiones se hace uso de esta entidad dicotómico para probar la fe de la persona, tal como la impresión de tatuajes en la piel, la perforación, circuncisión, alteración anatómica de ciertas partes del cuerpo, pruebas de ayuno, abstinencia sexual y demás tipo de penitencias.

Igualmente el cuerpo se entiende y ejemplifica cuan contenedor de realidades concretas e inventadas como vía para dar valor a lo sagrado en relación a las preocupaciones terrenales que tienen las personas a lo largo de (esa) su vida, poniendo énfasis en una condición diferente luego de esa existencia (Corrigan, 2009; Finlayson, 2012). Es valioso mencionar que el cuerpo en sí mismo puede ser una reliquia en cuanto es mediador entre los mundos, de ahí el interés por preservarlo en algunas culturas, aunque paradójicamente también era visto como una expresión profana del mundo, la caza de brujas en Norteamérica y la Inquisición europea son muestras de ello (Corrigan, 2009).

Sin embargo, no todo es agradable a los ojos críticos del conocimiento a través de la interpretación de los discursos e ideologías religiosas, no es desconocimiento que el cuerpo se mercantilizaba y se usaba para legitimar relaciones de poder en algunas sociedades dadas las características y distinciones que tienen los cuerpos entre sí. El color de piel se utilizó para (con)naturalizar la discriminación racial y el ejercicio de dominación cultural e ideológica vía esclavitud y tortura sobre ciertos grupos humanos; similar cuestión ocurrió con los cuerpos desviados de la naturaleza en términos de órganos sexuales, deformaciones físicas, enfermedades patológicas, etcétera. De todas formas los mundos visibles e invisibles, inventados y materializados por la religión convergen de manera simultánea en el cuerpo.

Valga mencionar que este tema actualmente tiene una acogida importante, la realización de estudios del espacio del sujeto con el espacio como entidad geográfica mayor (denominadas

«geografías sensuales / geografías sensibles») han permitido generar cambios paradigmáticos en la geografía de la religión. Dichos cambios se expresan en desplazamientos metodológicos y epistemológicos que han convergido en un estudio de múltiples escalas centradas en el cuerpo y la relación de este con el espacio (Kong, 2001a; 2010; Obadia, 2015b). Esta nueva mirada permite localizar la religión ya no en términos de escalas intermedias o superiores, sino en una manifestación geográfica que sitúa a la persona como un sujeto-cuerpo-espacial como fuente primaria e indivisible del espacio religioso (Kong & Knott citados por Obadia, 2015b).

#### **1.1.2.6 La cultura (in)material**

Es la expresión concreta de las ideas que tiene una comunidad de sus creencias, se evidencia en los elementos arquitectónicos de sus templos, casas o demás estructuras, sea bien por el diseño o los materiales utilizados en estos. Tal externalización de las creencias define los poderes social, económico, comercial, político, estético, étnico, etc., propios de la estructura cultural de una sociedad, por lo que esa representación del poder en el espacio permite modelar las actividades sociales que se desarrollan en el mismo (Corrigan, 2009). Los templos casi que por defecto simbólico, junto con los tótems o las reliquias, son la brújula en la configuración de la trama espacial de las culturas, estas emanan un carácter sacro por lo que su excesivo cuidado y vigilancia es primordial en el mantenimiento de las relaciones sociales en el tiempo (Ibíd.).

Otros testimonios de la cultura material son los trajes, vestidos y/o prendas utilizadas en prácticas ceremoniales que ratifican en el cuerpo de la persona (cuando son utilizadas para tal finalidad)<sup>10</sup> la devoción dada la carga ideográfica y la cosmovisión que encierran; así mismo son una señal móvil de la religión en el espacio. Agréguese que el atuendo es la frontera que usa el cuerpo para diferenciarse del entorno social-local, por tanto, así como el traje libera de ciertas prácticas relacionadas al entorno en que se encuentra inserto el individuo, también reprime y confina ciertos actos cotidianos de la persona, por lo que nuevamente se evidencia la dualidad que participa en esta entidad llamada cuerpo (Ibíd.).

Acá se encuentra también la música, que si bien en un primer momento parece no tener vínculo alguno, no hay que olvidar que esta expresión humana es un transmisor en el espacio de las ideas, valores y significados que refleja el pensamiento de la gente sobre la vida, la muerte y demás conceptos construidos culturalmente. La música hace que el espacio sea un lugar religioso por cuanto ayuda a distinguir lo sagrado y lo laico a partir de unos límites invisibles, asimismo permite que los ritos sean autorizados a configurar temporalmente

---

<sup>10</sup> Se hace la debida claridad puesto que, en ocasiones, se puede vestir con esta indumentaria en señal de mofa, sátira o para representar alguna finalidad particular ajena al propósito mismo de la prenda.

nuevas relaciones sociales (Ibíd.). Basta ver no más las distintas investigaciones que han surgido por parte de la geografía de la música o las geografías no visuales.

Resta decir en este apartado que la religión al ser un extenso e intenso espectro de revelaciones simbólicas y concretas en su capacidad de incidir en la realidad socioespacial, Corrigan (2009) menciona que:

“Tod[a] [expresión cultural de la religión] se construye a menudo como un espacio que lleva las marcas de la vida religiosa institucional: las iglesias y otras casas de culto, la presencia de personas vestidas con indumentarias religiosas, la realización de ceremonias tradicionales y diversas representaciones del poder eclesiástico [de] otras instituciones. En consecuencia, el estudio de la religión y el espacio ha tendido en el pasado a orientarse hacia la espacialidad en tales contextos. Sin embargo, a medida que los estudios religiosos se han unido como área de investigación humanística fuera de la atracción gravitacional de los discursos teológicos y eclesiásticos, han encontrado otras manifestaciones de la vida religiosa tan ricas y complejas y tan poderosas en su capacidad para generar y reforzar el significado, como las formas formales e institucionales más conocidas” (p.169-70).

### **1.1.2.7 Las prácticas religiosas**

Este concepto al igual que el cuerpo también ha sido abordado en las demás secciones; sin embargo, valga enunciar que las prácticas religiosas construyen espacio y se construyen por este, es decir, son factores en el modelamiento de identidades, discursos, visiones de mundo, entre otras, que las personas ejecutan, recrean y reproducen en el espacio (Tuan, 1976). Estas no aluden directamente a encontrarse solo en lugares concebidos como sacros o destinados con fines religiosos; por el contrario, inducen a ser una afirmación de las creencias en otros espacios que se destinan para la continuidad de la fe (Corrigan, 2009). Extensión de ello puede ser la lectura de la Biblia en diferentes momentos del día, así como en distintas áreas de la vida cotidiana de la persona, verbigracia, en el bus, una sala de estudio, un restaurante, una sala de espera de un hospital y un amplio número de posibilidades más, lo cual refleja nuevamente la movilidad y la flexibilidad que tiene la religión para cristalizarse en el espacio.

Añádase que existe un movimiento dentro de la geografía de la religión denominada «poética del lugar<sup>11</sup>» (Ver Kong, 2001a) que, en esencia, atiende al papel que tiene la experiencia personal en la formación y perpetuación de los espacios sagrados. La poética es lo que permite la experiencia religiosa en el espacio; los sistemas de creencias no se pueden encarnar en el paisaje sin asumir las emociones, los afectos y los sentimientos en la configuración de ese entorno religioso (Holloway citada por Finlayson, 2012).

---

<sup>11</sup> Esta corriente de pensamiento es desarrollada en la página 44 del presente documento.

Es de señalar que Lily Kong (2001a) plantea el reconocimiento por los sitios extraoficialmente sagrados para llevar el estudio de las prácticas religiosas más allá de los templos. La externalización espacial de estos actos a lo cotidiano, informal e incluso banal permite introducir otros lugares en el análisis, tal como las escuelas, los museos, la naturaleza, los hogares y un denso margen de opciones adicionales; igual manera deja la puerta abierta a un mundo de posibilidades en que la religión se puede expresar en el espacio porque hacer la práctica religiosa rutina y parte del día a día puede mantener y mejorar las creencias y las identidades de las personas (Ibíd., 2010).

#### **1.1.2.8 El Estado, la identidad nacional y la configuración geopolítica**

Este es un elemento que ha llamado bastante la atención en el último tiempo, las implicaciones de la religión en la constitución, formación y desestabilidad de un territorio, nación o entidad estatal son una de las maneras más visibles de concebir los efectos de lo religioso en el espacio. Es bien sabido que la religión genera identidad nacional, por lo que perfectamente un paisaje nacional puede estar permeado de expresiones religiosas explícitas; lo mismo puede ocurrir con el funcionamiento interno de las instituciones públicas donde lo religioso está estrechamente entrelazado con esas estructuras burocráticas, así como en los sistemas legales. Por ejemplo, el Islam en algunos países está fuertemente ligado a la rama jurisprudencial, lo cual identifica a la nación como un apéndice del espacio religioso (Corrigan, 2009).

Tal mezcla de lo religioso con lo político también puede generar incidencias en las decisiones sociales, culturales, económicas y legales de una nación (Ver Woods, 2012). Ejemplos de ello puede ser la expulsión de personas por intentar convertir a los musulmanes al cristianismo, tal como sucede en el estado islámico de Indonesia cuya intolerancia de la comunidad local obliga a la expulsión de personas minoritarias en fe; o los diferentes proyectos de ley en Bután e India que establecen como delito las prácticas de la conversión y la evangelización, cuestión que amenaza la libertad religiosa y limita la capacidad de ciertos grupos religiosos para ayudar a comunidades empobrecidas; inclusive, dicha fusión es capaz de estipular directrices en el uso que se le otorga a los espacios comerciales en aras de proteger el carácter laico de los lugares. Este último se presenta en Singapur.

Si bien en su momento histórico algunos países adoptaron la separación del Estado con la Iglesia como una manera para no depender de esta última en las decisiones de la nación y su rumbo (Corrigan, 2009), pareciera a veces que se intenta volver a esa unificación, muchos países musulmanes son muestra de ello. Además, téngase en cuenta que la religión juega un rol prominente en el paisaje político-cultural contemporáneo de buena parte de los países dado que, principalmente, en las arenas de discusión públicas se entablan debates que pueden llegar a alterar el rumbo normativo de las repúblicas. La prohibición (no legalización) del aborto, la unión marital de parejas del mismo sexo y la posibilidad de

adopción por parte de estos últimos, son algunas formas para indagar los efectos de lo religioso en el ámbito político.

También si se menciona un conflicto político determinado en su coexistencia con los grupos religiosos que están presentes allí, se puede ver cómo en diferentes escalas lo religioso forja y traza las fronteras sociales, simbólicas y político-administrativas; ejemplo de ello, en la escala local, la segregación residencial de católicos y protestantes en Belfast, Irlanda (Kong, 2001a; Park, 1994); a nivel regional, la separación espacial de musulmanes y cristianos en el Líbano (Park, 1994); a nivel nacional-regional, el establecimiento del Estado de Israel, la división territorial de parte de la región del Indostán que dio origen a India, Pakistán y Bangladesh, o la creación del estado de Sudán del Sur con primacía católica en contraste con Sudán que es predominantemente musulmana.

En suma, no debe dejarse pasar por alto la importancia que hay entre las religiones y sus diferencias en la conformación del clima político, bien sea dentro y entre los países. Además para Brook (citado por Park, 1994, p.5) “no sería posible entender muchos acontecimientos políticos en el mundo de la posguerra sin tener en cuenta la situación religiosa en el país en cuestión”.

#### **1.1.2.9 La ayuda humanitaria y el combate contra el cambio climático**

Un aspecto esencial en el debate social y ambiental tiene que ver con la función que han desempeñado los valores y las visiones del mundo en la determinación de las actitudes y comportamientos hacia las personas y la naturaleza (Kong, 2010; Park, 1994). En esa relación hombre-naturaleza, los sistemas de creencias y sensibilidades religiosas son las que dan formas a las actitudes y prácticas en relación con el entorno social y biofísico (Kong, 2010). La ética como cuestión de solidaridad humanitaria a personas y demás seres es un asunto que no puede ser evitado o tomado ligeramente, más aún en la responsabilidad que posee la ciencia en ayudar a construir un mundo con mejores condiciones de vida (Hangrove, LaFreniere & Moss citados por Park, 1994; Pacione, 1999).

Acá se resalta la función de las instituciones religiosas y organizaciones basadas en la fe para la provisión de bienestar a una comunidad, ciudad, país o hasta en la escala mundial. Estos organismos si bien operan en espacios que convencionalmente se asocian al ámbito secular, no hay que ignorar cómo el establecimiento de ideales éticos ejercidos a través del servicio práctico juegan, sin lugar a dudas, un papel vital en la prestación de servicios a circunstancias desfavorables para las personas o en la mejoría de las condiciones ambientales (Sheringham, 2010). El combustible que permite la motivación de estos grupos puede ser la mera caridad cristiana, la filantropía, expresar amistad y amor en sus actos como prolongación de su sistema de valores, inspiración por medio de la fe (Cloke citado por Sheringham, 2010), etcétera.

De hecho, la función de las instituciones religiosas está basada en los cambios políticos, económicos y sociales alrededor del mundo (Beaumnt, Cloke, Jamoul & Wills citados por Sheringham, 2010), así como en la procura para solventar el abuso de poder de los Estados, aligerar la pobreza, la injusticia, la falta de igualdad en las oportunidades económicas y en la obtención de una vivienda adecuada (Kong, 2010). También, a modo personal, para paliar la ineficiencia institucional de algunas entidades de carácter social.

Incluso podría decirse que las geografías de la religión deben ser socialmente relevantes, tal como señala Pacione (1999) y Kong (2010) por cuanto deben dar alivio a las problemáticas sociales, a su mejora de bienestar y justicia social. Algunos factores que han volcado esas actividades, señala Kong (2010), son: el desarrollo capitalista que favoreció la división del trabajo, la globalización que redujo los salarios y el neoliberalismo que retiró la figura de Estado de Bienestar; en conjunto, aumentaron el desempleo, la pobreza y restringieron mejores condiciones de vida desde la provisión mínima de servicios sociales.

Si bien parece ser que los autores señalados en el párrafo anterior limitan el precepto de bienestar social al ámbito urbano, no hay que desconocer que es en ese escenario donde más se visibiliza la desigualdad entre personas y, por añadidura, el daño ambiental que generan las actividades humanas. También puede percibirse que el tema religioso en este apartado se esencializa a su carácter prístino de obras de caridad en la búsqueda de satisfacción personal o agrado –por lo general– al ser superior supremo que motiva a actuar así; esto no hay que desmeritarlo porque involucra un análisis del cuerpo como ente religioso en su interacción con el espacio físico inmediato, no obstante no se puede dejar pasar por alto la responsabilidad que tienen las religiones en establecer lo que se asume dicotómicamente como bueno o malo, aceptable o inadmisible, permisible o intolerable<sup>12</sup>.

Me explico: decir en el discurso cristiano, por ejemplo, que la vida en este mundo es una válvula para llegar al cielo, que los humanos son amos y señores de lo que hay en la Tierra, e incluso la representación del hombre como imagen de Dios, por exponer algunas razones, reflejan cómo es la relación de los configurados en esa cosmogonía en actuar e interactuar con los demás seres y con el entorno inerte. La percepción que se moldea en ese pensamiento (principalmente mediado por el discurso y los pasajes bíblicos) condiciona indudablemente las potencialidades e intencionalidades que tienen las personas para establecer su vínculo con ellos mismos, los demás, el mundo y lo que allí reside.

#### **1.1.2.10 El lugar**

Otro tema significativo y de interés en el estudio de la religión con la geografía es el hincapié en el «lugar». Este concepto no solo ha sido importante para la geografía humana y físico-

---

<sup>12</sup> El texto de Whitney A. Bauman (2015) expone el mapeo territorial de la teología en tres momentos para dar cuenta de las relaciones espaciales horizontales que tiene la religión con el mundo natural.

ambiental, también lo es para otros enfoques disciplinares, como lo es en la historia, la literatura, los estudios culturales o el arte, por nombrar algunos (Brunn, 2015b). En la dupla geografía-religión, el lugar ayuda a la comprensión de los ritos, las prácticas religiosas y la creación del espacio sagrado<sup>13</sup>, también a entender la expresión material de las teologías y al propio dinamismo que tiene el cuerpo con el entorno; por ello su potencial para ser una base interpretativa válida en la comprensión de la identidad social, la construcción del género, la modelación corporal, las formas discursivas que se establecen en una comunidad, etc. (Ibíd.).

En similares términos Brunn (2015b) nos ofrece el siguiente panorama:

“El lugar ha sido estudiado durante mucho tiempo como tema por aquellos que buscan peregrinaciones, lugares sagrados y paisajes[,] e incluso el medio ambiente construido, pero aquellos que estudian el concepto han sido invocados por eruditos de afuera de la geografía que miran lugares y mundos sagrados, las experiencias de la naturaleza, las diásporas, los medios de comunicación y las comunidades religiosas con nuevos conocimientos y marcos conceptuales. Los orígenes de todas las principales religiones mundiales están asociados con atributos específicos de lugar y región, que las diásporas viejas y nuevas se mezclan en diferentes lugares y que los movimientos de la nueva era, animistas, agnósticos y seculares tienen rasgos específicos que atestiguan la importancia de estudiar este concepto primordial con algunas ideas frescas y nuevas” (p.5).

Además, para Cooper (1993) el lugar en sí mismo es un facilitador de la experiencia cotidiana porque contribuye activamente a la percepción social y cultural de las personas; así, aunque los individuos premeditadamente no asuman el entorno geográfico en sus actividades, es desde este donde ellos entablan relaciones con otros niveles espaciales y en la vinculación con otros procesos sociales.

### **1.1.2.11 El tiempo**

No es de negar que todo espacio existe por el tiempo y en el tiempo. De esta manera el enfoque de la religión en la geografía ha de comprometerse por introducir en sus variables de investigación el factor tiempo en sus diferentes escalas para la explicación del fenómeno religioso; de hacerlo no debe limitarlo en su sentido inerte de denominación de fechas o eventos. Corrigan (2009) en este aspecto nos comenta que:

“la investigación reciente ha seguido vigorosamente la investigación de la religión en relación con el espacio. Ha habido poco intento de unir esa investigación a una consideración del eje temporal. Tal empresa debe aportar ideas importantes como, por ejemplo, el análisis del cementerio como lugar construido a partir de memes temporales –el pasado, el presente y la eternidad– que son inseparables de los significados culturales del cementerio como suelo

---

<sup>13</sup> Partiendo de la premisa de que todo lugar sagrado es creado y posteriormente sacralizado.

sagrado y lugar religioso. La memoria, como un aspecto del eje temporal del análisis, también está unida a la construcción del lugar. Llegar a un acuerdo con el pasado es una parte de la construcción de un paisaje, incluso si el recuerdo se negocia voluntariamente por el olvido. Imaginar el futuro también es crucial para la disposición del espacio sagrado, para la producción de ambientes religiosos como parte de la obra más grande de la cultura. La vanguardia del estudio de la religión y el espacio debe incorporar cada vez más el análisis del tiempo junto al espacio” (p.172).

Tampoco hay que desmeritar el papel que son capaces de ofrecer los distintos «Sistemas de Información Geográficos (SIG)» en la investigación de los lugares, paisajes, territorios y demás categorías geográficas, ello con la finalidad de nutrir el análisis espacial del fenómeno religioso en términos temporales (Ibíd.) e incorporando metodologías de las conocidas «geografías híbridas».

Es de señalar que este factor particularmente es un pilar central de esta investigación, porque como explicaré más adelante, es en el transcurrir cotidiano y diario del tiempo donde se evidencia una serie de cambios en las rutinas y en los ritmos que se desarrollan en el espacio cercano por parte de ciertas actividades de las congregación seleccionadas; podría decirse incluso que mi finalidad es un intento para contribuir en este componente.

#### **1.1.2.12 El giro espacial**

Ahora es preciso tratar los efectos del giro espacial en los estudios geográficos de la religión después de esbozados algunos elementos. En términos generales, el giro espacial es el replanteamiento de los temas espaciales en las ciencias humanas y sociales en la revitalización del concepto de «espacio» y la perspectiva de fondo de la geografía (a saber, el análisis escalar) para el estudio de la modernidad y la globalización y los efectos de estos dos fenómenos. Dicho giro se centra en proporcionar un punto de partida tanto conceptual como metodológico para resaltar las manifestaciones propias de la sociedad en el espacio (Obadia, 2015b); es decir, el espacio además de ser un proceso que construye la realidad y que es producido a su vez por interrelaciones y multiplicidades de diverso tipo y orden, no podía reducirse a ser un término complementario, por el contrario, debía ser el eje en las explicaciones sociales, económicas, políticas, étnicas, religiosas, etcétera (Massey citado por Obadia, 2015b).

Pero ¿cómo se experimenta el fenómeno religioso en el giro espacial? Para Obadia (2015b) esta relación es un punto de partida necesario para conocer el papel que juega la historia y el espacio en la modelación de territorios humanos que son reales y simbólicos; también para destacar nuevas tendencias de espacialidad y territorialidad ya que ofrece elementos para el entendimiento de las estructuras sociales y culturales en términos espaciales. Dicho de otro modo, el giro espacial ayuda a la investigación de la religión en la medida que permite investigar lugares empíricos y metafóricos que inciden en la configuración y reconfiguración

de procesos, identidades, experiencias y prácticas sociorreligiosas en clave al ordenamiento que se da al entorno, así como en las fricciones que dicho orden genera en el espacio cuando alberga otras prácticas.

Ahora bien, ¿en alguna medida este giro puede contribuir al surgimiento de nuevas geografías de la religión? Teniendo presente que este proyecto de pensamiento dejó como resultado que el espacio no es una unidad accesoria, sino la base de amplias interrelaciones sociales que están enmarcadas por una multiplicidad y multi-simultaneidad de factores –y entendiendo que el espacio igualmente es productor y producto de dichos tratamientos (Obadia, 2015b)–, se puede establecer que contribuye a reformar ciertos enfoques geográficos que asumían las culturas como entes estables en espacio y tiempo; pasando ahora a nuevas formas de procesos, tendencias y expresiones que territorializan, desterritorializan y reterritorializan las relaciones sociales de forma mucho más enérgica. Todo esto, desde luego, con el suministro de epistemologías que sean sólidas pero receptivas y adaptables a los continuos cambios de la realidad (Appadurai citado por Obadia, 2015b).

De este modo la reciprocidad de las formas en que el espacio influye en la religión, y viceversa, deja entrever un amplio abanico de posibilidades investigativas. Sin embargo, más que hablar de «nuevas geografías de la religión» quizá sea sobremanera pertinente referirse a los «nuevos horizontes» que tiene esta subdisciplina de la geografía hoy día. Elementos de ese horizonte pueden ser: el heterolocalismo y heterotopismo desarrollado por Foucault, las perspectivas posmodernas y poscoloniales del espacio, las hibridaciones entre categorías espaciales (la más común: global-local), los «no-lugares», y un amplio margen adicional de opciones que vislumbran las factibles nuevas posibilidades para futuras investigaciones. Ello hará que la geografía de la religión experimente cambios decisivos en muchos sentidos (Obadia, 2015b; Wilford, 2015; Yorganson & della Dora, 2009).

En estos momentos incluso se habla del «giro global» en los estudios religiosos. Particularmente este enfoque requiere el uso de herramientas idóneas para estudiar los fenómenos globales, de ahí que la cartografía de la religión sea todavía un objetivo a saldar dado que el mapa no puede contener la compleja cantidad de elementos materiales y simbólicos que conforman el fenómeno religioso (Korzybski, Gardiner & Engler citados por Obadia, 2015b). El giro global es, pues, una necesidad para oxigenar los enfoques geográficos de la religión para ayudar así en la revaloración analítica y metodológica de elementos que en esta subdisciplina han estado ocultos o han sido poco estudiados, pero haciendo la salvedad de no caer en esencialismos respecto a las formas de organizar las creencias, las prácticas y las instituciones religiosas, porque bien menciona Obadia: “La dinámica espacial religiosa se caracteriza por la continuidad y la ruptura” (2015b, p.214).

Así mismo, el giro global alude a aspectos expresivos que la religión tiene en los tiempos del capitalismo mundial, de ahí que el mapa sea un intento para poner en diálogo las complejas dinámicas sociales, y que basado en los avances tecnológicos, se posibilite representar y

localizar las expresiones religiosas en el espacio. Empero, para ello ya no se debe hablar de un mapa como herramienta gráfica sino como una metarepresentación espacial que abarque elementos ideográficos, simbólicos, imaginarios, inventados y afines (Knott citado por Obadia, 2015b), porque en últimas se pretende postular los tres principios centrales que desarrolló Henry Lefebvre (2013) en la forma en que se produce el espacio: (i) el espacio como representación, (ii) las representaciones del espacio, y (iii) las prácticas espaciales.

### **1.1.2.13 Poética de la religión y política de la religión**

Otro elemento prístino por señalar en la comprensión de la religión en la geografía es la exploración de nuevas teorías que puedan describir, explicar e interpretar el espacio. De manera puntual me refiero a la poética de la religión y la política de la religión; la primera versa sobre las narrativas estéticas, la segunda alude a las narrativas estratégicas (Kong, 2001a; Kong citada por Obadia, 2015b).

La poética, vinculada al espacio sagrado en su carácter de construcción de identidad y de experiencias, se entiende como la búsqueda de lo trascendente en la significación de un lugar real que también posee una concepción desde lo imaginario (Kong, 2001a). Esta perspectiva refiere a la condición esencial de lo religioso que supuestamente es sagrado, así como al apego del lugar para crear y sostener esa condición. En ese proceso se realiza una purificación del espacio físico con el fin de otorgar un reconocimiento al más allá desde lo material, por tanto para que ese tránsito se posibilite el sentido de comunidad es primordial, dado que aquel conjunto de personas además de compartir las mismas narrativas y realidades que se forjan por la sacralidad del espacio, también producen una práctica ritual que da perdurabilidad a esa connotación del entorno involucrado (Kong, 2001a; Obadia, 2015b).

Por su parte, la política refiere a las tensiones entre significados en la definición espacial de lo secular y lo sagrado; a veces, denota conflictos de orden inter, intra y multireligioso, así como por la presencia de otras manifestaciones sociales, tal como la raza, el género, la etnia, la clase social y demás. La política de la religión alude a distintas formas de construir el lugar sagrado a partir de relaciones de poder de distinto tipo que existen y circulan en el espacio. Para Van der Leeuw (citado por Kong, 2001a, p.213) las hay de posición, propiedad, exclusión y exilio, cada una respectivamente explica el lugar sagrado como una conquista del espacio; la apropiación y control del espacio sagrado; la santidad del lugar sacro para mantener las relaciones prevalecientes; y para formar nostalgia de lo sagrado.

Otros cuatro tipos son propuestos por Chidester y Linenthal (citados por Kong, 2001a, p.213): la política de apropiación equivale a la segunda mencionada en Leeuw; la política de la exclusión replica la de igual nombre a ese mismo autor; la política de la inversión está dirigida a mantener un orden espacial y social previo; y la política de la hibridación induce a

una mezcla, fusión y transgresión de las relaciones espaciales convencionales en la disputa de dicho espacio y su dinámica.

Ambos conceptos no son independientes de su contraparte puesto que requieren de un mutuo reconocimiento. En su interacción relevan tensiones y dinámicas centrífugas y centrípetas que las hacen multivalentes (Ibíd.); no son espacios excluyentes entre sí por cuanto están sometidos a procesos de diferenciación y des-diferenciación que alejan y acortan su identificación recíproca, lo cual contribuye a destacar la naturaleza cambiante de los lugares y espacios religiosos (Kong citada por Obadia, 2015b).

Igual modo, téngase presente que en la época actual las tensiones entre lo secular y lo sagrado (explicado desde este marco de análisis) constituyen un foco de análisis clave sobre el examen de los discursos y las prácticas del Estado; este último hace presencia tangible de un sentido inmaterial en espacios externos a las fronteras nacionales. Un ejemplo de ello son los diversos cementerios británicos esparcidos en distintos países que, de manera retrospectiva, impregnan un sentido colonial al espacio contenedor, siendo a la vez continente de una carga simbólica foránea (Kong, 2001a).

#### **1.1.2.14 Otros enfoques emergentes**

Buena parte de los estudios sobre las religiones y de los sistemas de creencias consideran lo subjetivo y lo objetivo como conceptos vertebrales, ello porque permiten abordar tales fenómenos desde la escisión de los «*insider*» (internos o creyentes) y los «*outsider*» (externos u observadores), esto como intento de estos últimos para captar, describir, comparar y sistematizar fielmente los comportamientos, discursos y creencias de los primeros (Ferber, 2006). No hay que desconocer que tal diferenciación se sustenta por la misma definición y límites que se tenga de lo subjetivo y lo objetivo, cuestión que por demás es difusa.

Por otro lado, en lo que refiere al realismo crítico –y como herencia del pensamiento kantiano–, esta postura es una nueva faceta del realismo que establece que la realidad es independiente de nosotros, pero ello no impide conocerla a través del conocimiento que se tenga de ella, sin embargo no puede conocerse de manera absoluta puesto que el conocimiento es limitado y su alcance a la realidad, por ende, es aproximado (Sayer citado por Ferber, 2006). Tal precepto tiene un potencial para estudiar las geografías de las religiones y de los sistemas de creencias dado que propende por buscar la coexistencia del relativismo epistémico y la reflexividad en el conocimiento, que al incorporar el giro espiritual<sup>14</sup>, facilita formas de acercarse a cuestiones teológicas, religiosas y espirituales en una variedad de formatos y niveles (Ferber, 2006).

---

<sup>14</sup> El giro espiritual, en ese sentido, se entiende como un diálogo y un acercamiento que suaviza la distinción entre lo objetivo y lo subjetivo en tanto se asume que la religión es objeto de estudio pero también un componente intelectual de toda investigación (Sayer citado por Ferber, 2006).

Ambas cualidades (objetividad/subjetividad) intentan dar paso a la aplicación de un pensamiento reflexivo en los análisis geográficos de los estudios religiosos (Ibíd.), sin que este último necesariamente sea eliminado o reemplazado en su totalidad por explicaciones económicas, políticas, ambientales y sociales. Así, el realismo crítico como metafilosofía y el giro espiritual como método revelan tensiones dialécticas en los procesos de diferenciación entre la geografía de la religión y la geografía religiosa, inclusive entre la poética y la política de la religión que, según Ferber (2006), están dadas a vincular intrínsecamente el estatuto objetivo del investigador, ello como intento por erradicar la subjetividad y clarificar a esta última de la objetividad. Empero esto último para Park (1994; citado por Ferber, 2006) puede ser sesgado y riesgoso en tanto puede generar reduccionismos y coartar las caracterizaciones analíticas propias de la investigación.

Asimismo, a pesar de no haber nacido propiamente en el seno de la geografía de la religión, una corriente de estudio sí la toma como referente para explorar otras formas de espacialidad; me refiero a las geografías ateas o geografías del ateísmo. Estos enfoques, arguye Warf (2015), han sido pasados por alto: una explicación a ello es la normalización del creciente estudio de la religión en las distintas disciplinas dadas las innumerables formas de expresión que tiene esta para establecer relaciones con otros ámbitos de la sociedad (Sheringham, 2010; Sheringham citada por Warf, 2015).

A lo anterior, súmese la escasa producción de este tipo de geografías para ayudar a comprender la dinámica de la población atea o agnóstica que también interactúa e incide en la configuración del espacio (Warf, 2015). Paradójico es para Warf (2015) que el abandono del ateísmo en la geografía humana sea producto de una decidida, y puede que explícita, perspectiva secular, no más menciónese la revolución cuantitativa de mediados del siglo pasado o las distintas posturas pos-estructuralistas que en la actualidad existen.

Así, Warf (2015) plantea que el análisis del ateísmo es importante por varias razones: (i) por el crecimiento lento pero constante del número de personas alrededor del mundo que adoptan esta forma de ver el mundo; (ii) porque tal aumento se refleja más fácilmente en países económicamente más avanzados; (iii) también porque permite entender los cambios de pensamiento de las sociedades, así como su comportamiento. (iv) El capitalismo y la mercantilización en la vida cotidiana han erosionado los fundamentos sociales de gran parte de las religiones; y (v) por tener antecedentes históricos tal como cualquier otro fenómeno. Estos postulados dejan como conclusión la muy probable posibilidad de un futuro secular que trastocaría algunas estructuras sociales legitimadas por el pensamiento religioso, verbigracia, “la naturalización de la desigualdad, la subyugación de las mujeres y la represión de la sexualidad” (Ibíd., p.2229).

Para cerrar, si bien no es un enfoque emergente actual podría decirse que lo fue en su momento, por ello señalo la propuesta epistémica de Gregory J. Levine. Este autor en 1986 publica un artículo que plantea la necesidad de sugerir un paradigma de investigación en los

estudios de la geografía de la religión para distanciarse de la geografía cultural (americana); Levine argüía que si bien el paisaje afectaba el desarrollo de las actividades humanas y sus creencias, estas últimas modelaban la utilización de ese entorno desde el propio desarrollo de dichas actividades.

En ese sentido, la postura que plantea Levine (1986) sobre la necesidad de romper tanto con el empirismo por su estrechez analítica como con el idealismo por inclinarse a asumir la religión como motivadora única en el cambio del paisaje, consistía en postular el «enfoque materialista histórico» para tratar la relación sociedad-religión-naturaleza. El autor considera que para apreciar los impactos socioambientales que tenían las instituciones religiosas se debía abordar, por tanto, la cuestión de la naturaleza en términos de la relación que existe recíprocamente entre religión y sociedad: la primera por su capacidad de crear inter-subjetividades y la segunda por cristalizar tales relaciones en las clases sociales. Todo esto desde la típica condición de procesos dialécticos.

Al lado de estos argumentos se puede ubicar a Adrian Cooper (1992; 1993; citado por Wilson, 1993) que propone la «reciprocidad geográfico-religiosa» como una preocupación espacial para: (i) indagar los nexos entre los significados culturales y las relaciones sociales materiales; (ii) entender la dinámica de las prácticas religiosas sedimentadas, es decir, concebir definitivamente al espacio como configurador activo de las significaciones y actividades sociales cotidianas más allá de ser un contenedor de esos procesos en el tejido local; y para (iii) conocer las complejas conexiones de las creencias religiosas como una superposición de capas; dicho de otra manera, el surgimiento de ideologías, mentalidades, pensamientos y discursos se sostienen de los valores que tienen los sistemas de creencias en el espacio, dicha construcción es incesante y constitutiva de los procesos sociales.

Lo anterior se esboza con la finalidad de buscar los dualismos de las personas con el lugar y la estructura del agente, algo que Wilson (1993) señala de eclético<sup>15</sup> por el deseo de Cooper de presentar una subdisciplina en los estudios culturales-religiosos que acople el análisis hermenéutico y la teoría de estructuración materialista. Así mismo, Wilson es tajante en señalar que el problema crítico de saber “cómo las construcciones espaciales activas y los procesos sociales activos se interconectan y ayudan a construirse unos a otros” (1993, p.76) sigue intacto, por lo que los innovadores marcos teóricos y la formulación de nuevos métodos y prácticas aún no son certeros porque operan a nivel de forma y no de fondo.

De este modo, redondeando todo lo anterior, se puede afirmar casi de manera vehemente que estas dos expresiones del ser humano –la interacción con el entorno y el ámbito religioso– acentúan diferentes vínculos entre sí a través del tiempo en sus distintos momentos (inmediatez, corto, mediano y largo plazo) y en amplias formas de escalas espaciales (de Souza, 2010), lo cual evidencia múltiples escenarios de análisis que abarcan

---

<sup>15</sup> Sinónimo de moderado, conciliador. En busca de la armonía.

las diferencias poblacionales, los contextos espacio-temporales, los tipos de moralidades, las experiencias de vida y las especificidades del lugar (Kong, 2001a; 2010). También como señala Sheringham: “la religión se ha convertido en un tema clave en todas las disciplinas” (2010, p.1679), opinión que también comparten otros autores ya referenciados.

Esta conexión de términos da cuenta de que la religión no queda circunscrita únicamente al mundo de las ideas sino que, por el contrario, declara efectos reales en la composición espacial de las relaciones sociales. Tan importante como lo es también el reconocimiento de la raza, el género, la clase social y otras categorías constitutivas de las personas. Así, como se irá desentrañando posteriormente, se establecerá qué tipos de efectos pueden generar en el espacio la celebración de las prácticas religiosas (masivas), para ello una distinción teórica interna de los estudios religiosos en la geografía contribuirá en esta empresa.

### **1.1.2.15 ¿Geografía de la religión o geografía religiosa?**

En este apartado deseo tratar la diferencia analítica del componente religioso en la geografía con el fin de delimitar mi postura de investigación. Si bien de manera reiterativa he plasmado como punto de análisis a la geografía de la religión, veo conveniente esquematizar una reducida conceptualización en torno a la geografía de la religión y la geografía religiosa.

Sin embargo, antes de ello es necesario recordar que la geografía, a diferencia de otras ciencias sociales, descuidó su investigación en torno a la religión. Dos razones explican ello: por una parte, la fuerte influencia positivista que al dirigir la disciplina buena parte del siglo pasado, generó una separación entre ciencia y religión dado que la última era entendida como una cuestión metafísica y de explicaciones fenomenológicas carente de coherencia y falta de orden; la otra razón fue una aletargada actitud que no cuestionaba las bases de la geografía tradicional que adoptó tal postura orgánico-racional, y que daba el tema religioso por acabado. Esto soslayó los intentos por modelar un relieve analítico más propositivo en la búsqueda de nuevos enfoques de investigación (Holloway & Valins, 2002; Kong, 2001a; Rosendahl citada por de Souza, 2010; Sheringham, 2010; Woods, 2012; Yorganson & della Dora, 2009), cuestión que se potencializó posteriormente gracias al giro cultural y espacial.

Dicho esto, empezaré mencionando la acepción que adopto y otorgo al término de «religión<sup>16</sup>». Esta es: un “sistema de creencias y prácticas que implica relaciones con un principio superior y específico en un grupo social” (Diccionario Francés Robert citado por Claval, 2015, p.349). Si bien en primer momento satisface desde una genérica y puntual definición, se añadiría que es una construcción social que se refiere a los vínculos de diverso orden y tipo que las personas establecen con otros seres humanos, con el espacio y con el mundo natural (Buttimer, 2006). Por su parte, Tuan (1976) postula que todos los seres

---

<sup>16</sup> Para una conceptualización más profunda en términos geográficos, ver: Adrian Ivakhiv (2006).

humanos son religiosos si la religión se define, en amplio sentido, como el impulso de dar coherencia y significado al mundo. Tal impulso –propio del concepto latín «*religare*» que significa religar, unir, juntar fuertemente a un conjunto de creencias, fe o ética– permite dar esa coherencia y significado al mundo social, material, cultural y/o impalpable, por lo que la religión es un sistema de creencias estructurado cuya evidencia de vida se encuentra en las personas que evocan y externalizan un conjunto de actos y discursos en el espacio.

Asimismo, las dimensiones que integran la religión, a saber, la doctrina, la narrativa sagrada, la ética, el ritual, la experiencia y las instituciones<sup>17</sup> (Pacione, 1999), siempre juegan un rol preponderante en la conformación de las pautas sociales y sus interacciones espaciales. Anéxese, por deducción, que la religión no tiene definición universal ni es permanente, sino que está mediada por una construcción histórica, social, discursiva, espacializada, subjetiva, entre otras, que dan cuenta del contexto de quien emite determinada acepción; y la mía no está exenta de esa condición.

Ahora deseo abordar un período cronológico en que el tema de interés (geografía de la religión) tuvo formal origen. Si bien páginas atrás expliqué los antecedentes históricos de esta subdisciplina, faltó mencionar, como se comprobará, la franja comprendida entre los siglos XVI y XVIII. Este espacio temporal es importante porque la geografía al participar en la revolución científica de la época pudo alejarse y separarse del dogma religioso (Corrigan, 2009; Pereira, 2013; Rosendahl, 1995), pasando lentamente de una geografía bíblica y una geografía eclesiástica, que eran netamente descriptivas, a una definida propiamente como «geografía de la religión» (Park, 1994; Pereira, 2013; Santos citado por de Souza, 2010).

Dicho tránsito ya no se identificaba con la generación cartográfica de los lugares o los territorios cristianos y demás credos que buscaban identificar y localizar lugares canónicos –aunque tal mapeo sirviera de insumo– (Livingstone, Büttner & Park, citados por Corrigan, 2009), sino en conocer otras formas en que la religión se manifiesta por fuera de la presencia de templos o hitos sagrados, enmarcándose así en la geografía cultural, histórica y humanística que analizaban principalmente las relaciones entre las personas y los lugares (Fickeler citado por de Souza, 2010). De esta forma, una preocupación del estudio religioso en la geografía en aquellos inicios rondaba el interés por comprender a los seres humanos frente a los fenómenos simbólico-religiosos. Todo esto como una realidad geográfica de los lugares (de Souza, 2010; Pereira, 2013).

La distinción más notoria y avalada consiste en que la geografía religiosa es entendida en términos de los debates que existen en torno a la Divina Providencia, la creación del mundo y el sistema teleológico, es decir, análisis centrados en las teorizaciones que existen sobre la

---

<sup>17</sup> Ejemplo de estas dimensiones con un caso concreto puede ser el catolicismo, en este sistema de creencias la doctrina es la Trinidad, la narración refiere a los pasajes bíblicos, la ética se traduce en los mandamientos, el ritual se expresa desde la ejecución de los sacramentos, la conversión de San Pablo es lo experiencial, y lo institucional viene siendo la Iglesia Católica Romana Apostólica (Pacione, 1999).

ideología, cosmogonía y cosmología religiosa que en conjunto aludían a un estudio filosófico de las teologías (Corrigan, 2009; Ferber, 2006; Park, 1994). En otras palabras, la geografía religiosa:

“se centra en el papel de la religión en la formación de las percepciones humanas del mundo y del lugar de la humanidad dentro de él; sus principales preocupaciones son el papel de la teología y la cosmología en la interpretación del universo” (Stump citado por Park, 1994, p.18).

Mientras que la geografía de la religión se concentra más en los efectos espaciales a nivel social, cultural y ambiental que generan las religiones en el mundo (Corrigan, 2009; Ferber, 2006; Stump citado por Park, 1994). Es de añadir que este enfoque “considera a la religión como una institución humana y explora sus relaciones con diversos elementos de sus entornos humanos y físicos” (Park, 1994, p.18).

Esta diferenciación se entiende, igual modo, como una transición de una representación religiosa de lugares ideográficos, tal como el cielo, el infierno, el purgatorio y demás sitios cosmográficos, a una representación de espacios religiosos donde el territorio, el paisaje, el lugar y demás categorías espaciales diversificaron la investigación geográfica de la religión (Kong, 2001a; 2010; Kong citada por Obadia, 2015b); y dada la importancia de estas últimas en ser valiosas herramientas conceptuales, el protagonismo de los estudios religiosos en la geografía y otras disciplinas fue/es significativo (Obadia, 2015b).

De cualquier forma, el estudio geográfico de la religión y del fenómeno religioso facilita el entendimiento de los elementos que dieron y dan forma a las sociedades históricas y contemporáneas, esto se puede realizar desde la comprensión espacial de la diferencia, la alteridad, la identidad, la hibridez, la representación, la encarnación y demás encrucijadas sociales (Holloway & Valins, 2002). Además, tal inmersión a esos nuevos elementos de análisis da la oportunidad de desarrollar nuevas herramientas teóricas y propuestas metodológicas para conceptualizar, situar y refinar las formas de espacialización de la sociedad (Ibídem).

Por otra parte, como se ha apreciado a lo largo del texto, el estudio formal de la religión como una línea de investigación específica, relevante y seria ha sido todo un desafío para que sea reconocida en el mundo académico (Park, 1994). No estudiar las múltiples dimensiones de la religión, la fe, la vida religiosa o espiritual, y su cristalización en el espacio, sus dinámicas y transformaciones, no significa que no merezcan un estudio de rigor, al contrario, reflejan un deseo por explorar esas formas en que lo religioso se experimenta, se manifiesta y se percibe; en donde muchas de sus dimensiones han de ser abordadas desde la inter y la transdisciplinariedad a fin de ser capaces de dar cuenta de que aquel cúmulo de elementos ideográficos, tienen efectos visibles, palpables y mucho más concretos de lo que se considera.

De ese modo, la exploración de nuevas interfaces o fusiones de la religión con otros temas, disciplinas, paradigmas y campos de conocimiento –que se han asumido en su momento dissociables– exhiben que todo el pensamiento tiene un mismo origen, es decir, la reflexión humana por saber y dar sentido a lo que es y lo que le rodea (Brunn, 2015b; Park, 1994; Wilford citado por Woods, 2012). Siguiendo parte del argumento anterior, cabe mencionar que:

“En los enfoques académicos actuales de las culturas y las religiones, la geografía está en todas partes, aunque no exactamente donde los geógrafos lo hubieran esperado. Los temas espaciales han superado los límites de la geografía, al igual que los temas sociales se estudian fuera de la sociología y los temas culturales no se limitan a los círculos antropológicos. Y el tema de la religión siempre ha sobrepasado los límites de los estudios religiosos” (Sopher citado por Obadia, 2015b, p.203).

Como complemento, si bien existe una cierta diferencia entre estas subdisciplinas, sigue siendo borrosa la conceptualización y difuminada la forma analítica de estudiar y abordar el fenómeno religioso; esto no involucra una falta de madurez del objeto de estudio que cada enfoque tiene porque, como se vio, han adquirido fuerza en este último tiempo. Más bien es en esa compleja relación donde se enriquece la producción del conocimiento: ambas se nutren de los avances que ha dado su siamesa y esto permite abarcar el fenómeno religioso y sus derivaciones de manera más integral desde la introducción de otras variables al momento de analizar el vínculo existente de la religión con el pensamiento geográfico.

Si por aditamento se agrega que para fines teóricos el objetivo primigenio de este documento es la consonancia entre geografía y religión, más que situarme en la geografía de la religión o la geografía religiosa, hago explícito que en mi idiosincrasia el interés no es tal, porque es en la diversidad donde está el gusto por ampliar el saber del mundo, no obstante, desde el planteamiento mismo de mi problema de investigación ya existe inclinación en adoptar una mirada por sobre la otra.

Así, mis límites analíticos se restringen a explorar y analizar los efectos espaciales y urbanos que generan las mega-iglesias, sin entrar a abordar obligatoriamente los metarrelatos, discursos, ideologías y cosmologías que determinan a estas, que si bien en su momento abordé y traté como una ayuda para explicar los efectos visibles en el espacio concreto, justamente el propósito de este texto es evidenciar cómo las personas reunidas en una congregación religiosa transforman, alteran, moldean, reconfiguran –o como se le desea llamar– el espacio físico cercano, espacio que se circunscribe al escenario urbano.

Apunto al espacio urbano en primera instancia por los límites metodológicos que requiere la plena realización de este proyecto, sin referir en ningún momento a que sea algo aislado o localizado aunque dependa de lo local para ser analizado; como se verá más adelante, puede acontecer, suceder y aparecer en otras partes del globo. Considero a las ciudades como la principal materia prima de este análisis porque los efectos espaciales que la gente posee con

este ambiente construido son más visibles e intensos. Probablemente con esto falle de algún modo, mas lo asocio en relación a áreas espaciales con menor número de habitantes; igualmente porque las mega-iglesias, casi que por axioma rector, se presentan en zonas altamente pobladas y en áreas metropolitanas.

Otro argumento que soporta la elección del espacio urbano reside en que según un informe de la Organización de las Naciones Unidas (citado por Kong, 2010, p.19) se afirma que desde el 2008 más de la mitad de la población mundial vive en zonas urbanas; esto implica que mi fenómeno de interés puede (muy probablemente) tener replicas en alguna de las tantas ciudades que soportan a ese grueso de la población dado que la paulatina consolidación de la globalización, la expansión del transnacionalismo cultural y otros procesos han estandarizado y masificado, quíerese o no, ciertos patrones de vida y prácticas cotidianas. Sin mayor dilación es evidente que las expresiones religiosas no son ajenas a ese proceso. Además, téngase presente condiciones coyunturales de menor orden que actúan en ese escenario, tal como las condiciones políticas y el aparataje normativo de cada país.

## **1.2 La teoría del mercado religioso**

Esta propuesta teórica es un modelo analítico y una herramienta interpretativa para explicar el fenómeno de los NMR (Nuevos Movimientos Religiosos)<sup>18</sup>; como tal, este andamiaje interpretativo se refiere a la idea de equiparar el paisaje religioso como un mercado en el sentido propio de la economía (clásica), es decir, un escenario de intercambio de productos en condiciones de libre competencia y búsqueda de provecho propio. Allí se entablan diferentes transacciones y se realiza la adquisición de determinados bienes y servicios, que para el caso, se traduce en la obtención de narrativas, prácticas y elementos devocionales y de salvación.

Esta teoría, como ya mencioné al comienzo del texto, se entiende en términos de un campo en disputa, un espacio en tensión simbólica, cultural y social donde se presenta dinámicas de rivalidad y competencia entre distintos actores religiosos (Beltrán, 2010c; Chesnut citado por Masci, 2014). En ese escenario la ubicación de algún actor religioso está determinado y mediado por un carácter relacional con respecto a los demás, en ese sentido, es propenso a cambiar positiva o negativamente su capacidad de incidir en los otros y para resistir, igual forma, la influencia de estos (Beltrán, 2010c).

Así mismo, en el proceso de tenencia de protagonismo en la oferta religiosa se encuentran expresiones religiosas viejas y nuevas que compiten entre sí para atraer a los consumidores

---

<sup>18</sup> Se le denomina así a la mayoría movimientos cristianos, aunque también se compone de sincretismos entre creencias, prácticas orientales, ancestrales, aborígenes, adivinatorias, etcétera. Poseen ese nombre porque su presencia en el Latinoamérica es reciente, y para el caso de Colombia, es desde el último siglo que han podido formar parte del panorama religioso nacional (Corpas de Posada, 2009).

religiosos en distintos escenarios, sea bien a nivel local, nacional o regional (Garrard-Burnett, 2004).

Siguiendo esa línea, si se asume a los oferentes religiosos como agencias confesionales y empresas de la fe, es decir, órganos que producen, administran y distribuyen bienes y servicios de salvación o cualquier otra tipología que dé sentido y coherencia para la vida de los individuos, la dinámica de competencia subsecuente que se entabla alude a legitimar la autoridad simbólica que cada colectivo religioso posee (Beltrán, 2010c). En dicho proceso los devotos –al ser los que consumen esos bienes y servicios– fomentan a que los establecimientos religiosos se enfrenten entre sí para constituir y acaparar un capital cultural-religioso que puede reinvertirse y, con el transcurrir del tiempo, convertirse en congregaciones con “privilegios, autoridad, prestigio y riquezas; esto [precisamente] motiva a las [empresas devocionales] en competencia a implementar diversas estrategias para su apropiación, monopolización o desmonopolización” (Ibíd., p.42).

Cabe resaltar que el capital religioso puede entenderse como la oferta de una gama de demostraciones, discursos, narrativas e ideologías, que al ubicarse en la demostración y afirmación de poderes sobrenaturales, ofrecimiento de la salvación eterna o consecución de una vida deseable, da para que la interacción que se configura entre los individuos legitime esos preceptos ya que no hay que olvidar que la religión es y será un producto social. Esto hace que los bienes/productos y servicios/actividades religiosos, cuan mercancías sociales, se mantengan colectivamente cuando se validan por medio de la interacción entre personas, pero también porque tales propósitos son mantenidos por las agencias de fe desde el uso de actividades devocionales que legitiman esas proyecciones, tal como testimonios, sermones, liturgias, canticos, oraciones, etcétera (Stark e Iannaccone citados por Alvarado Prada, 2012; Ibíd., citados por Frigerio, 2008).

En cuanto a los consumidores religiosos, sus decisiones de elección se explican en relación a su capacidad de libertad y decisión para elegir entre distintos productos y servicios religiosos y/o espirituales que mejor se adaptan a sus necesidades subjetivas (Frigerio, 2008; Vallverdú, 2001). De este modo, se concibe que tanto las instituciones religiosas como los creyentes operan en la típica lógica económica de oferta y demanda. Además, la elección de los bienes y servicios que realizan las personas es de carácter racional, lo cual implica que los individuos como potenciales compradores y clientes sopesan sus costos, ventajas e inconvenientes en aras de maximizar los beneficios de su decisión.

Así, es entendible cómo la teoría del mercado religioso se concibe como una herramienta útil para la explicación y comprensión de las lógicas de pluralización y/o diversificación religiosa de un espacio social determinado; para el caso sirve de contexto para entender la dinámica local en la cual participan las mega-iglesias en tanto que su permanencia obedece a conseguir mayor protagonismo y reconocimiento de los consumidores religiosos, cuyo prestigio está inmerso en una fricción de intereses para poder ser las más referenciadas y con la balanza a

su favor. Esta cuestión en el presente trabajo se asocia en gran medida a la capacidad de estas congregaciones para actualizar y mejorar las instalaciones existentes, o en adquirir y reacondicionar nuevos espacios a fin de dar cabida a sus actividades. Precisamente me concentro en este punto para decir que una forma de entender la dinámica del mercado religioso bogotano es desde el comportamiento espacial, tanto a nivel morfológico como de incidencia en el espacio público, que tiene este tipo de templos para incidir en la favorabilidad de su nombre y distinción respecto a otras agencias de fe.

Sin embargo, a pesar de la capacidad de competitividad de cualquier empresa religiosa, estas están supeditadas a la opinión subjetiva y libertad de decisión y acción de los individuos, por lo que la teoría del mercado religioso no es capaz de superar esa postura estructuralista al momento de explicar los elementos que alberga el paisaje religioso y, mucho menos, su compleja interrelación. Anterior cuestión que se funda en la idea de que la religión y sus aspectos constitutivos son asumidos como un producto más que puede ser usado, comprado y consumido (Iannaccone citado por Beltrán, 2010c; Vallverdú, 2001), y donde los sujetos que adquieren la oferta religiosa actúan en una única y/o predominante condición de costo-beneficio.

Ahora si se aplicase brevemente esta teoría en la explicación del comportamiento religioso en América Latina –y por extensión a Colombia– se puede decir que el paisaje confesional de esta región giraba desde la época de la conquista y colonial en el catolicismo. La Iglesia de Roma como representante inmediata de esta confesión para poder dar mantenimiento a su doctrina y reproducir su autoridad en el «nuevo mundo», usó diferentes mecanismos que incluyeron la violencia física y simbólica “con el fin de impedir el ingreso en el [homogéneo] mercado religioso de toda empresa de salvación que [pudiera] representar algún tipo de competencia o amenaza al monopolio religioso ostentado por [esta] iglesia” (Beltrán, 2010c, p.44).

Cabe expresar que el catolicismo no fue la única religión en el paisaje religioso latinoamericano durante la época colonial, antes de su llegada, y como es obvio, ya existían sistemas de creencias propios de los pueblos nativos, mas el catolicismo logró material y simbólicamente reprimirlas. Un claro ejemplo de ello es la destrucción de los santuarios autóctonos para erigir y edificar los templos católicos en los mismos cimientos. También tal dominio se adquirió creando sincretismos con creencias locales para tener mayor aceptación en la población, lo cual derivó consecuentemente en una creciente capacidad de difusión y legitimidad.

Otra condición de oportunidad que tuvo la Iglesia católica en lograr tal cometido fue contar generalmente con el respaldo político del momento. Dicho respaldo, en parte, lo realizó por su fusión con las instituciones de cada República nacional, esto le permitía ejercer los medios necesarios para excluir en su territorio a sus rivales confesionales (Ibíd.). Un argumento que sostiene esa idea es que muchas de las repúblicas independientes hispanoamericanas no

nacieron como naciones laicas, en sus comienzos pretendían proteger a la religión católica, privilegiar a la Iglesia de Roma y no tolerar la presencia de otros cultos, pero contradictoriamente con el pasar del tiempo se intentaba que esta doctrina no entorpeciera los intereses de los países (Blancarte, 2008). La actitud más notable, por exponer un caso, es la exclaustración de bienes eclesiásticos (también llamado desamortización de bienes de manos muertas) que se dio en diferentes períodos; con esta disposición se buscaba que las tierras, bienes inmuebles y riquezas en propiedad de la Iglesia católica pasasen a manos del Estado con el fin de ponerlos en circulación y promover así iniciativas económicas de pequeña y mediana propiedad (Ibíd.).

En esa vía, la divergencia entre la Iglesia y el Estado con el pasar de los siglos –y la presencia de procesos sociales, políticos, económicos y culturales propios de su época– desembocó en un proceso inevitable. De estos, el más señalado es el ideal liberal proveniente de Europa que favorecía la apertura de los países al comercio y las migraciones de personas. Este tránsito de ideas, capitales, posturas, razonamientos, disertaciones, etcétera, condujo a la necesidad de inquirir la libertad de pensamiento (por ende de cultos), o por lo menos asegurar en términos religiosos la tolerancia de credos no-católicos, que sumando la cada vez menor compatibilidad entre la autoridad clerical y la soberanía popular y la formación de una élite intelectual de corte positivista y política progresista, se acrecentó así la necesidad de separar los intereses eclesiásticos de los asuntos del Estado (Ibíd.).

Esto promovió gradualmente una serie de circunstancias para que los diferentes grupos religiosos que se insertaban en ese escenario –al empezar a estar desregulado– pudieran competir con menos trabas en ciertos sectores de la sociedad y con la posibilidad de asentarse más fácilmente en el contexto latinoamericano (Beltrán, 2010c). Así mismo, gracias a la premisa de que el Estado toleraba la presencia y actividad de esta dinámica religiosa, el pluralismo devocional pudo florecer de forma más manifiesta, y esto dio cabida a que otras modalidades de membresía confesional y preferencias espirituales conformaran un mercado en donde los individuos pudiesen suplir y complacer sus expectativas, gustos y necesidades, o simplemente se abstuvieran de participar en esa lógica (Ibíd.).

Todos estos procesos, en últimas, lo que impulsaron en cada agencia religiosa fue dar la oportunidad de retener y aumentar sus membresías confesionales y sus filas de adeptos; esto evidentemente desde una variedad de métodos tal como el uso de medios de comunicación, formando misiones migratorias para darse a conocer, construyendo narrativas llamativas, innovando sus prácticas rituales y un amplio esquema de posibilidades de acción asociadas a estrategias propias del marketing (Bergen citado por Beltrán, 2010c; Kale, 2004).

Eso sí, “no todas las empresas religiosas tienen la misma capacidad de adaptación en las necesidades y expectativas de los consumidores” (Beltrán, 2010c, p.44); esto último ayuda a entender por qué la rígida estructura de la Iglesia católica no fue capaz de acoplarse

efectivamente a los efectos de un mundo mucho más interconectado, dinámico e intenso en el intercambio de ideas, discursos e información derivados de la globalización, el transnacionalismo cultural y la (re)configuración de sistemas de creencias y prácticas de cada persona, factor que el protestantismo –puntualmente el de corte pentecostal– supo utilizar para su provecho, y ello se evidencia en la cantidad de adeptos que ostenta actualmente y en la expansión territorial que detenta<sup>19</sup>.

Como tal, la teoría del mercado religioso surge para hacer frente a la visión predominante que existe para explicar la modificación del paisaje religioso latinoamericano. Dicha postura está basada en aseverar que el cambio del escenario confesional se debe por la explosión pentecostal estadounidense del siglo XIX (Garrard-Burnett, 2004). Aquí se habla de dos grandes acontecimientos que impulsaron el crecimiento del pentecostalismo en América y el mundo; dichas son: (i) la proliferación de sociedades misioneras protestantes y (ii) el segundo gran avivamiento. Ambas causas dieron un portentoso impulso a esta confesión, y gracias a ello el pentecostalismo obtuvo notable influencia en África subsahariana, América hispana y luso-américa<sup>20</sup>.

Particularmente esa explicación del paisaje religioso se posiciona en una idea de centro-periferia que asegura, nuevamente, la actitud privilegiada que tienen los Estados Unidos de América como país del mal llamado «primer mundo» y su directo e indiscutible influjo en el resto del continente (Bastian, 2005). Por tal razón, la legitimación en un plano ideológico-simbólico sigue creando una dependencia histórica que ha tenido el Sur Global<sup>21</sup> con respecto a naciones que han gozado de un privilegio sociopolítico, científico-cultural, económico y, súmese ahora a esto, en las explicaciones religiosas.

Aun así, es menester buscar otras puestas teóricas que den cuenta de la composición y dinámica de los escenarios religiosos, esto es porque la teoría del mercado religioso tampoco es capaz de explicar cabalmente el comportamiento de las religiones en una escala espacial puntual en términos de las organizaciones de fe y los individuos que participan en esa disposición de roles y reglas; y ni qué decir sobre un marco teórico que sea capaz de explicar esas relaciones en clave de un análisis escalar.

### **1.3 «Drivers» en la expansión de las mega-iglesias**

Bien es sabido que un fenómeno particular viene antecedido por un conjunto de procesos previos, empero, acá me circunscribo en señalar tres aspectos que han ayudado a la aparición y presencia de las mega-iglesias. Dos de ellas son de carácter macro-espacial y su relación es

---

<sup>19</sup> Ante mayor interés, ver Pew Research Center (2014).

<sup>20</sup> Término referido a los países del continente americano que tienen como idioma el portugués.

<sup>21</sup> Este planteamiento se alimenta en gran medida de las distintas Epistemologías del Sur que se han enmarcado en el pensamiento de Boaventura de Sousa Santos, Enrique Dussel, Aníbal Quijano, Hugo Zemelman, Ernesto Laclau, Ramón Grosfoguel, entre otros.

más abstracta y difusa pero, sin lugar a dudas, han incidido en la configuración del paisaje religioso global, escenario donde habitan y participan estos templos; la restante se ciñe a un nivel propio de la trama nacional y versa en torno al contexto sociopolítico y normativo del país.

### **1.3.1 Transnacionalismo cultural**

Comienzo diciendo que este concepto guarda profunda relación con el segundo término a explicar (la globalización religiosa), por lo cual es difícil separar uno del otro, aun así este término es posible entenderlo en relación a un conjunto de enlaces causales locales que se explican por acontecimientos que ocurren a kilómetros de distancia y viceversa (Giddens citado por Dawson, 2014a; 2014b); es decir, el transnacionalismo juega y fluye en la lógica de la dualidad global-local con el fin de que las dimensiones macro-estructurales, de rango intermedio y micro-sociales de la existencia humana participen simultáneamente para configurar las prácticas y creencias culturales que, por añadidura, incluyen lo religioso (Dawson, 2014a; 2014b; Garrard-Burnett, 2004).

De lo anterior se puede resaltar que la transnacionalización puede debilitar la influencia de modos tradicionales de significación locales históricamente construidos (por ejemplo, la familia, la raza, el género, el credo, la clase, etc.), en ese sentido, tal erosión e irrupción de nuevas expresiones humanas modifican las rutinas, hábitos, valores, creencias y rituales heredados, haciendo que a nivel individual la persona exprese preocupaciones simbólicas y alteraciones de sus prácticas en la cotidianidad. Si se suma esa modificación experiencial al conglomerado de individuos, todas esas experiencias vitales y sus respectivas (re)configuraciones pueden ocasionar la transformación de paisajes religiosos existentes o la creación de otros tantos (Dawson, 2014a). Así, con esa estimulación simultánea de lo simbólico y lo pragmático, la pluralización sociocultural ocurre cuando la variación de esas estructuras gesta diversas experiencias de vida para los diferentes grupos sociales, raciales, étnicos y lingüísticos que ocupan, en la actual sociedad contemporánea, un terreno cada vez más variado (Ibíd.).

También cuando se ponen en consideración las dimensiones transnacionales de la religión, estas en la cotidianidad permiten entablar conexiones de orden social, político, económico y cultural que las personas materializan en sus lugares diarios al crear, habitar y conectar con otros espacios e individuos (Sheringham, 2010). Entonces si se asume la transnacionalidad como un término geográfico central en el estudio de las reconfiguraciones de las relaciones sociales en un lugar cualquiera que sea, se puede ofrecer, por consiguiente, una mejor comprensión de los enlaces, flujos y procesos asociados entre sí que están inscritas en las prácticas sociales, pero que a su vez están insertas en el espacio; el fenómeno religioso es fiel muestra de ello. Además, entendiendo que la adopción de este término fue para explicar en su momento la migración humana a gran escala en el desciframiento de la dinámica de la

globalización y el aumento de la porosidad de las fronteras políticas y económicas (Puertos citado por Sheringham, 2010), es plausible concebir, en consecuencia, su potencial explicativo cuando se agrega en sus análisis las manifestaciones de la religión por expandirse en el globo.

Por corolario, la existencia de un dinamismo ininterrumpido que hace que las relaciones enmarcadas dentro y fuera de ese espacio transnacional no se asuman como permanentes, no refieran únicamente a lo real y no sean capaces de generar algún tipo de cambio en las actividades de las personas, da para que, en cambio, se puedan afectar las visiones simbólicas e imaginarias del mundo, así como de las prácticas humanas; lo anterior entendido como un proceso necesario en la incorporación de elementos adicionales al momento de intentar dar sentido a la existencia. Recuérdese que el espacio transnacional es multidimensional y es habitado de modo múltiple, por lo que los actos cotidianos y las experiencias de las personas siempre están en continua construcción. (Crang et al. citados por Sheringham, 2010).

Siguiendo esta línea, el desarrollo de estudios que relacionan la religión con cuestiones de espacio, sitio, localización y territorio han participado en un cambio paradigmático que ofrece una renovación del enfoque geográfico de la religión a nivel epistemológico, teórico y metodológico, sin embargo, subsisten retos en torno a pensar y repensar la geografía de la religión más allá de los límites de esta disciplina (Obadia, 2015b).

Esto se estipula en la medida en que la circulación y movilidad de sistemas de creencias, procesos de desterritorialización religiosa, establecimiento de formas espaciales a través de las prácticas religiosas, entre otras, participan dentro de un marco mucho mayor que ha maximizado esas expresiones. Se habla entonces de la globalización como un factor esencial que, al expandirse cada vez más por todo el mundo, ha difuminado los límites de los mapas culturales y religiosos a lo largo del globo (Ibíd.).

Además, tales límites se han adaptado, circulado y fluido a otros espacios y niveles por medio de redes transnacionales que dan apertura a nuevos discursos, ideas, pensamientos, prácticas y similares que, de manera aislada o conjunta, impactan significativamente en la dinámica religiosa; mencionando, por aditamento, que esa disolución de espacios y lugares siempre está inmersa en un proceso interminable de mutación social y desplazamiento de líneas culturales y espaciales que no permiten anclarse de manera definitiva en el tiempo (Bauman citado por Obadia, 2015b).

Aclárese que el transnacionalismo religioso no es producto de los efectos de la globalización o la modernidad, estos últimos tampoco son una manifestación para roer y romper con la visión religiosa del mundo –aunque se crea de ese modo–; así, en lo que refiere a la globalización, Kong (2015) señala que:

“las evidencias de la globalización religiosa [...] han sido facilitadas por aquellas mismas fuerzas que a menudo se cree que amenazan la religión, [a saber,] las fuerzas de la

modernidad. [Así,] el papel de la empresa capitalista y los desarrollos tecnológicos son centrales en la globalización de la religión” (p.28).

Como complemento, Mendieta (2001) en lo que respecta a la modernidad indica que:

“La modernidad no abolió la religión. La sociedad no fue secularizada. Ocurrió lo contrario. Las religiones proliferaron y la secularización significó la institucionalización de la religión dentro de lo social. La sociedad misma se convirtió en el lugar de la articulación de los religiosos. La modernidad produjo tanto la ilusión del fin de la religión como el nacimiento de lo propiamente religioso. Antes de la modernidad no había religión, al igual que no había “sociedad”. El hecho es que la modernidad no podría haber ocurrido sin la invención de la religión” (p.46).

Los anteriores segmentos inducen a considerar que la religión no dependió de la globalización o la modernidad para la expansión de sus límites culturales dado que lo religioso, como es evidente, hace parte de un conjunto mayor de elementos que históricamente son más antiguos que estos fenómenos. Es más, a través de la globalización y la modernidad es que la religión ha podido encontrar nuevas formas –más visibles y poderosas– para propagarse en el espacio y dilatarse en el tiempo.

Así pues, la religión ha sido durante mucho tiempo una fuerza impulsora en el proceso de la globalización porque los actores religiosos son agentes decisivos de este fenómeno (Herrington, 2013); de este modo, “no se puede decir que ninguna fuerza [ha] tenido mayor impacto en impulsar la globalización que la religión, que siempre ha tratado de difundir su mensaje más allá de las fronteras étnicas y territoriales de su origen” (Aslan citado por Herrington, 2013, p.146).

De igual modo, si bien las teorías de la secularización reflejan hipótesis y planteamientos sobre el debilitamiento que tiene la religión a manos de la modernidad, al menos en la esfera pública (Berger y Luckman & Casanova citados por Sheringham, 2010; Mendieta, 2001), es notable cómo el (re)surgimiento de diversas formas de expresión religiosa en las últimas décadas dan cuenta de la necesidad de reevaluar tales teorías, puesto que la religión muchas veces en vez de disminuir, aumenta en el escenario actual (Mendieta, 2001; Sheringham, 2010).

Para no perder el planteamiento de la fragilidad de la religión, hago un breve debate de esta pieza estimable de análisis. He dicho que tanto la religión y lo sagrado son construcciones históricamente variables y no fenómenos atemporales; concebir esta postura da paso, igual manera, a tener presente que el nexo de la religión en el espacio es un mapa en continuo y constante cambio, pero ese dinamismo no involucra una ausencia de otros fenómenos, tal como la secularización, lo profano y el ateísmo, los cuales también surgen de la interacción de prácticas sociales en el espacio a través del tiempo, y que se evidencian en la actualidad de manera más palpable (Eliade citado por de Souza, 2010; Ivakhiv, 2006). Si bien el espectro

religioso se define, casi que de manera dialéctica, con estas expresiones poco o nulamente fervorosas, en el desarrollo de esta investigación ignoraré su complejísima relación, pero para dar una referencia voy a enunciar someramente cómo se expresa la dualidad religión-secularidad asumiendo que, en ocasiones, el ateísmo y lo profano implícitamente también participan en esta fórmula.

Una persona o cultura secular se entiende como aquella entidad humana que de manera pragmática no actúa a partir de un conjunto de principios místicos inquebrantables puesto que, por el contrario, está mediada por necesidades y condiciones del momento y porque, igual modo, no está en la necesidad de integrar sus experiencias y conocimientos a un sistema de creencias –religiosas– más amplio (Tuan, 1976). La intensidad e impulso con que actúa lo secular varía de cultura en cultura y de persona en persona, por lo que el impulso religioso reducido a un mínimo no es homogéneo. En ese nivel diferencial de religiosidad se permite generar otras formas para organizar el espacio, el tiempo y las relaciones sociales de manera determinada (Ibíd.); es acá donde un acercamiento humanista a la religión, tanto por su efervescencia como en su déficit, ayuda a entablar relaciones coherentes de los procesos actuales.

Verbigracia, considerar la sociedad tecnológica como secular en términos de sus orientaciones pragmáticas –y en donde sus miembros no se alinean a determinada visión autorizada del mundo– es caer en un error, porque como Foucault (citado por Holloway & Valins, 2002) bien reconoció, la religión es un aspecto vital para comprender la construcción de las sociedades más «seculares», es a través de los sistemas de ética y moralidad, la arquitectura, los sistemas de patriarcado y la construcción del derecho, el gobierno o el papel del sector voluntario, la comprensión del poder de la religión o sus antecedentes, por mencionar algunas, que se influye en la constitución de la sociedad y el espacio (Ibídem).

Igualmente, aunque se apunte a que los fenómenos planetarios como lo son la globalización, el capitalismo o la modernización de la tecnología desestabilizan la frontera entre lo religioso y lo secular, no hay que olvidar que ambas se hallan y circunscriben en el mismo horizonte espacial; es más, la separación entre estos dos términos es más difusa de lo que se percibe. Por ejemplo, pretender convertir la religión en un producto del mercado, una figura de la secularidad o bajo el dominio de la instrumentalidad técnica para doblegar esta característica social no es pertinente porque, a modo personal de ver, el uso de diferentes medios que emplea la expresión religiosa para participar en la convulsa interconectividad del mundo demuestra, en la actualidad, su capacidad de adaptación y plasticidad para seguir incidiendo en la configuración de las identidades, discursos, narrativas, imaginarios y demás construcciones sociales en el espacio. A lo anterior Herrington (2013) menciona que: así como “una vez se predijo que las fuerzas de la globalización conducirían al declive inexorable y a la privatización de la religión, [...] el resurgimiento mundial actual en la religión es impulsado por muchas de estas mismas fuerzas” (p.146).

### 1.3.2 Globalización religiosa

Tanto “la globalización [como] la religión son categorías empíricas que desafían nuestro conocimiento y nuestra capacidad de entenderlos” (Burity & Jungblut, 2014, p.398), pero eso no significa que las aproximaciones que se realice de estas sean menoscabadas por ese precepto teórico. Se sabe hasta este punto que la globalización permite interpretar el movimiento de la religión en distintas escalas, ello es preciso por demás entenderlo desde las tendencias de pluralización y difusión del consumo de campos culturales y sociales específicos<sup>22</sup> (Burity & Jungblut, 2014; Dawson, 2014a). Tal proceso evidentemente produce un aumento del espectro religioso que viene siendo representado en la población; es en ese aumento de magnitud y complejidad cultural donde se permite establecer otros lazos sociales e identitarios para reforzar o germinar patrones de localización de un sistema de creencias desde la diáspora de grupos religiosos, puntualmente estos últimos reconocen la importancia de buscar nuevas maneras de articular su experiencia de vida con modos emergentes de la propia existencia humana en otras áreas geográficas (Dawson, 2014a; 2014b).

De igual manera, si se asume que con la amplia oferta religiosa se generan nuevas formas institucionales para dar perdurabilidad a esas creencias en el paisaje religioso, cada teología, por tanto, pretende conservar su cosmovisión; para esto no sólo las prácticas rituales mantienen viva determinada cosmogonía, también lo hace el uso de la tecnología y las comunicaciones o la apuesta por propagarse a otros espacios sociales y geográficos. Para Dawson (2014a; 2014b) todo esto busca adaptar cada religión a las oportunidades, desafíos y exigencias de un cambio continuo en el contexto sociocultural donde estas se asientan; ello lo expresan a partir de la adaptación de perfiles que son convencionales o novedosos, tal como lo es recurrir a la presencia de una estructura física o a la transmisión vía internet de sus actividades.

A lo anterior, es crucial conocer el rol de la subjetividad de las personas porque es desde estas donde se cristaliza la dinámica religiosa en otros escenarios. Acá la dimensión experiencial juega un papel central en dar continuidad al sistema de creencias que adopta la persona en su vida diaria, dado que cuando en un escenario social se ofertan diferentes religiones, el individuo posee tensiones que alteran su forma de percibir el mundo, por tanto procurar captar a las personas en tales opciones, materiales e inmateriales, son una muestra de la capacidad que tienen las religiones para utilizar ciertas posibilidades para establecerse y expandirse a otros escenarios sociales y áreas espaciales.

Entonces es preciso reconocer que los diferentes actores religiosos de diversas tradiciones confesionales tienen experiencias únicas, que al migrar a otros contextos físicos, sociales y

---

<sup>22</sup> No más menciónese cómo la diversificación religiosa en un creciente número de contextos socioculturales tiene numerosas causas que ayudan a moldear los paisajes religiosos, la migración humana a gran escala en un ejemplo de ello (Ahlin, Beaman, Beyer, et al. citados por Dawson, 2014a).

temporales, modifican o son modificados por los paisajes religiosos donde se asientan (Herrington, 2013); aun así, no hay que olvidar que la globalización religiosa en la escala local puede influir en la creación de prácticas espirituales diferenciales, la configuración de rituales espaciales distintos e incidir en otras formas de comportamiento social (Burity & Jungblut, 2014). Por otra parte, sabiendo que la “globalización se describe a menudo como un proceso [que] progresa constantemente con el tiempo, difuminándose ampliamente en el espacio, y claramente inevitable en su desarrollo” (Kurth, 2009, p.15), esto implica que se genera una interrupción de las tradiciones y las costumbres de los pueblos, cuestión que amenaza la identidad de esas comunidades y por ende su estructura sociocultural (Ibíd.).

Otro elemento de la relación globalización-religión es que la primera ha acelerado en distintas formas el proceso de creación y transformación de la segunda, lo cual no compromete evidentemente su sublimación o el fin de esta, sino su reinención y reavivamiento tal como menciona Mendieta (2001), en ese sentido, se puede plantear si la ocupación de la religión en un futuro tiene desde ya un lugar teórico relevante para el estudio de la sociedad y su vínculo con el espacio.

Para ello, es preciso entender que la mediación del fenómeno religioso se ciñe hoy por hoy a la globalización y la modernidad, y así se quiera negar, estos macro-procesos conjuntamente postulan un nuevo orden social que ha reorganizado radicalmente la estructura humana principalmente en términos políticos, culturales y económicos. Pero como señala Mendieta (2001), tanto la globalización como la modernidad son parte de la teoría social occidental y probablemente son la perpetuación de un corte de pensamiento etnocéntrico, por consiguiente, para considerar cualquier conjetura del papel que juega la religión en un futuro es necesario tener un distanciamiento epistemológico –crítico– al momento de sugerir la relevancia de este fenómeno.

Sobre esto Mendieta (2001) acota que: (i) se debe dejar de considerar a la globalización como una extensión de la modernidad que presupone la idea de un todo planetario, esto es porque legitima el pensamiento europeo e invisibiliza otras formas de acercarse en la interpretación de estos conceptos; (ii) es necesario saber que cada individualidad debe ser discretamente determinada y diferenciada en su contexto histórico lo cual permite entender otras formas en que lo religioso se manifiesta en el espacio; y (iii) –atado a lo anterior– presentar una adecuada teoría social que sea capaz de reflexionar sobre sí misma, es decir, a manera de un precario trabalenguas, observar la observación que se está observando.

Esta cavilación conduce a dar cuenta del vínculo con la sociedad y los procesos que en ella se generan, teniendo siempre presente que la dinámica social no es igual en todo tiempo y no se concibe de la misma manera. Una vez se plantean estos factores se puede afirmar que todo tipo de teorías sociales son “regímenes intelectuales [que] no son solo esquemas conceptuales sino también, y quizás lo más importante, formas de interacción” (Mendieta, 2001, p.52). Esta consideración habilita una puesta por entender la religión en otros

términos, así como su nivel de detalle con otros fenómenos sea bien a nivel micro, meso o macro espacial; lo mismo ocurre con aquella intensidad de incidencia en las actividades humanas.

Por ejemplo, valórese como Sudhir H. Kale (2004) entiende lo religioso y lo espiritual como cuestiones que indiscutiblemente moldearán el futuro de la globalización en términos de una postura de «*macromarketing*<sup>23</sup>». Este autor empieza inscribiendo a la religión como piedra angular para abordar las necesidades espirituales de las personas en la época contemporánea. Arguye que lo religioso influye para conocer el qué, cómo, cuándo y dónde de los flujos comerciales, es decir, si bien los procesos espirituales son propios de una actitud atomizada del pensamiento religioso individualista, estos muchas veces están soportados en la vida cotidiana por componentes de la globalización, tal como aparatos electrónicos, la facilidad de adquisición de objetos para respectiva finalidad devocional, la inmediatez en el acceso a información y demás bienes y servicios que colaboran en la manutención de estas prácticas.

Kale también alude a que la satisfacción de estas necesidades espirituales tienen un impacto vital en el bienestar general y la calidad de vida de las personas. De cualquier modo, esta síntesis se plasmó únicamente con la finalidad de dejar abierta la posibilidad de formular nuevos paradigmas en el pensamiento al momento de abordar las cuestiones de la religión, lo espiritual, lo sacro y similares en clave de la globalización, la modernidad y la contemporaneidad.

### **1.3.2.1 Religiones virtuales: El papel de la tecnología en su difusión**

En este punto destino un paréntesis para hablar de la función que han tenido las tecnologías de la información y los medios de comunicaciones (digitales) en la expansión de la religión, o en amplio sentido, del espectro religioso en cualquiera de sus formas. La razón de abordar brevemente esta cuestión radica en que es poco justificable desconocer el efecto de estos factores en el establecimiento de las dos categorías ya expuestas. De esta manera, no se pueden negar los profundos efectos que la tecnología ha ocasionado en la vida humana, más aún cuando el fenómeno de la globalización ha aumentado su intensidad y alcance en la actualidad (Knox & Newman citados por Kong, 2013).

Decir entonces que el reconocimiento del papel de la tecnología, sea a nivel de comunicación o transporte, en la movilidad, flujo e intercambio de personas, ideas, bienes, capital y demás, no solo ayuda a mejorar el comercio, la migración o el acceso a la información de manera

---

<sup>23</sup> A modo personal esta hipótesis sobredimensiona el nivel de incidencia y configuración que tiene la globalización en lo religioso y viceversa por cuanto reduce, casi que de manera lineal y directa, la agencia de los individuos a patrones de consumo derivados de un marco mentado y experiencial mediado por los mismos mecanismos que la globalización utiliza para promocionar/exhibir su catálogo de bienes y servicios.

más expedita como bien se sabe, también promueve la expansión del colonialismo cultural, la hegemonía económica, la homogeneización de ideologías, la estandarización de hábitos y similares cuestiones (Kong, 2013).

Lo anterior, en otras palabras, alude a entender que la tecnología y sus componentes no son entidades autónomas que tienen un impacto en lo social, sino que a su vez están socializadas *per se* en tanto son producto de un escenario puntual con determinadas cargas ideológicas, culturales, políticas, económicas, etc., pero que igual modo son usadas para tales propósitos por sectores sociales tan amplios que abarcan grupos lingüísticos, de género y religiosos (Kong, 2001b). Esto sin duda alguna posibilita una reconfiguración del paisaje religioso por cuanto abre un abanico de aspectos propios de las prácticas devocionales.

Así, la configuración social de la tecnología al encontrarse en el mismo plano que la construcción tecnológica de lo social (Crang et al. citados por Kong, 2001b) ha servido de apéndice para que el fenómeno religioso no quede rezagado en la dinámica de un mundo interconectado, no queriendo decir unilateralmente que la tecnología incide en la religión y por ende en los individuos, sino más bien que la agencia de las personas en su interacción con el entorno puede ser abordado desde la relación conceptual tecnología-religión. Aspecto que en el reciente tiempo ha tomado fuerza por parte de la geografía y demás disciplinas.

Entrando en materia, para Lily Kong ([2001a] citada por Kong, 2013, p.22) “la tecnología ha abierto nuevos espacios de prácticas religiosas o espacios tecno-religiosos” los cuales moldean otro tipo de paisajes en que la religión y sus prácticas se configuran y reconfiguran teniendo como referencia el papel de la globalización religiosa y el transnacionalismo cultural. Se sabe que la primera es un “proceso de convergencia y conformidad de la práctica religiosa en el mundo” (Kong, 2013, p.22), la segunda, por su parte, “se basa en la construcción de una ‘comunidad’ religiosa a través de las fronteras nacionales” (Ibíd.).

La unión de estos dos elementos permite la creación de paisajes religiosos en diversas partes del mundo desde la existencia de una élite transnacional que comparte un capital cultural, lo cual da pie a una homogeneización de la práctica religiosa (Ibíd.). Dicho de otro modo, la producción de nuevos paisajes de la religión depende de una comunidad sociocultural cuyas prácticas religiosas facilitan la transmisión de valores y de un marco de entendimientos comunes que son compartidos entre las partes inmersas en esa relación; lo anterior sin necesariamente tener en cuenta el lugar de destino. Esto hace que lo global se encuentre con lo local en intersecciones transfronterizas muy complejas y entretrejidas, en donde la homogeneización de los sistemas religiosos no es una mera transferencia de elementos de un lugar a otro sin sufrir cambios o alteraciones, sino, por el contrario, reflejar un proceso de reinterpretación y reestructuración de las prácticas remitentes.

En ese contexto, las creencias y las prácticas religiosas al responder a los intereses de individuos o grupos determinados que se movilizan a través del espacio desde el cruce de

fronteras empíricas o inventadas gracias al avance de los transportes, o por el importante rol –mucho más efectivo a modo personal de ver– que desempeñan los medios masivos de información y comunicación (televisión, prensa, radio e internet, principalmente) que hoy día son los difusores de ideas y discursos por excelencia, apuntan a la consolidación de un mundo homogéneo cuya caracterización denominada por algunos autores como «*McWorld*<sup>24</sup>» (Winchester et al. citados por Kong, 2013), promueven la noción de que las religiones buscan ideales que las fortalezcan alrededor del globo, sea bien por los ritos de congregación, la misma discursividad/narrativa, el uso de los mismos textos sagrados, la presencia física de sedes y demás ingredientes que sumados permiten dar origen a comunidades culturales que comparten una imagen religiosa común, cuya unión ya no es por rasgos sociales primordiales de las personas (etnia, género, edad, clase social, lengua, etc.), sino por los lazos religiosos que se enmarcan en esas prácticas (Kong, 2013).

Además, la transnacionalización –en esa compleja y convulsa relación de escalas (global, nacional, local, etc.)– es vista como una reconstrucción de lealtades, valores, credos y estilos de vida que están en continua pugna, a veces de manera conflictiva entre las dinámicas macro y las distintas formas de cotidianidad de las personas (Ayatollahy, 2008; Kong, 2013). También, es preciso mencionar que la globalización religiosa tiene mayor acogida en la esfera local cuando una sociedad está inmersa en la llamada «ciudad global»<sup>25</sup>; así, una vez logra asentarse en aquel nuevo espacio, aprovecha la audiencia a la que puede llegar para producir y reproducir una comunidad religiosa transnacional en tanto comparten un capital cultural elevado, modos de vida similares, un continuo contacto y acceso a redes de información, entre otros elementos (Kong, 2013).

Precisamente, de alguna manera, “la religión siempre ha estado moldeada[, sometida y modelada] por las técnicas y modos de comunicación disponibles” (Debray citado por Obadia, 2015b, p.201), sin embargo en estos tiempos tan tecnológicamente sofisticados ha surgido una gama (más) amplia de mecanismos de evangelización, tal como el televangelismo, las emisoras radiofónicas, las transmisiones «*streaming*» (en vivo) y otros formatos que distorsionan las fronteras físicas y simbólicas y dan origen a relaciones transfronterizas que –sin despreciar las tensiones que generan esas dinámicas en escalas menores– son evidencia de las nuevas formas de la expresión religiosa (Kong, 2013).

Nótese no más como el uso de mercancía tecnológica (CD, DVD, celulares, computadores y demás) permite la distribución y/o acceso a servicios religiosos, música devocional, oraciones, predicas y una sólida maquinaria de respaldo que las religiones han usado a su favor para hacer una renovación/reavivamiento de la influencia de la religión en la vida

---

<sup>24</sup> Refiere al consumo de los mismos elementos, objetos y/o aspectos alrededor del mundo, como la misma comida, música, vestimenta, productos, etcétera.

<sup>25</sup> Concepto propio de la geografía urbana promovido por el Departamento de Geografía de la Universidad de Loughborough (Reino Unido), aunque fue mayormente conocido gracias a los trabajos de la socióloga Saskia Sassen.

humana contemporánea (Ayatollahy, 2008; Kong, 2013), y no seguir así en el discurso predominante de la tecnología como expresión material de la secularización, la racionalidad y el cientificismo, tal como señala Kong (2013).

Téngase en cuenta que la tecnología de las comunicaciones digitales, igualmente, ha fomentado la creación y la circulación de información que se usa para religar personas en diferentes condiciones y lugares en torno a una idea, imagen, personaje(s) u otro tipo de elemento(s) amalgamador(es)<sup>26</sup>. Empero, no hay que dejar de lado los efectos negativos que trae la asimilación entre tecnología y religión, tal como la relativización de los discursos en cuanto todas o buena parte de estas narrativas interactúan en escenarios que están poco regulados como lo es el internet o las redes sociales; allí es fácil confundir doctrinas, orígenes confesionales y estructuras rituales dada la sobreexposición de información proveniente de muchísimas fuentes. También esta disputa se halla en esferas donde intereses político-ideológicos y socioeconómicos particulares (evidente sobre todo en cadenas radiales, de televisión y prensa) ayudan a crear estereotipos de los credos y de las personas que hacen parte de estos, verbigracia, asociar el islam con el terrorismo, el judaísmo con la avaricia, el rastafarismo con fumar, etc. (Ayatollahy, 2008).

Resumiendo, la globalización religiosa se evidencia en “la forma [en] que los paisajes de diferentes partes del mundo están conectados a través de una convergencia de las prácticas religiosas” (Kong, 2013, p.25); el transnacionalismo religioso, por su parte, crea, genera y fomenta una noción de comunidad religiosa a fin de legitimar la reproducción de dichas prácticas religiosas (Ibíd.). Así, se asegura una confluencia de lo macro y lo micro, que en ocasiones involucra a lo meso, para hacer cotidiana la globalización.

En otras palabras, hacer que el «aquí» sea extensión del «ahora» involucra una legitimación de flujos y circuitos globales de orden discursivo, ideológico e incluso material que dependen de lo local para reproducirse y fortalecerse. De todas formas, para descubrir la complejidad de los fenómenos de la experiencia transnacional de la religión es preciso, como se logró exponer previamente, de una combinación de conceptos y técnicas multinivel que sean efectivas para el estudio simultáneo de las dimensiones sociales y físicas de los espacios religiosos (Obadia, 2015a).

---

<sup>26</sup> Extensiones nominales a este argumento puede ser el culto Jedi, al actor estadounidense Chuck Norris, a los Simpsons, los «testigos de Gokú», la «Iglesia de Google» y otro tanto de curiosas expresiones que para muchos no son más que religiones paródicas. Sin embargo, mi interés en referenciarlas radica en no menospreciar estas creencias como manifestaciones que lo religioso –en su etimología– tiene en la actualidad. Lo anterior se enuncia en la medida en que la producción de significado, y su consecuente discurso, sobre algo o alguien tiene mayor participación por la tecnología, pero su alcance de difusión está supeditado a la influencia que posea cada presunción de verdad al momento de interactuar con los individuos desde sus percepciones, motivaciones e intereses subjetivos, los cuales en últimas acogen o rechazan. Proceso similar sucede con las religiones propiamente instauradas que al entrar en un espacio que no es isotrópico, como lo es el ciberespacio, se engendran disputas por extender sus creencias y prácticas religiosas, o para resistir a los efectos de unas por sobre otras.

Por otro lado, la tecnología digital tiene distintas líneas de incidencia en la religión puesto que: (i) sirve de apoyo para la promoción, contacto y facilidad que tienen las congregaciones religiosas para hacerse visibles o para compartir su localización, cronogramas de eventos o información puntual; (ii) facilita el alcance de las agencias religiosas para reproducir sus doctrinas y actos litúrgicos alrededor del mundo en un tiempo mucho menor y a veces sin la necesidad de desplazarse físicamente hasta tales puntos; y (iii) finalmente porque puede crear lazos sociales y actividades en torno a un mismo escenario de percepciones común sin la necesidad de corresponder en idioma, sexo, género, clase social, estado civil, etnia, etcétera.

Resta decir que la extraordinaria correspondencia que presenta la tecnología y la religión implica la búsqueda de nuevos marcos teóricos, conceptuales y metodológicos. Lo teórico se circunscribe a abordar cuestiones relativas a la nueva noción que se configura sobre el lugar, el espacio, las relaciones socioespaciales, etcétera; lo conceptual dirigido a términos reflexivos e imaginativos que ayuden a dar cuenta de nuevos procesos y fenómenos derivados o subyacentes de la tecnologización de las religiones o de las religiones tecnológicas –según como se vea–; y lo metodológico referido a la utilización de nuevas formas para estudiar la realidad. Aquí las geografías híbridas pueden brindar una orientación clave en tales abordajes.

### **1.3.3 El cambio del paisaje religioso nacional**

Para el caso colombiano se pueden establecer distintas causales históricas y normativas que contribuyeron a explicar el cambio del paisaje religioso nacional, lo cual es un sustrato clave para la presencia, asentamiento y fortalecimiento de las mega-iglesias. En ese sentido, es propicio decir que la Colombia del siglo XIX, siguiendo la dinámica de otras repúblicas hispanoamericanas de romper su vínculo con la Corona española, tuvo contradicciones evidentes en la manera en que se construía el nuevo proyecto social y político, que si bien se expresaba en legitimar la autoridad desde la voluntad popular, se notaba la necesidad de invocar una fuente divina al momento de configurar las instituciones estatales (Beltrán, 2010a; Múnevar, 2005).

Así, se le concedió a la religión católica la continuidad en la vida social y, a su vez, ser el credo oficial de la República mientras otro tipo de credos solo se toleraban en la individualidad y en el ejercicio privado. Aspecto que predominó hasta la Constituyente de 1991 donde se entiende que la libertad religiosa es un derecho que tiene toda persona para creer y manifestar externamente esa actitud (Beltrán, 2009; 2010a; 2010b; 2010c; 2013a; 2013b; Múnevar, 2005), en tanto que tal precepto establece la relación existente entre el poder del Estado, los ciudadanos y las organizaciones religiosas (Múnevar, 2005).

Cabe mencionar, eso sí, que la actual estructura legal que soporta tal condición de diversidad confesional no fue producto de un desarrollo sociohistórico apacible, sino de un acervo de luchas y conflictos internos del país. Aquí me refiero, por una parte, a que previo a la existencia del territorio nacional los distintos actos que ejercía la Iglesia católica para mostrar su poder y dominio fue a través de la excomunión de personas con diferentes credos o a los disidentes de la fe (Múnevar, 2005), esto permitió al catolicismo con el pasar del tiempo ser la institución más poderosa tanto en la esfera pública como en la privada (Beltrán, 2010a).

Por otro lado, las distintas rencillas sociales y pugnas políticas han sido históricamente motivadas, en su mayoría, por conservadores y liberales<sup>27</sup>, los cuales en sus inclinaciones ideológicas reformaron y modificaron en distintos momentos las diversas cartas magnas de la nación con el fin de –según sea el caso– asegurar el monopolio de la fe católica o erradicarla como símbolo del Estado. Aspectos que sumados evidencian de manera manifiesta las tensiones por incorporar o separar a Dios y la fe católica de las decisiones estatales para establecer un orden social deseable (Ibíd.; Múnevar, 2005) que, valga decir, era parcializado en tanto respondía a ciertos intereses sociales con proyectos de sociedad notoriamente divergentes.

Entre otras causas se encuentra que el catolicismo era una cuestión política: cuando se fusionó desde sus inicios con el Partido Conservador, marcó el triunfo de un carácter católico-conservador que convirtió a la Iglesia Romana Apostólica en un poderoso mecanismo de dominación, orden y control social y político. Algo notorio en buena parte del siglo XIX (Beltrán, 2009; 2010a). Desde otro punto de vista, el catolicismo era –y todavía sigue siendo– un factor cultural e identitario que se constituyó en el principal hacedor de la moral, los valores, creencias, costumbres y hasta actitudes de la población, en consecuencia era un pilar central en el desarrollo y continuidad de las relaciones sociales (Beltrán, 2010a).

Esta mezcla de atributos le valió a la Iglesia católica para ser durante largo tiempo la institución religiosa más importante del país en términos de su influencia en las funciones del Estado y en las prácticas que reproducía la sociedad durante varias generaciones. Sin embargo, su exclusividad y legitimidad en tiempos recientes han y están siendo cuestionadas por una evidente gama de nuevas ofertas religiosas que logran, en distintas regiones del país y diferentes sectores sociales, amenazar y cuestionar el tradicional liderazgo católico, lo cual obliga a esta confesión a competir en el mercado de la fe (Ibíd.).

Otras justificaciones de esta composición devocional es la cuestión de la modernización<sup>28</sup> de la sociedad colombiana desde el siglo XIX. Aquí se señala que dicho fenómeno está asociado al cambio de la estructura societal a nivel económico ya que era una respuesta a procesos internos, tal como la explosión demográfica y las migraciones masivas a centros poblados

---

<sup>27</sup> Esto en parte obedece porque antes de la Constitución de 1991 eran los dos únicos partidos políticos del país.

<sup>28</sup> Entiéndase este concepto como una transformación de carácter socioeconómico ligado a la tecnificación e industrialización.

motivadas, asimismo, por las desfavorables condiciones de vida en otras zonas del país que también fueron procesos claves en la urbanización e industrialización del país. En términos culturales estas circunstancias paulatinamente encubaban incertidumbres y crisis generalizadas de sentido y manifestaciones anómicas (Beltrán, 2003; 2009; 2010a).

No obstante, la influencia católica en la población nacional adscrita a esa fuerte realidad sociocultural –modelada en parte por los discursos e ideas que se producían y reproducían en diferentes sistemas de difusión (principalmente en la escuela y la prensa)– permitía dar continuidad a un modelo de autoridad clerical, que fundido en los aparatos estatales, lograba de manera simultánea embestir y poner a raya ideas, valores y creencias que amenazaban su monopolio y exclusividad en la nación (Beltrán, 2010a).

Así, en la convulsionada coyuntura nacional, el desarrollo de la diversificación religiosa y el derecho a la libertad que la soporta tiene su germen más notorio desde la década de los setentas y ochentas del siglo pasado. Para ese momento:

“la situación política del país era tensa y con muchos cambios sociales y culturales. La violencia guerrillera, el narcotráfico, la descomposición política y la desconfianza social en el liderazgo y las instituciones eran evidentes. La iglesia católica, con sus máximas jerarquías, había perdido buena parte de en su arraigo social mientras que otros sectores de la misma se habían comprometido a través de la teología de la liberación con las necesidades del pueblo; esto creó una fuente de confusión y división” (Múnevar, 2005, p.251).

Luego de la llegada de la Asamblea Nacional Constituyente y el reconocimiento de la pluralidad religiosa en la nación, el debilitamiento de la Iglesia católica sobre la conciencia de las personas no se hizo esperar; a ello súmese nuevos escenarios (universidades, comunidades intelectuales y políticas, etc.) que permitían una difusión de ideas y estilos de vida heterogéneos que contrarrestaban el control y dominio del campo cultural, social y educativo del catolicismo (Beltrán, 2010a).

La urbanización también mostró la incapacidad de esta iglesia para responder cabalmente ante las necesidades de la población azotada por el conflicto armado interno y forzada a desplazarse a las ciudades en busca de refugio por la misma razón. Esta última causa a su vez facilitó para que personas y grupos de estas aprovecharan el anonimato que ofrecía el ajetreo de la ciudad para criticar y cuestionar el control de la Iglesia católica (Beltrán, 2009; 2010a).

Lo anterior dio paso para que a futuro se buscasen nuevas estructuras identitarias y constructos simbólicos con el propósito de dar un sentido de coherencia a la gente. Acá es donde (otras) comunidades de fe y agencias religiosas aparecen para ser una alternativa y solución a esas demandas y expectativas de los fieles ya existentes, así como a los posibles seguidores. Por demás, aprovecharon la ampliación de las comunicaciones y la mejora de las tecnologías para lograr un mayor alcance en distintas partes del país (Beltrán, 2010a), dinámica enmarcada indudablemente en los efectos de la globalización alrededor del mundo.

Así, en el contexto nacional: “[se] debilitó aún más la percepción de mundo católico como orden natural y necesario, [atenuando] a la vez la influencia de la iglesia católica sobre las creencias” (Ibíd., p.64). Todos esos cambios precipitaron a finales del siglo pasado un paisaje devocional no monopolizado que permitía a los sujetos tener mayores posibilidades de elección sobre las diversas religiones existentes, y romper así con el orden de adopción por imposición y tradición propio de la intransigencia católica<sup>29</sup>.

Menciónese como complemento que en 1982 la Confederación Evangélica de Colombia (Cedecol) realiza diversas reuniones con el objetivo de establecer ciertos lineamientos sobre el papel político que deben tener las iglesias cristianas ante la realidad del país; asociación que se promovió gracias a la violenta persecución de los años cuarenta y cincuenta de ese siglo por parte de conservadores contra pastores y templos evangélicos, así como por el apoyo de estos últimos ante candidatos del Partido Liberal en la década de los sesentas dados los cercanos intereses que compartían (Múnevar, 2005).

También, en un intento por visibilizar la condición de la población no-católica –y a manera de anécdota–, los pastores César Castellanos y su esposa, Claudia Rodríguez (actuales líderes y cabezas fundadoras de la iglesia Misión Carismática Internacional), intentaron en 1988 ingresar en la esfera política con el apoyo de su membresía para aspirar a posicionar a la pastora como representante de esta congregación ante el Concejo de Bogotá. Tal empeño no surtió efecto (Ibíd.).

Lo mismo ocurrió tiempo después cuando la misma persona se lanzó como candidata a la Presidencia de la República pretendiendo ante la Asamblea Nacional Constituyente liderar un movimiento político conocido como «Pueblo Cristiano Evangélico»; hecho notorio dentro de los grupos evangélicos que fue truncado cuando la Cedecol “convocó a sus propios miembros y decidió participar con candidatos propios en un movimiento llamado Unión Cristiana” (Ibíd., p.252).

Luego de esta situación se hace una coalición entre la Cedecol y los pastores de la Misión Carismática Internacional para incidir en la contienda electoral: así logran obtener dos curules. Los resultados en esos comicios orquestaron una gran visibilidad en la política y opinión pública nacional, lo cual permitió ejercer más fácilmente el objetivo de defender la libertad religiosa y no únicamente la tolerancia de fe que era el estatus regente del momento<sup>30</sup>.

---

<sup>29</sup> La intransigencia se refiere a la adopción de una iniciativa de la Iglesia católica para actuar con un “carácter antimoderno, antiburgués, antirevolucionario, antiliberal y antisocialista” (Poulat citado por Beltrán, 2010a, p.60).

<sup>30</sup> Según Múnevar (2005): “[D]ebe entenderse que la tolerancia religiosa es permitir algo que se tiene por ilícito o por erróneo sin aprobarlo expresamente; la libertad religiosa [en cambio] es reconocer a sus adherentes el derecho de profesarla y practicarla” (p.252).

De esta forma, luego de que la Constitución del 91 expresara el abandono de la orientación confesional del Estado<sup>31</sup>, se dio un mayor impulso legislativo en materia de libertad religiosa en el país: la Ley 133 de 1994 es muestra de ese desarrollo. Allí se estipula en su artículo segundo que ninguna iglesia o confesión religiosa es ni será oficial o estatal, pero ello no significa que el Estado sea ateo, agnóstico o indiferente ante los sentimientos o necesidades religiosas de la población, por lo que se da reconocimiento a la diversidad religiosa en el país, tal como se expresa en el artículo tercero de aquella ordenanza.

Otro factor normativo es el Decreto 782 del 12 de mayo de 1995 en la cual se reglamenta lo relacionado con las personerías jurídicas de los entes religiosos no-católicos, esto para fortalecer la presencia de múltiples confesiones en el país. Así se fueron sumando normas para reducir la desequilibrada situación que tenían las comunidades no-católicas (sobre todo desde el interés de las congregaciones cristianas) con respecto a la situación favorable que tenía –y aún tiene– la Iglesia Católica Apostólica Romana.

Así mismo, la influencia de otros eventos que ayudaron a perfilar y fortalecer la libertad religiosa en Colombia fueron, por ejemplo, la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 de la Organización de las Naciones Unidas en su artículo 18, el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos de 1966 expedida por la Oficina del Alto Comisionado de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas (también en su artículo 18), y la Convención Americana de Derechos Humanos de 1969 de la Organización de Estados Americanos en su artículo 12. En conjunto, dan reconocimiento y garantía al derecho de la libertad de conciencia y credo para toda persona (Múnevar, 2005), cuestión que Colombia adopta y usa como hoja de ruta años después para dar tratamiento al fenómeno de la diversidad religiosa que posee; ello queda consagrado en la figura de «derechos fundamentales» en sus artículos 18 y 19 de la Constitución Política nacional.

De esta manera, dadas las distintas condiciones para una inserción y/o mantenimiento de credos en el país, y tomando como caso de referencia el movimiento pentecostal, esta confesión a pesar de ser amplia en vertientes y orientaciones, ha logrado desde décadas atrás acechar e intimidar el predominio del catolicismo en la nación a razón de ciertas características que son perfectamente válidas también a nivel latinoamericano.

Algunas de ellas, tal como menciona Beltrán (2010a), son por ejemplo: (i) la capacidad carismática de una persona (considera idónea) para ascender en las posiciones de poder y difundir el mensaje pentecostal; (ii) la habilidad fragmentaria de una congregación que

---

<sup>31</sup> Jorge Múnevar (2005) plantea que tal abandono no implicó una ruptura hostil entre el Estado y las iglesias, confesiones y denominaciones religiosas, dado que el nuevo régimen político se etiquetaba de aconfesional y no de irreligioso, laicista o anticlerical. Más bien esa postura significaba que el órgano estatal excluye de sus normas jurídicas cualquier precepto de confesión religiosa y, del mismo modo, el Estado se declara incompetente en materia religiosa y renuente en imponer a los ciudadanos ciertas convicciones y creencias por sobre otras.

cuando crece permite el surgimiento de nuevos líderes carismáticos con aspiraciones de constituir organizaciones religiosas propias, y así rivalizar con las agencias de fe y líderes ya establecidos<sup>32</sup>. (iii) Su mutabilidad que refiere a los “mecanismos que le permiten a las organizaciones pentecostales ser sensibles [al contexto] y adaptarse rápidamente a las nuevas demandas religiosas de sus fieles, así como renovarse litúrgica, doctrinal y organizacionalmente para hacerse más atractivas a potenciales seguidores” (p.65). (iv) Su condición favorable de difusión basada en el boca a boca, el uso de medios masivos de comunicación y técnicas propias del mercadeo para ser más competitivas en el panorama de la diversidad religiosa. (v) Brindar una oferta religiosa estándar que alude a presentar ciertas prácticas similares: experiencias emocionales, milagros de sanación y prosperidad, lucha en la llamada «guerra espiritual», por nombrar algunas.

Esta caracterización del pentecostalismo es preciso también entenderla porque tal vertiente confesional posee una imponente red transnacional de recursos humanos, congregacionales y materiales que le posibilitan prosperar de manera relativamente abierta, dado que las condiciones actuales así se lo permiten (tecnología, circulación de ideas y personas, etc.) (Casanova, 2001). Igual modo, tiene como atributo favorable no depender de una identidad territorial específica para perdurar, lo cual se refleja en su relativa homogeneidad de prácticas y narrativas. A ello súmese que el cristianismo pentecostal se está convirtiendo en el sector religioso más dinámico y de mayor crecimiento del cristianismo protestante en todo el mundo, tanto así que es probable que llegue a ser la forma del cristianismo predominante a nivel global del siglo XXI (Ibíd.).

Ahora bien, en lo que respecta a las consecuencias de dicha diversificación/pluralización del paisaje religioso en el país cabe destacar, por una parte, que ciertos actores religiosos (normalmente cristianos no-católicos) al tener una amplia membresía que los respalde pueden llegar a la esfera de debate y decisión pública propios de los concejos y alcaldías municipales y departamentales, al Congreso de la República y demás cargos públicos de elección popular, o también pueden como congregación apoyar a personalidades que buscan en estas poblaciones un soporte en la contienda electoral dada la afinidad de intereses. Esta temática es la que predomina en las investigaciones académicas nacionales dado su papel crucial en proyectos de ley o elecciones populares. El plebiscito de 2016 es muestra de ello.

Otro aspecto necesario por plasmar en relación a la presencia de congregaciones pentecostales es la informalidad que en sus comienzos las caracteriza. Esta expresión se

---

<sup>32</sup> Un ejemplo que aplica sin ir más lejos es tomar a dos de los objetos de estudio seleccionados que se ven involucrados en esta historia: previo a que los pastores Ricardo y Patricia Rodríguez sean hoy día las cabezas principales del Centro Mundial de Avivamiento, estos antes de fundar su iglesia se congregaban en la Misión Carismática Internacional. Ambas congregaciones tienen una trayectoria envidiable que se refleja en la cantidad de membresías que poseen; solamente para el año 2002 el número de congregantes era, respectivamente, de diez mil y de ochenta y siete mil ochocientas personas (Datos extraídos de: Beltrán, 2003; 2005).

entiende como la condición de marginalidad que tienen las pequeñas feligresías que al ser abanderadas por un líder suficientemente carismático y tener condiciones de oportunidad favorables, pueden crecer, expandirse e insertarse en el campo religioso y político local, lo cual en sí mismo facilita su formalización como congregación, la institucionalización de sus sedes y la burocratización de sus funciones/actividades (Beltrán, 2010a). Esto último es muy importante dado que en buena medida explica el porqué las «iglesias de garaje», como se conocen popularmente, pululan en el país, y así como aparecen se desvanecen dado que no logran ganar visibilidad social y poder económico suficiente para mantenerse y subsistir en la oferta religiosa local<sup>33</sup> (Ver Beltrán, W. M., 2003).

En este punto las mega-iglesias son casos susceptibles de emplear en la medida que reflejan el logro de superar esos primeros retos iniciales de asentarse en un espacio puntual para insertarse y consolidarse en la oferta religiosa existente. Así, en la actualidad aparecen como opciones robustas por cuanto los bienes y servicios espirituales que ofrecen les permiten competir en el mercado religioso para atraer nuevos adeptos o mantener los ya existentes.

#### **1.4 Abordando las mega-iglesias**

Como mencioné en la introducción de este capítulo, la presente propuesta de investigación por sí sola es novedosa en cuanto los referentes previos son escasos y/o tangenciales a los intereses de estudio, no solo en la geografía sino desde otras disciplinas, lo cual conlleva a un vacío analítico al respecto. Lo que busco en esta sección es aludir y tipificar la producción de temas que competen sobre las mega-iglesias (en cuanto objeto central o alusivo primario de análisis), ello con el mero hecho de señalar las diversas aproximaciones que hay al respecto.

Cabe puntuar que la producción de un grueso de tales acercamientos a estas congregaciones es desde los Estados Unidos de América. Esta tendencia en buena medida responde al hecho de que en este país hay alrededor de mil setecientas<sup>34</sup> mega-iglesias, lo cual hace que sea un elemento común de investigación. Además, en este país se encuentra el *Hartford Institute for Religion Research*, institución que dedica parte de sus investigaciones a la caracterización sociodemográfica de estos templos y a construir una matriz sobre la ubicación de estas en el mundo. En otras partes del globo, en cambio, el estudio de las mega-iglesias sigue siendo un tema basado en el interés del investigador/a. Idiomáticamente por deducción buena parte

---

<sup>33</sup> Acá es preciso tener en cuenta factores relativos al uso de suelo y valor del establecimiento o espacio que se destina para el desarrollo de este tipo de actividades. No es desconocimiento alguno que el valor de la renta de un espacio alquilado o arrendado incide directamente en la continuidad y presencia de este tipo de iglesias, en donde la no capacidad de solvencia de tales rubros dan como posible resultado: (i) ubicar la congregación en otro lugar, sea bien cercano o lejano al punto actual, o en el peor de los casos, (ii) dar por acabado las reuniones, generando así la dispersión de los fieles a otras agencias religiosas.

<sup>34</sup> Dato extraído del *Hartford Institute for Religion Research*, disponible en: [http://hrr.hartsem.edu/cgi-bin/mega/db.pl?db=default&uid=default&view\\_records=1&ID=\\*&sb=5](http://hrr.hartsem.edu/cgi-bin/mega/db.pl?db=default&uid=default&view_records=1&ID=*&sb=5).

de esta producción se publica en inglés, dejando textos en español, francés y otras lenguas es estrados inferiores.

En términos temáticos se destacan investigaciones sobre las formas, prácticas y funciones sociales que se enmarcan en estas estructuras religiosas, así como su incidencia en la esfera civil de las personas (por lo regular, referidos a los efectos político-partidistas y de ejercicio de la ciudadanía). También, sobresalen estudios de análisis de discurso, simbología, el papel de la música, estructura litúrgica, el rol de la comunidad de fe en la construcción de tejido social y un amplio espectro que es desde el escenario de la sociología, la antropología y los estudios teológicos/religiosos donde, precisamente, es copiosa la producción académica relativa a las mega-iglesias.

Estos templos han llamado la atención, así mismo, de diversos enfoques del cuidado tanto mental-psicológico como terapéutico-social, acá se analiza su contribución a mejorar el estado anímico y subjetivo de las personas –sobre todo en comunidades afroamericanas– para sobrellevar enfermedades de variado tipo –VIH/SIDA, por ejemplo– (Beadle-Holder, 2011; Campbell & Wallace, 2015; Whitt-Glover, Porter, Yore, Demons & Goldmon, 2014; Yanick, 2015). Son también ejes de estudio para conocer los efectos en actitudes narcisistas e individualistas (Dyer, 2012).

Hay otro tipo de estudios que analizan los diversos motivantes, determinantes y factores que favorecieron la aparición de estos templos como fenómeno en sí (Chaves, 2006; Eagle, 2015; Ellingson, 2009, Thumma & Bird, 2015, et al.), al igual que su presencia en diferentes países y regiones, tal como: Corea del Sur (Bégin & Shin, 2015; Hwang, 2016; Niemandt & Lee, 2015; Young-Gi, 1999) y el sureste asiático, Francia (Fath, 2008; 2010), Nigeria (Adeboye, 2012) y África subsahariana, Colombia (Beltrán, 2003; 2013a, 2013b) y países de Latinoamérica (Algranti, 2012), y demás. Cuestión que como ya se vio, replico contextualmente para mis propósitos.

En el campo de la economía y sus derivados (mercadeo, negocios, publicidad, etc.) sobresale un análisis de las distintas características que usan los templos –no únicamente las mega-iglesias– para monetizar, mercantilizar y promocionar su congregación desde el uso de diferentes elementos distintivos (McBride, 2015; Smudde, 2011; von der Ruhr, 2012a; 2012b; Webb, 2012a; 2012b; Yip & Ainsworth, 2016); un poco siguiendo la línea de la teoría del mercado religioso.

Desde la arquitectura, si bien son nulos los textos referidos a las mega-iglesias dado que se engloban como templos en su forma genérica, hay trabajos que evidencian la implicación que tienen las fachadas no únicamente como un elemento identitario estético (Setiadi, 2015), sino que también se convierten en un reflejo de las características ideológicas de la congregación, cuyo propósito para el caso es atender necesidades políticas y sociales de la iglesia (Checa-Artasu, 2015). Así mismo, la arquitectura de una iglesia está relacionada con

procesos macro-espaciales, tal como la globalización (Adeboye, 2013), la secularización (Lee, 2014), la urbanización (Welz, 2014) y los sectores demográficos en las cercanías de los equipamientos religiosos.

En cuanto al diseño urbano y la planificación las mega-iglesias no son cuestiones plenas de interés, sin embargo, los templos como su representación más cercana relevan análisis sobre el reuso (Johnson, 2004; Lynch, 2013; 2014; 2016; Nagel, 2011; Putscher, 1980) de áreas (urbanas) que alguna vez se emplearon para algún tipo de celebración confesional, y sea bien por abandono o traslado de la congregación que utilizaba el edificio, dejaron la superficie sin actividad.

Esta dinámica del reuso –según la generalidad de los textos– es propia de países donde, por un lado, hay una cierta tendencia de secularización en la población, tal como en algunos países de Europa y regiones de Norteamérica, pero por otro lado el mismo templo como punto de reunión físico deja de ser prescindible en la forma de religiosidad de las personas, y tales espacios se destinan para otro tipo de actividades y funciones sociales: por ejemplo de carácter educativo-cultural (bibliotecas), adecuación y reacondicionamiento para viviendas, tiendas comerciales, centros comunitarios, e, incluso, se usan como bodegas y hangares industriales

Realicé un pequeño desarrollo de esta última tendencia dado que en el contexto nacional el fenómeno del reuso sucede en un proceso inverso, es decir, superficies destinadas para determinado tipo de actividad –no precisamente de carácter congregacional-religioso, sino como vivienda y comercio– son usadas, adaptadas y modificadas por las agencias religiosas para dar soporte a sus actividades. En este trabajo si bien tal aspecto no está expuesto en términos de reuso, se podría considerar así dado que ello es una forma para entender los posibles cambios en el uso del suelo, aspecto que sí desarrollo en este escrito. Aun así las aproximaciones conceptuales que surjan de este término siguen siendo un comodín que debe ser encontrado en la baraja de las mega-iglesias.

#### **1.4.1 Las mega-iglesias como objeto geográfico**

Desde la geografía son precarios los acercamientos a esta forma congregacional, además, buena parte de tales estudios están permeados por análisis propios de la sociología y la antropología, pero a pesar de ello se rescata los primeros y escasos intentos por estudiar las mega-iglesias.

Uno de estos textos pertenece a Warf & Winford (2010). Estos autores afirman que los geógrafos no se han detenido en examinar el surgimiento de este tipo de iglesias, partiendo de la consideración de que son quizá el elemento de mayor crecimiento en el paisaje religioso estadounidense; en ese sentido, tampoco se ha pretendido explorar la distribución espacial de este fenómeno. Si bien este artículo aunque se ciñe al área continental de ese país, busca

llenar en alguna medida ese vacío planteando que conocer las causales de origen de las mega-iglesias y su localización, sea en regiones metropolitanas o condados, puede ofrecer patrones en el comportamiento electoral dada su relación con el entorno sociopolítico local.

Por su parte Lindenbaum (2012) realiza un análisis de la música contemporánea cristiana de una mega-iglesia de EE. UU. como una forma idónea para examinar las complejas interacciones entre la fe religiosa, el sentimiento comunitario y las prácticas cotidianas. Esto se emprende a partir de tres niveles espaciales que interpretan esa dinámica: (i) el suburbio como contenedor del templo, donde este último para generar cohesión en la feligresía produce música de diversos géneros que es mercantilizada y difundida a través de CD, estaciones de radio y similares.

En la escala intermedia se encuentra (ii) el área de café de la iglesia que se entiende como un espacio para socializar y reforzar las prácticas y los discursos de la congregación. (iii) El cuerpo, como entidad móvil y última pieza de este análisis, es el portador de este tipo de música para hacer que la vida cotidiana, sus espacios y tiempos (dormitorio, salón de clases, lugar de trabajo, interior del carro, restaurante, etc.) refuerce la fe evangélica, lo cual en últimas genera un sentido de comunidad que supera las paredes de la iglesia.

Desde el otro lado del mundo, aunque con similares patrones culturales, Connell (2005) a manera de etnografía describe, caracteriza y analiza una de las mega-iglesias de mayor reconocimiento en Australia. En su trabajo se destaca el llamado de atención que hace a la geografía dada la negligencia de esta para empezar a producir y participar en la comprensión de este fenómeno que se sitúa en una sociedad configurada desde lo secular.

El intento minucioso por documentar la iglesia *Hillsong*, ubicada en los suburbios de Sídney, es la forma que el autor utiliza para demostrar un cambio en la dinámica del escenario religioso en esa ciudad, la cual se identifica por ser geográficamente diferencial, es decir, en el interior de Sídney prima una adscripción a la no creencia, mientras que a las afuera de esta predomina una afiliación al cristianismo protestante. Así, Connell desarrolla algunos vectores que determinaron y promovieron ese cambio.

Connell (2005) también asevera que el éxito de esta congregación, y en general de otras mega-iglesias de la ciudad, viene dado por el crecimiento vertiginoso de los suburbios, ello porque tal desarrollo urbano demostró que las demás instituciones sociales (incluidas iglesias tradicionales o de presencia antigua) no pudieron hacer presencia en esos nuevos espacios, lo cual hace que las mega-iglesias tengan una condición de ser cohesionadores sociales por excelencia.

Además, ese aumento espacial superó la capacidad del sistema de transporte público para llegar hasta esas zonas, de ahí que las mega-iglesias se convirtieran en edificios con un montón de aparcamientos. Así pues, una vez desarrollados los argumentos por el autor, se constata que particularmente la iglesia *Hillsong* construye una identidad moral que refleja

las nuevas formas de religiosidad y espiritualidad de las personas, las cuales son alimentadas y fomentadas por una serie de deseos y necesidades selectivas y segmentadas derivadas de unos estilos de vida y hábitos de consumo cotidianos.

Finalmente, tomando también como ejemplo la iglesia *Hillsong*, Wade & Hynes (2013) plantean que gracias al terreno que ha ganado la teoría de los afectos en el campo de la geografía, buscan reexaminar la arenga de Connell en cuanto el papel activo de esta disciplina. Parten del supuesto de que esta iglesia es conocida nacional e internacionalmente por la música y el espectáculo que caracteriza sus reuniones; así es que entran a analizar las distintas formas en que los cuerpos participan en los espacios de la iglesia cuando se realizan los cultos.

Los autores sostienen que la iglesia utiliza el afecto y la emotividad (vía palabra y música) para alcanzar una experiencia colectiva de su espectáculo, lo cual en el individuo genera un *ethos* relacionado con cierto tipo de valores y actitudes, tal como lealtad, entusiasmo, confort, entre otros, y ello consolida un sentido de comunidad. El aporte de este artículo es una explicación de las dinámicas afectivas –a la manera de la poética de la religión en la geografía– para entender las distinciones espaciales que generan los sentimientos y las emociones en la corporeidad de las personas en términos de la vitalidad de la adoración.

Como se ha podido apreciar el rezago en la geografía para abordar las mega-iglesias es latente, por tal motivo asumir este tipo de templos como objetos geográficos implica encontrar y otorgar ciertas características que favorecen esa condición. En ese sentido, rescato que estas feligresías poseen diferentes maneras de manifestarse en el espacio, sin embargo, elijo la concerniente a sus efectos a nivel espacial y urbano. Por lo mismo no me atrevo a sostener que el frente que yo desarrollo sea el único modo para que las mega-iglesias sean estudiadas desde el campo geográfico<sup>35</sup>.

Adopto esta posición porque reparo en notar cierta prolongación de un proceso que tuvo mayor testimonio siglos atrás: anteriormente cuando la Iglesia (de apellido católico) era portadora de un poder social legitimado en su unión con el aparataje político, esto le dio para convertirse en un punto de encuentro físico-espacial –por lo regular erigiendo un templo que simbolizara ese estatus–. Ello se traduce en poseer una condición para influir en la configuración de la trama urbana alrededor de esta edificación; aspecto que en la escena nacional se evidencia de manera muy marcada en buena parte de los pueblos y municipios de este país. Esto afianzó la idea de que la iglesia como estructura física desarrollase una

---

<sup>35</sup> Sobre este asunto es igual de relevante plantear que las mega-iglesias ilustran perfectamente un conjunto de atributos, elementos, cualidades y vectores que son inherentes de un fenómeno en su manifestación en el espacio, por tanto sus dimensiones geográficas no deben ser pasadas por alto. Así, convertir este tipo de templos en un factor susceptible capaz de ser abordado en términos de sus dimensiones físicas (tamaño), ubicación en el espacio urbano, efectos que ocasiona alrededor en cuanto dinámicas económicas, de apropiación y significación, de movilidad, etcétera, refleja de por sí un potencial para reflejar un comportamiento social en el espacio; y qué mejor disciplina en el estudio del espacio que la geografía.

lógica de centralidad espacial, que además de caracterizarse por una arquitectura diferencial respecto al entorno, también le otorgó una posición privilegiada para participar como un agente urbanizador por excelencia (Ver Capel, 2013 y Paulsen Bilbao, 2014).

Es decir, dado su fuerte control del suelo y potestad sobre este, su regencia casi monopólica le favoreció para construir edificaciones destinadas, sobre todo, a vivienda y locales comerciales, las cuales disponía en renta para obtener ingresos constantes. Igualmente gozaba de la capacidad para definir y regular las características de la ciudad en cuanto la anchura de las calles, las disposiciones físicas de las demás edificaciones, los materiales que se utilizaban en estos bienes, así como las actividades y uso que se desarrollarían en ellas.

Con el pasar del tiempo la presencia de un corte confesional surgido por la Reforma y un cambio en la estructura sociopolítica-intelectual (tal como la Ilustración, la Revolución francesa y la germinación del Estado-Nación) impulsaron a un declive en el rol de la iglesia como configurador urbano y agente inmobiliario de primer orden, no solo entendido este cambio por la desamortización de fe en las tierras a su control con el fin de ponerlas en circulación y dinamizar la economía, sino a su vez por la evidente expropiación y exclaustración de algunos de sus bienes. Esto desembocó en que la Iglesia tuviera escasa o nula incidencia en la posterior configuración de la ciudad dado que esta última ahora era pensada en términos de productividad, eficiencia y bajo una razón instrumental que determinaba la ubicación de los elementos que dan forma y estructura a la ciudad (Ver Duhau & Giglia, 2004).

Entonces, mi hipótesis es considerar a las mega-iglesias protestantes<sup>36</sup> como piezas que siguen configurando la trama urbana en un menor grado de acción, y a pesar de no construir desde cero el panorama de la urbe, estos templos sobre la ciudad ya construida generan una transformación de su entorno tanto en sus dinámicas como en sus usos. Entiéndase esto último en referencia al fomento de unas prácticas visibles en el espacio público cercano; la utilización de otros espacios derivados de los servicios complementarios creados en torno a su actividad principal (los cuales requieren por lo general de un reacondicionamiento del equipamiento o la expansión del mismo en el inmobiliario urbano cercano); la posible alteración del paisaje urbano y otro tipo de transformaciones que dan cuenta de algo plenamente actual pero también de la continuación de una práctica histórica que ha cambiado su radio de acción.

Así, aunque ha habido una variación de los jugadores que participan en la configuración de la ciudad, no creo que sustancialmente haya un cambio de las reglas de juego como tal; por eso empleo las mega-iglesias para exponer la incidencia de estas en la producción, apropiación y modelado del espacio urbano. Sin resistencia alguna ello pone sobre la mesa

---

<sup>36</sup> Sin embargo hago la salvedad, en términos generales, de que es un factor extensivo para otros templos y para demás tipo de credos y doctrinas.

la noción de que la iglesia como recinto físico no tiene un mero valor espacial ligado simple y llanamente a ser un aglutinador social, sino que puede dar cuenta de la forma en que se construye y produce la ciudad.

De igual forma postulo este tipo de templos como objetos geográficos porque si bien los análisis desarrollados se desenvuelven en Bogotá, los efectos, procesos y consecuencias que generan estas pueden encontrarse en otras partes del planeta. Precisamente esta cuestión hace que sean más que vacuos casos de estudio ligados a un contexto espacial en tanto que, por demás, representan y son una suerte de espejo para explicar cómo las mega-iglesias interactúan con el entorno y ello, en sí mismo, no rebaja su potencial para postular categorías y teorías que puedan dar cuenta de ciertos patrones espacio-temporales dada su intrínseca relación con otros niveles geográficos. Sin embargo, hay que tener cuidado en que a pesar de encontrarse replicas en diferentes hemisferios, esto no induce a la generalización o un determinismo espacial del fenómeno, recuérdese que aunque se presenten configuraciones espaciales similares, estas a su vez albergan diferentes realidades sociales.

Además, partiendo del hecho de que un objeto geográfico es la representación de un fenómeno que se puede encontrar en el mundo real y que puede ser abordado desde uno o más estudios de caso, esto involucra que la profundidad de investigación no se deposite solo a nivel local, sino que puede presentar dimensiones que superan la recolección misma de la información. Es preciso decir entonces que mis casos de estudio son una forma para generar conocimiento y no se han de subestimar, por consiguiente, los argumentos y conclusiones que se deriven de ellos, dado que las mega-iglesias ilustran perfectamente un conjunto de atributos y elementos que al cristalizarse en el espacio generan un fenómeno prolífico para indagar y analizar.

#### **1.4.2 Mega-iglesias: su definición**

Destino un pequeño apartado para delimitar lo que se entiende en la producción académica por mega-iglesia, esto para soportar la elección de los objetos de estudio en tanto que la diversa literatura evidencia diversas apreciaciones sobre esta tipología de templos.

Como tal, la caracterización está influenciada por estudios estadounidenses, allí la propensión dicta que una mega-iglesia es aquella a la que asisten como mínimo entre mil quinientos y dos mil miembros a la semana<sup>37</sup> (Bird & Thumma, 2011; Chaves, 2006; Eagle, 2015; Ellingson, 2009; Goh, 2008; Warf & Winsberg, 2010; et al.). Un motivo para determinar esa cifra se debe a que las típicas congregaciones –antes de la aparición y masificación de las grandes iglesias que alteraron notablemente el paisaje religioso de ese país– se ubican en un tamaño muy inferior que ronda los cien fieles. Esto último soporta lo sentenciado

---

<sup>37</sup> La semana, como ciclo de tiempo, es la unidad de referencia adoptada para medir la asistencia de las personas a las mega-iglesias.

anteriormente en torno a la apreciable cantidad de templos que posee esta nación (mil setecientas mega-iglesias).

Sin embargo, en otras partes del mundo tal criterio no se usa como medida, en Corea del Sur, por ejemplo, se denomina mega-iglesia a aquella congregación que supera los diez mil feligreses a la semana (Bégin & Shin, 2015). En Australia y Nueva Zelanda (Goh, 2008) la cifra oscila entre los mil y dos mil asistentes semanales. En América Latina y África subsahariana se considera que su valor comienza desde los veinte mil asistentes regulares, esto es porque el fenómeno de las mega-iglesias es muy *sui generis* en esas áreas del planeta (Algranti, 2012).

Si bien parece no haber consenso numérico para delimitar qué puede ser una mega-iglesia y qué no, más bien se parte del argumento de que una mega-iglesia no debe ser entendida como un valor nominal de personas que asisten al culto (aunque el prefijo «mega» involucre esa conjetura), sino que es preciso entenderlas como una institución en la que se reconoce su capacidad (estable) de crecimiento (Fath, 2008). Lo anterior en términos de Bégin & Shin (2015) se traduce en que: “hoy día el crecimiento mismo es visto como el objetivo más valioso y loable de la iglesia contemporánea” (p.2313).

A su vez, dentro del debate académico se plantean las «giga-iglesias» (Sargeant citado por Connell, 2005) para referirse a aquellas congregaciones que albergan muchísimas membresías; en EE. UU. ese valor oscila en los diez mil miembros. No obstante, si se usa como ejemplo la iglesia *Yoido Full Gospel Church* de Seúl, Corea del Sur, esta desborda toda clasificación numérica pues acoge a seiscientos mil personas (Bégin & Shin, 2015), y esto pone en cuestión que el número, aunque incide, no es un vector único para delimitar las grandes iglesias. En ese sentido se deben tener en cuenta otro tipo de elementos, que si bien no tienen una aceptación isotrópica, expresan una tendencia de la forma en que se entiende y define una mega-iglesia.

Una de estas piezas es que deben su éxito (o buena parte) a un líder carismático que es capaz de amalgamar alrededor de sí una gran cantidad de personas (indiferente de la conmensurabilidad de la cifra). También, gracias a la revolución digital, las mega-iglesias disfrutan y hacen uso de los medios de comunicación y tecnologías de última generación como una estrategia central de su proyecto expansionista para atraer más gente; de ahí que se asocien a una lógica mercantil para promocionarse en otras partes del globo. Igual modo, el uso de la tecnología ha creado nuevos esquemas de adoración de carácter informal –pero no improvisado– que se asocian más a espectáculos religiosos que como liturgias monótonas, rígidas y predecibles.

Así mismo, tienen una gran capacidad para articular distintas escalas espaciales con el fin de pretender y desear ser organizaciones transfronterizas para maximizar sus alcances e influencias, esto contribuye al crecimiento en el número de asistentes. Esta cuestión

particularmente las hace susceptibles de asemejarse a las firmas transnacionales dado que operan en una lógica de racionalidad empresarial que las motiva a establecer, por lo menos, una sede de la congregación en otra ciudad dentro o fuera del país; ello en consecuencia les permite llegar a más personas para ofrecer sus diferentes bienes y servicios.

Otro aspecto es que son entidades religiosas autónomas (por tanto, económicamente sostenibles), con una organización interna que difiere de las otras mega-iglesias porque ofrecen una serie de actividades relativas para suplir y satisfacer las necesidades de los que se congregan, debido a que cada iglesia determina sus propias poblaciones objetivo. En este punto concébase que tales servicios son complementarios (ajenos al acto ritual y de culto como tal) y son tanto de carácter religioso (reuniones y consejerías de pareja, juveniles, familiares, etc.) como extrarreligioso (compra de alimentos, libros, CD, suvenires, espacios para educación, entretenimiento, ocio, y demás), lo cual se traduce en estructuras como salones de diverso propósito, gimnasios, tiendas, colegios, cafeterías y similares. Lo anterior fortalece las membresías de las personas actuales y sirve de estimulante para atraer a otras.

Las mega-iglesias también se caracterizan por brindar una formación sistemática de sus seguidores con el fin de profesionalizarlos en el Evangelio. Se componen, por lo general, de Ministerios dedicados a una tarea particular pero que trabajan de manera interdependiente para ayudar a la misión de la iglesia; precisamente esto fortalece la sensación de participación de los fieles con respecto a las funciones de la iglesia (Algranti, 2012).

Por su parte las mega-iglesias colombianas son empresas religiosas familiares que se identifican por poseer una débil identidad confesional, de ahí es entendible su inventiva para ofrecer una serie de servicios y actividades complementarias para intentar mantener a sus devotos y aumentar sus membresías dada la presencia de otras congregaciones dado que para buscar ser la mejor oferta religiosa que satisfaga las necesidades de las personas. Esto entendido de manera marcada desde la óptica de la teoría mercado religioso (Ver Beltrán, 2009).

Finalmente, un elemento común para toda mega-iglesia es la presencia y/o respaldo de una fuerte e importante infraestructura material para dar cabida a sus diversas actividades. En EE. UU., por ejemplo, tal espacio físico va acompañado de una amplia superficie destinada para el estacionamiento de automóviles, porque cabe recordar que casi todas las ciudades de ese país se configuraron en torno al carro y las autopistas, lo cual hizo proliferar los suburbios y los «exurbios», y es allí donde gran parte de las mega-iglesias se encuentran (Eagle, 2015; Thumma & Bird, 2015).

Agréguese que la ubicación y el diseño de estos equipamientos religiosos está pensada para ser una especie de contenedores para que los fieles que poseen automóvil vean en este tipo de iglesias un «*full-service*» (Wightman citado por Connell, 2005) para las demandas de los feligreses. Además, en esta lógica de urbanización las mega-iglesias aparecen como

productos «*Made in USA*» con calidad de exportación (Eagle, 2015). Vale decir que han tenido tal éxito que pareciera que el influjo estadounidense por marcar tendencias en el resto del planeta tiene una capacidad de transmutación muy amplia.

Este raciocinio ha sido replicado en Australia y Nueva Zelanda, pero con déficits y falencias en otras partes del mundo. En países del África subsahariana, el sureste asiático y Latinoamérica (incluida Colombia) el descontrolado proceso de urbanización y el desordenado crecimiento de las ciudades hace que las áreas de parqueo, hoy día, sean un reto permanente para las mega-iglesias ubicadas en estas regiones.

No más obsérvese la Figura 1.4.a: ahí se puede apreciar que la iglesia del lado izquierdo está ubicada en un área densamente poblada y el parqueadero que posee es incapaz de solventar la demanda dado que convoca treinta mil fieles a la semana. El otro templo que se utiliza para la comparación posee una asistencia semanal de cinco mil miembros más que la primera, y como tal replica la típica gran iglesia estadounidense, la cual se caracteriza por estar rodeada de escasas edificaciones y, en cambio, posee una gran superficie destinada para estacionamientos que superan inclusive el área misma del templo.

**Figura 1.4a. Comparativo morfológico de dos mega-iglesias**

**SaRang Church**

Seoul, South Korea



**North Point Community Church**

Alpharetta, Georgia



Fuente: Información e imagen extraída de: <http://leadnet.org/world/?/world>. Imagen originalmente publicada por *The Washington Post* el 24 de julio de 2015 en una noticia titulada: *How U.S.-style megachurches are taking over the world, in 5 maps and charts.*

## **SEGUNDA PARTE**

### **Mega-iglesias en contexto. Dinámicas espaciales y urbanas de los templos en sus alrededores**

Este capítulo se divide en tres secciones: por un lado, me baso en el planteamiento de que no es causal o azaroso que precisamente dos terceras partes de las mega-iglesias escogidas en este proyecto sean pentecostales, así como lo son buena parte de este tipo de templos alrededor del mundo. Entonces, antes de entrar a tratar las dinámicas espaciales y urbanas que generan los objetos de estudio, hago una muy breve descripción de por qué esta vertiente devocional se relaciona con este tipo de templos.

Posteriormente, me interno en describir y analizar la esencia de este trabajo teniendo como referencia las dos categorías analíticas de terreno relativas a: (i) los ritmos y rutinas del espacio público, y (ii) al uso del suelo y morfología del paisaje urbano. Este aparte se divide por estudio de caso y cada uno implícitamente tiene dos momentos: uno relativo a poner en diálogo los efectos que ha generado cada iglesia<sup>38</sup> en su sector receptor teniendo en cuenta la opinión de distintas poblaciones (feligreses, vendedores, transeúntes, trabajadores, etc.) y los registros fotográficos levantados en campo. Luego, compongo a modo de suerte literaria –ello para apartarme siquiera un poco del rigor de la escritura académica– una descripción de la dinámica de la zona vista desde mi posición como investigador, ello para dar un rol activo al *rhythmanalysis* la cual fue una pieza central en entender las racionalidades y lógicas que operan en el escenario donde se halla cada iglesia. Por último, pongo en debate y mirada crítica el Plan Maestro de Equipamientos de Culto en relación a los casos desarrollados, ello para inspeccionar y comprobar cómo tal disposición legal se ejecuta en la práctica.

#### **2.1 El éxito del (neo)pentecostalismo<sup>39</sup>**

Algunos factores que favorecieron el arrollador triunfo del pentecostalismo no solo en Bogotá y el país, sino también en Latinoamérica y otras partes del mundo, se debe en buena

---

<sup>38</sup> Para un contexto de la ubicación de cada iglesia remitirse al «Anexo A» donde hay un recurso visual que señala algunos lugares y sectores que sirven de referencia.

<sup>39</sup> Se entiende por pentecostalismo a aquella orientación cuyos miembros (de diferentes denominaciones protestantes o iglesias independientes) sostienen la enseñanza de que todos los cristianos deben buscar una experiencia religiosa pos-conversión llamada «bautismo del Espíritu Santo». Estas denominaciones enseñan que aquellos que experimentan esa vivencia pueden recibir uno o más dones espirituales, tal como, la capacidad de profetizar, pronunciar mensajes de Dios, practicar la curación física, hablar en lenguas o lenguajes espirituales (glosolalia) e interpretarlas. El pentecostalismo tiene sus raíces en el «Movimiento de Santidad» del siglo XIX que promovió una intensa piedad personal. Surgió como un movimiento religioso en los EE. UU. a principios del siglo XX. (Ante mayor interés remitirse a Pew Research Center, 2006, p.3; 2011, p.69.) Igualmente, téngase presente que en reiteras ocasiones existe una confusión entre protestantismo y pentecostalismo, sin embargo, de manera breve se puede decir que el movimiento religioso protestante replica ciertas prácticas pentecostales dado el éxito de esta última alrededor del mundo, lo cual hace difusa su

medida a ciertos hitos que estimularon la participación y radio de acción de este corte confesional. Endógenamente se puede afirmar que sucesos como la Conferencia Misionera Mundial de Edimburgo en 1910 y la formación del Concilio Mundial de Iglesias en 1948<sup>40</sup> impulsaron la expansión global de esta doctrina. En tales eventos se promovió el uso de la modernización tecnológica (la radiodifusión y después el televangelismo) y la rápida movilidad de objetos y personas para ampliar sus rutas misioneras y potencializar sus fines evangélicos. Simultáneamente, a comienzos del siglo XX, el conocido reavivamiento de la calle Azusa en Los Ángeles (EE. UU.) dinamizó el propio campo religioso protestante y sus ritos, por ende, empezaron a dar mayor protagonismo a la emotividad, corporeidad y los órganos sensoriales para tener una experiencia más activa con Dios (Bastian, 2005; et al.).

En la tradición protestante se establece una relación cognitiva con los textos bíblicos, el pentecostalismo en cambio crea una ruptura de esa condición y pasa a un estado de participación más anímico; ello favoreció su crecimiento espacial gracias a su capacidad de adaptabilidad. En Latinoamérica, por ejemplo, el pentecostalismo absorbió exitosamente la cultura de esta región, no más medítese sobre la música que se escucha en estas iglesias: tienen los mismos matices y ritmos que la gente disfruta por fuera de las reuniones; lo mismo aplica con la jerga y lenguajes locales que los predicadores aprehenden y usan con la finalidad de sonar más como sus congregantes, lo cual fortalece a su vez el vínculo entre los miembros de la iglesia (Beltrán, 2003; Chesnut citado por Masci, 2014).

También, el gran énfasis que el pentecostalismo otorga en la fe para la sanación y búsqueda de la prosperidad es un pilar central en la expansión de esta confesión (Ibídem). Cuestiones que sumadas configuraron nuevas relaciones y contactos con lo divino. Así, para esta parte del globo el pentecostalismo se convierte en el movimiento devocional de más rápido crecimiento en el escenario cristiano no-católico (Bastian, 2005), acechando el histórico predominio del catolicismo (Beltrán, 2010c; Casanova, 2001; Garrard-Burnett, 2004; et al.).

Otro vector que justifica el crecimiento de este credo es el aumento de su población objetivo. Al comienzo el pentecostalismo apelaba hacia los pobres, enfermos y forasteros puesto que las élites en América Latina conservaban el catolicismo como un instrumento para preservar su identidad social y cultural. Tiempo después empezó a dirigirse a otros sectores y clases sociales bajo la narrativa de sanación interior como forma de responsabilizar al sujeto en la consecución de una vida con salud y en riqueza (Chesnut citado por Masci, 2014). Tal «teología de la prosperidad» se logra cuando la persona tiene suficiente fe y se encomienda

---

diferenciación. Esto teóricamente se entiende como la «pentecostalización» del movimiento protestante (Ver Beltrán, W. M., 2007a; 2009).

<sup>40</sup> Datos extraídos de la infografía elaborada por las organizaciones *Center for the Study of Global Christianity* y *Gordon-Conwell Resources Theological Seminary*. Disponible en: [www.gordonconwell.edu/shared-content-temp-research/documents/136e0d3b6-d706-4bcf-a892-87a608c59104-18.pdf](http://www.gordonconwell.edu/shared-content-temp-research/documents/136e0d3b6-d706-4bcf-a892-87a608c59104-18.pdf).

constantemente a Dios en los términos que aquella palabra define<sup>41</sup>, lo cual resulta siendo un discurso muy atractivo y poderoso en aquellos que no tienen mucho, así como en los que quieren tener más de lo que ya poseen. Téngase en cuenta que el pentecostalismo también promueve estilos de vida saludables y sirve de apoyo para luchar contra hábitos perjudiciales (abuso de sustancias, robos, adulterio, etcétera) o condiciones de vida desfavorecedoras (maltrato, violación y demás) (Ibíd.).

Externamente, al menos en América Latina, la intransigencia de la Iglesia católica motivó con el pasar del tiempo la búsqueda de otros acercamientos con la fe. Aquí, los devotos recurrían a otras denominaciones, especialmente las evangélicas, porque éstas últimas tienden a presentar una relación más estrecha con su pastor (Dyer, 2015). Otro factor deriva en que los nacidos católicos pierden interés por la doctrina de la Iglesia de Roma y se vuelven católicos pasivos, es decir, individuos que aunque comparten en pensamiento esta doctrina no realizan los ritos de fortalecimiento de dicha y son más propensos a buscar otros dogmas (Ibíd.).

Además, el pluralismo religioso que se experimenta en la región –así como su rápida transformación– se ha caracterizado por la diversificación de las pertenencias confesionales y por una pluralización creciente de las creencias de las personas desde hace decenios atrás (Bastian, 2005; Blancarte, 2008; Beltrán, 2010c; Díaz-Domínguez, 2009; Masci, 2014; Parker Gumucio, 2005; Pew Research Center, 2012, et al.). No obstante, eso también ha significado, casi que por regla general, un aumento de las doctrinas confesionales protestantes y católicas. En Latinoamérica no hay que pasar por desapercibido que tal “pluralismo religioso es más o menos un sinónimo de pluralismo cristiano” (Garrard-Burnett, 2004, p.258) dado que si bien se ha heterogeneizado el paisaje religioso en esta parte del globo, lo que predominan son adscripciones de fe relativas a este corte devocional, por lo que la presencia de otras formas religiosas aún sigue siendo marginal (Ibíd.).

En Colombia el cambio del paisaje religioso cuantitativamente hablando<sup>42</sup> viene dado por el argumento de que, según datos del Pew Research Center (2014), cerca de tres cuartas partes (74 %) de los colombianos adscritos actualmente al protestantismo fueron criados como católicos, que por cierto es el valor más alto de toda América Latina. Las razones de este cambio confesional están referidas principalmente a entablar una relación más cercana con Dios, a buscar un estilo diferente de adoración, por cuestiones personales, o sentir que los miembros de la congregación sean más solidarios; aspectos que estuvieron encaminados por

---

<sup>41</sup> En términos más concretos la teología de la prosperidad alude a un pasaje bíblico que señala: “el que abundantemente siembra, abundantemente segará” (2ª de Corintios 9:6). Esto a manera de metáfora significa que entre más ofrende o diezme el creyente, más bendición divina recibirá para poder prosperar.

<sup>42</sup> Para un mayor detenimiento de los datos producidos sobre la temática religiosa, sugiero las páginas web de las organizaciones *World Values Survey* ([www.worldvaluessurvey.org/WVSOnline.jsp](http://www.worldvaluessurvey.org/WVSOnline.jsp)) y la Corporación Latinobarómetro ([www.latinobarometro.org/latOnline.jsp](http://www.latinobarometro.org/latOnline.jsp)) que permiten hacer análisis de datos sobre diferentes temáticas a nivel de período de tiempo y país.

los procesos de evangelización (compartir la fe) de los conversos hacia familiares, amigos y conocidos; prácticas cuyo índice para el país es el 35 % de los protestantes. La tercera mayor de Suramérica (Ibíd.).

En términos de filiación religiosa nacional, la mayoría de colombianos siguen siendo católicos con un valor de 70,9 %, le siguen los cristianos evangélicos que reúne a pentecostales y protestantes con un 16,7 % de la población total, aunque en este segmento los pentecostales son casi que mayoría absoluta con un 99,6 % de representación (Beltrán, 2012). Igualmente, el catolicismo es mayoritario en las zonas rurales mientras que en áreas urbanas predominan los protestantes y otro tipo de adscripciones (Pew Research Center, 2006). De acá se sostiene también que las mega-iglesias son un fenómeno propio de las ciudades.

Para el caso de Bogotá, cerca del 93 % de los habitantes de la ciudad se consideran creyentes; de estos, alrededor del 76 % de las personas se inclinan a favor del catolicismo, cifra que aunque es relevante, es inferior a cálculos tradicionales dada la migración de sus fieles a otros credos. Le sigue el evangelismo en sus múltiples versiones (sobre todo, pentecostal y carismática) con un 13.4 % en la población (Beltrán, 2009; Corpas de Posada, 2009).

Esta dinámica revela que la constante recomposición que tiene el país (incluida su capital) en materia religiosa, mantiene un paisaje dominado casi totalmente por el cristianismo<sup>43</sup>, independientemente de la orientación que esta posea, sea bien católica, protestante evangélica (pentecostal, carismática, revivalista), protestante histórica (presbiteriana, luterana, menonita, bautista), testigo de Jehová, santos de los últimos días (también conocidos como mormones), adventista, etcétera. Lo cual deja a las otras religiones y sistemas de creencias en un segundo plano, y crea la tentativa conclusión de que casi la totalidad de mega-iglesias en el país son de doctrina cristiana y orientación protestante-pentecostal.

Así, para que el pentecostalismo se ubique en la segunda posición de adscripción religiosa se deben considerar razones ya expuestas, tal como su fragmentabilidad en la gran cantidad de denominaciones que posee y sus múltiples enfoques doctrinales; su mutabilidad para adaptarse en el paisaje local desde el cambio de los propios elementos protestantes; el uso de medios masivos de comunicación y del marketing para promocionarse; la excesiva emotividad como instrumento de encuentros místicos; la importancia a la dimensión mágica (realización de milagros y lucha contra demonios) que, en suma, se reducen a ser una

---

<sup>43</sup> Evento que incluso ha marcado una tendencia en la producción académica. Por ejemplo, Figueroa Salamanca (2010) trata el estudio del protestantismo en Colombia desde un ejercicio historiográfico para hacer un balance de cómo las diversas investigaciones académicas explican el proceso de diversificación religiosa en el país. Ello a razón del creciente interés que suscita el estudio de lo religioso, cuestión que, cabe decir, la disciplina geográfica se encuentra rezagada y no participa de manera activa. Una labor similar realiza el profesor Beltrán (2010b) sobre la expansión pentecostal en Colombia desde una revisión del estado de la cuestión y las distintas formas en cómo se ha entendido este fenómeno.

confesión competitiva y a guardar profunda afinidad con el catolicismo popular local, lo que explica el tránsito de católicos a esta confesión de manera más fluida. Es por este mismo motivo que las otras confesiones religiosas que distan de la matriz cristiana, inclusive ramas del cristianismo tradicional, no son de amplia acogida, lo que compromete su legitimidad en el escenario devocional (Beltrán, 2009).

## 2.2 Misión Carismática Internacional

Fundada en 1983 en una casa en modalidad de arriendo del barrio Belalcázar, y con nimia asistencia de ocho personas, la hoy conocida Misión Carismática Internacional (MCI) empezó un llamado ministerial. La capacidad de ese lugar era para ciento veinte personas, en ese entonces la meta inicial era, pues, copar ese espacio. Para ello, algunos entrevistados que se congregan actualmente afirman que cuando la congregación ya contaba con cerca de treinta personas, en ese mismo año, el pastor César Castellanos Domínguez y su esposa visitaron la Iglesia del Evangelio Pleno de Yoido (*Yoido Full Gospel Church –YFGC Korea–*) para aprender cómo desarrollar su propia iglesia.

Esto motivó un diálogo entre la cabeza del grupo y las «ovejas» (forma figurativa para referirse a los fieles); allí una de las primeras aspiraciones era atraer a doscientas personas dado que las ovejas son las que se tienen que reproducir. De ahí la conocida visión del G12<sup>44</sup> y una de las maneras como se conoce a la iglesia. Al poco tiempo, y luego de moverse a otra casa en el barrio Sears, hoy Galerías, la gente respondió a ese llamado y, espacialmente hablando, en los alrededores:

«La hilera de carros que se estacionaban en los garajes, en los andenes [y] en todo lugar era tan tremendo que empezaron a incomodar al vecindario. [...] Después de los seis meses los vecinos como que ya no nos aguantaban y nosotros también estábamos muy estrechos, porque [a] las personas teníamos que acomodarlas en las alcobas, [...] el comedor; luego pasamos al garaje, luego pasamos a un patio trasero» (G12TV, 2010).

Para ese entonces la asistencia oscilaba las quinientas personas, pero en seis meses esa cifra rondó las mil doscientas membresías (G12TV, 2013):

«Y [una vez que] el lugar [ya] no tenía esa capacidad, fue cuando entendimos que debería haber un cambio de lugar: [debíamos] movernos a otro sitio porque ya el tamaño de la iglesia era muy fuerte. [...] Luego de ahí, vinimos aquí a lo que se llamaba en esa época «La Bodeguita» (Ver Figura 2.2a) [, hoy conocido como el edificio administrativo (Ver Figura

---

<sup>44</sup> Metáfora relativa al pasaje bíblico del evangelio de Marcos 3:13. Es una estrategia que permite a cada creyente cuidar, enseñar, orientar y ayudar a crecer espiritualmente a doce personas, las cuales cada una, a su vez, se encarga de otras doce y así sucesivamente. Esta es una explicación al crecimiento de la iglesia que hoy día posee alrededor de doscientos cincuenta mil miembros alrededor del mundo, y el 10 % de esa cantidad se encuentra en la capital colombiana. Mayor información en: <https://g12.co/escalera-del-exito/> y en: [www.youtube.com/watch?v=1Jnhwqd3khE](http://www.youtube.com/watch?v=1Jnhwqd3khE).

2.2b)]. «La Bodeguita» fue un lugar en un desorden total, o sea, no estaba pintado, estaba muy sucio, era un lugar difícil de conquistar. ¿Por qué? Porque era una zona industrial; era una zona donde no había pavimento, un parqueadero [era nuestro vecino]. Había una invasión. O sea, para cualquier persona era [como para que dijera:] «¿Cómo vamos a llegar a ese lugar?»» (G12TV, 2010).

**Figura 2.2a. «La Bodeguita»**



Imagen extraída de G12TV. Video: «Detrás de las multitudes», minuto 07:55.

**Figura 2.2b. Oficinas administrativas de la MCI**



Fuente propia. Fecha y hora de captura: domingo 17 de septiembre de 2017; 08:34.

**Figura 2.2c. Edificio «Teatro»**



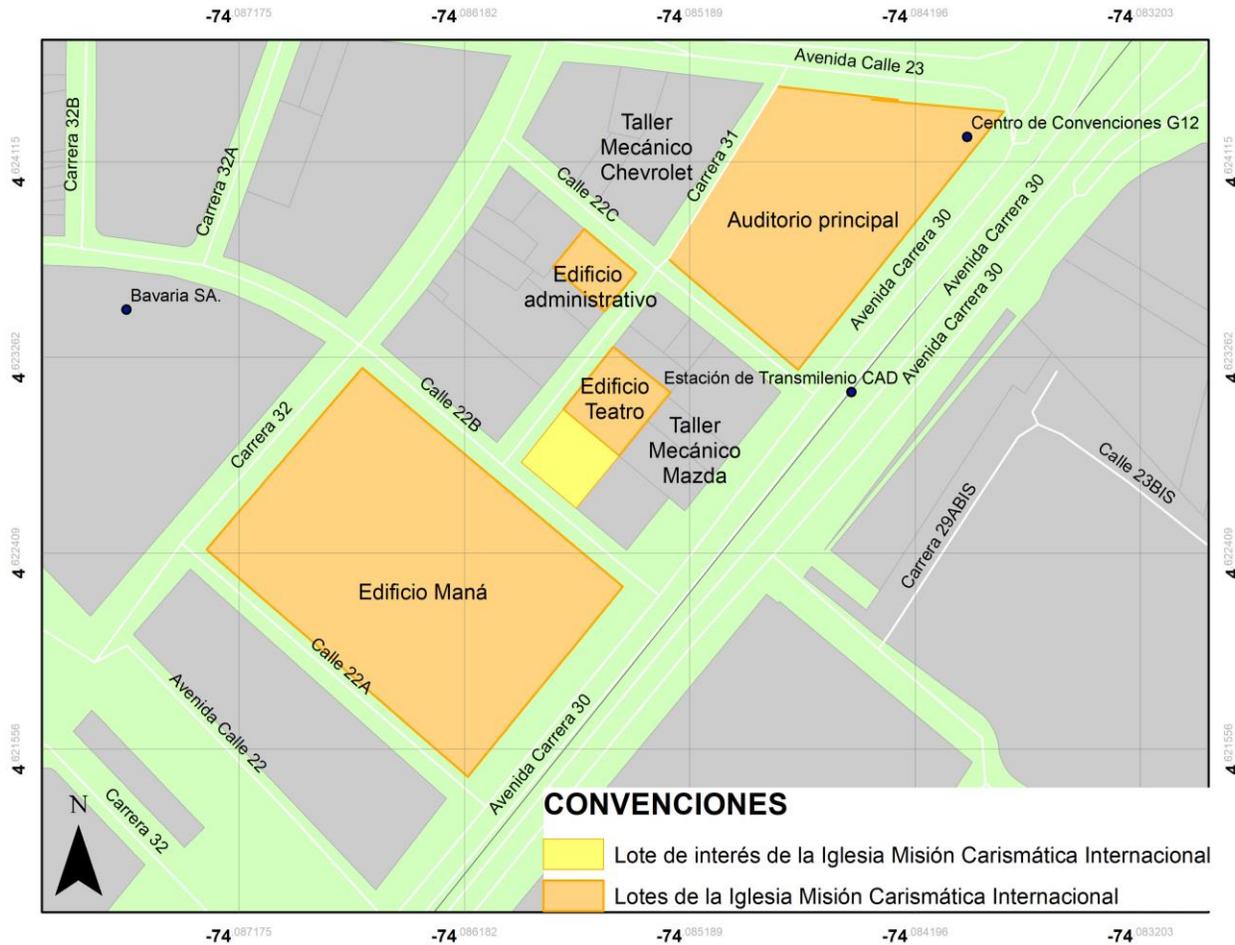
Fuente propia. Fecha y hora de captura: domingo 17 de septiembre de 2017; 07:58.

**Figura 2.2d. Lotes del «Teatro»**



Elaboración propia, 2017.

# Mapa 1. Predios de la iglesia Misión Carismática Internacional



Es así cuando:

«Una palabra que el Señor le dio [al pastor principal, la cual decía] que los muros caerían de la iglesia y que podríamos heredar otras tierras. Fue cuando se adquirió el terreno del lado, [y] luego se compró este edificio con mucho sacrificio» (Ibíd.).

El edificio a que se hace mención es al hoy llamado «Teatro» (Ver Figura 2.2c) que adquirió el lote colindante para expandirse y que para su época era un potrero (Ver Figura 2.2d).

Según se relata en el vídeo sobre la historia de la iglesia:

«Las personas que venían a nuestras reuniones, en verdad, lo hacían porque amaban al Señor, porque la apariencia del lugar no era [...] agradable; las calles no estaban pavimentadas, cuando llovía el fango era demasiado fuerte y, las personas, aparte de esto, tenían que estar haciendo largas filas: unos con sus sombrillas, otros cubriéndose con sus abrigos para protegerse de la lluvia. Pero nadie se movía. No les importaba el frío, no les importaba la lluvia, no les importaba aun el ambiente del lugar. Ellos lo que querían era estar ahí para recibir la palabra de Dios, para recibir la ministración, para recibir la palabra de vida [...]» (Ibíd.).

De este modo, fue tal el fervor de las personas para ser ministradas que la congregación creció significativamente, tanto así que:

«Después, [...] el deseo de tener un auditorio [era] mayor [...]. Tuvimos que ir al coliseo [cubierto El Campín porque] en la sede de la [carrera] 31 [estuvimos] hasta el año 1997. Para ese entonces ya el promedio de reuniones [era de] siete [...] los [días] domingos; donde ya era tanta la avalancha de personas que había [...] incomodidad en muchas de las ocasiones y requeríamos de un lugar más amplio, mas el único lugar que encontramos era un coliseo del distrito el cual lo tomamos en renta. En aquel entonces [se] podía acomodar un promedio de catorce mil personas sentadas, [así que] lo tomamos. La gran sorpresa fue que el primer domingo que nos reunimos tuvimos que hacer dos reuniones, o sea, habíamos llegado a tantas personas que [se] pensaba que con una reunión todas las personas se iban a acomodar, [pero] no. Nos tocó hacer, forzosamente, dos reuniones; luego, tres; luego, cuatro; luego, cinco reuniones; y estuvimos en este lugar por un promedio de once años.

Para ese entonces el Señor nos dio una palabra, [...] con [aquella] revelación entendimos algo: que toda la provisión estaba en la sangre de Jesús. Creímos esa palabra y nos lanzamos a la conquista. Y toda la iglesia vio uno de los más grandes milagros: [...] [pasamos] de no tener nada, a tenerlo todo. Ese milagro fue palpable ante los ojos de toda la iglesia, de todo el pueblo que servía al Señor, [que] vieron cómo en cincuenta y dos días no solamente obtuvimos el terreno sino [que también] construimos el auditorio» (Ibíd.).

Del último fragmento se habla puntualmente de la bodega que ocupaba la antigua Cacharrería Mundial y que hoy es el espacio principal para las predicas (Ver Figura 2.2e). Pero así mismo no es solo un templo en su versión arcaica, es también un centro de convenciones que es utilizado por empresas, entidades públicas (tal como la Policía

Nacional), partidos políticos y otras razones sociales para desarrollar sus respectivos eventos. Similar función posee el «Teatro» en cuanto la realización de actividades externas.

Con lo anterior, se denota que el templo entendido como un espacio destinado a los cultos que está ligado únicamente a lo sacro deja de tener un «*continuum*» de esa lógica gracias a que las personas ya no necesitan acudir a ese confinamiento físico para encontrar a Dios. Al respecto un entrevistado afirma que para este corte confesional: «Dios, de manera privilegiada, está en el corazón de cada creyente y no en la estructura donde nos congregamos. Nos reunimos ahí porque hay una sensación de tener un segundo hogar, una familia espiritual, pero nada más»<sup>45 46</sup>.

**Figura 2.2e. Auditorio principal / Centro de Convenciones<sup>47</sup>**



Fuente propia. Fecha y hora de captura: sábado 16 de septiembre de 2017; 15:49.

Por otra parte, casi a la par de haber adquirido el hoy Centro de Convenciones G12, se anexó a las propiedades de la MCI la antigua fábrica de la Cervecería Andina (Ver Figura 2.2f), que hoy llamada «Maná», sirve para diferentes propósitos. Los dos más destacados son: servir de parqueadero para la congregación (Ver Figura 2.2g [lado derecho]) e impartir clases de la

<sup>45</sup> Feligrés (se reserva la identidad [MCI-E1]), comunicación personal, 16 de septiembre de 2017.

<sup>46</sup> A partir de este punto, todas las personas con las que se logró entablar diálogo en clave de su potencial para explicar del fenómeno, así como la citación de algunos de sus extractos discursivos, tuvieron un tratamiento y edición de su identidad en aras de reservar y hacer confidencial la misma.

<sup>47</sup> Se desconoce el año en que el establecimiento, luego de la adquisición, se convirtió en un espacio para tales propósitos. Por otra parte, interesante es plantear estudios que a futuro den cuenta de cómo la idea de lo sacro de un espacio como lo es el templo también es móvil al igual que la religión, y en ese sentido es válido tal aproximación para vislumbrar el cambio del fenómeno religioso.

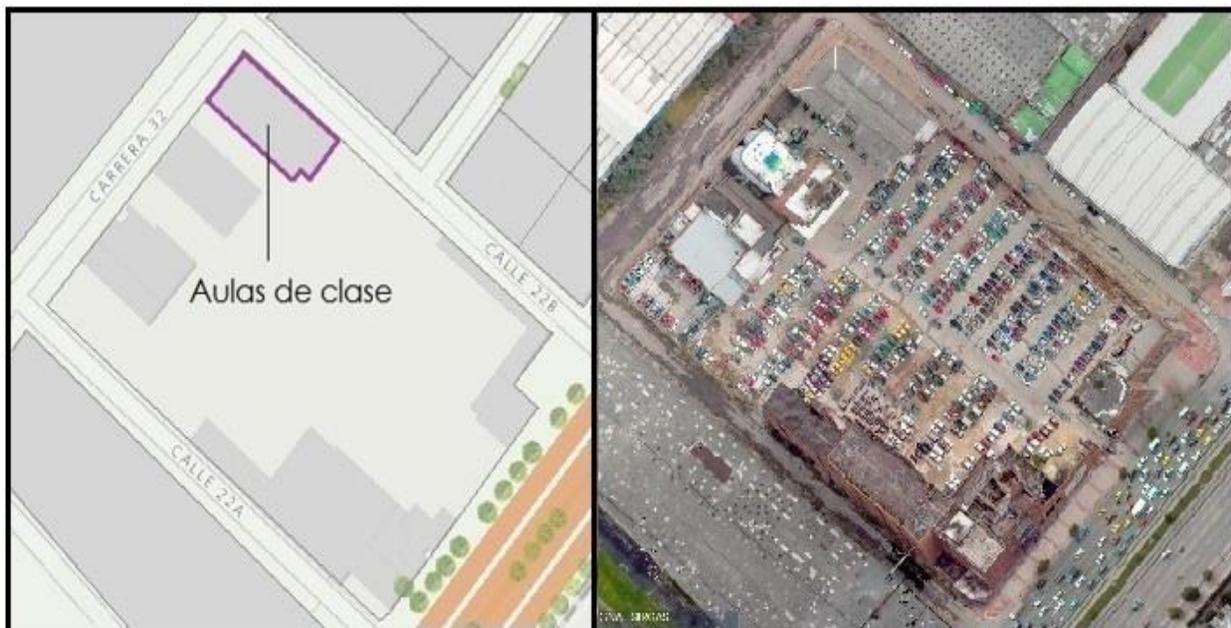
antigua «Escuela de Líderes» que se ofrecía en los primeros edificios de la iglesia, y que actualmente son: «Capacitación Destino» y «U de la vida». Cursos que se efectúan en un edificio al interior del lote de «Maná» (Ver Figura 2.2g [lado izquierdo] y Figura 2.2h).

**Figura 2.2f. «Maná», antigua fábrica de la extinta Cervecería Andina**



Fuente propia. Fecha y hora de captura: sábado 16 de septiembre de 2017; 15:43.

**Figura 2.2g. Edificio «Maná»**



Lado izquierdo: elaboración propia, 2017.

Lado derecho: imagen extraída del IDECA.

Así pues, tras «largas horas de oración y gracias a la misericordia de Dios para fundar materialmente la iglesia»<sup>48</sup> (MCI-E2, 2017) se llegó al barrio La Florida Occidental, de la localidad de Puente Aranda. Específicamente este sector de la ciudad es una zona dedicada a la industria<sup>49</sup> y la presencia de áreas destinadas a la vivienda es ínfimo. En consecuencia, el cambio de la dinámica que ha fomentado la iglesia, previo al establecimiento de la misma, es evidente. Valga decir que los efectos son temporalizados y por tanto no deben entenderse de forma permanente o continua, cuestión aplicable a los demás casos.

Al respecto, un trabajador de la zona comenta:

«Pues, hermano [*coloquial*], antes de que la iglesia llegara en forma, es decir, hace como diez años, o por ahí más o menos, el sector tenía un comportamiento diferente: solo había carros de carga, no había tanto vehículo [particular] estacionado, casi no había vendedores ambulantes y como que era más fácil para los operarios hacer su carga y descargue de las mercancías de las empresas. Yo sí creo que la iglesia ha cambiado al sector, pero, pues, nada que hacer»<sup>50</sup>.

**Figura 2.2h Edificio  
«Capacitación Destino»**



Fuente propia. Fecha y hora de captura: domingo 17 de septiembre de 2017; 08:36.

**Figura 2.2i. Cafetería «Café de la Sabana.  
Coffee Shop»**



Fuente propia. Fecha y hora de captura: domingo 17 de septiembre de 2017; 08:34.

<sup>48</sup> Feligresas [MCI-E2], comunicación personal, 16 de septiembre de 2017.

<sup>49</sup> Se prescinde de hacer una referenciación tácita en torno a la nominación y clasificación de los usos del suelo que la norma considera para la división del espacio urbano. Estos se encuentran, como tal, establecidos en el Decreto 190 de 2004 – Adopción del Plan de Ordenamiento Territorial–.

<sup>50</sup> Vigilante de empresa ubicado sobre la calle 22B [MCI-E3], comunicado personal, 19 de septiembre de 2017.

Del mismo modo, un vendedor de calle que lleva aproximadamente dieciocho años en el sector afirma que:

«Pues antes [el trabajo] era mejor porque había menos competencia, aunque siempre la ha habido, sino que antes me iba mejor, se vendía más, había más gente comprando. Al principio aquí era bueno, para qué. Después, al llegar más vendedores con la llegada de la iglesia, las ventas comenzaron a bajar, pero igual me va bien»<sup>51</sup>.

Sin embargo, parte de la afirmación sobre la reducción de las ventas de este trabajador ambulante se debe a que esta persona al estar ubicada al lado del puente peatonal (hoy la entrada norte a la estación CAD de TransMilenio –en adelante TM–), ello hace que sea un área muy transitada por peatones ajenos a la iglesia o por el personal de las empresas del barrio; entonces sus ventas no dependen totalmente de las actividades de la iglesia, a diferencia de otros trabajadores en igual condición.

A pesar de ello, en términos generales, la totalidad de vendedores ambulantes entrevistados, sea bien por su asentamiento previo de la llegada definitiva de la congregación al sector o porque han ido detrás de esta cuando los fieles se reunían en el coliseo cubierto El Campín, afirman que la iglesia ha contribuido a generar mayores ingresos para llevar el debido sustento a sus hogares; en algunos casos, la gratitud es tal que muchos de ellos defienden la iglesia en torno a los señalamientos negativos que esta genera en el espacio público evocando implícitamente el siguiente refrán popular: «No hay mal que por bien no venga». Así pues, una vendedora de comidas preparadas rápidas apostilla, en relación a la dinámica del sector, que:

«Sí [...], o sea, como que la iglesia ha cambiado el ambiente. El ambiente cambió cuando la iglesia vino porque [...] comenzaron a haber más restaurantes, comenzaron a haber más negocios, pusieron «aquellos» negocios<sup>52</sup>; más apartamentos. Como que [...] ha hecho bien. Es una bendición para nosotros, para todo mundo. Y se ha creado más trabajo [...]. Es que esto hace como que el ambiente cambie, como que [se ha vuelto] una zona más concurrida, y [...] la zona ha cambiado mucho. Ha sido una bendición esa iglesia, sinceramente [...]»<sup>53</sup>.

Por lo tanto, uno de los efectos más notorios de la iglesia para la zona donde se encuentra ubicada es la presencia de vendedores ambulantes, sobre todo en días de congregación, los cuales ocupan áreas del espacio público que están destinadas al tránsito y movilidad de peatones. Sobre esto, a nivel simbólico y hasta práctico, hay un conflicto entre las partes involucradas: por parte de los vendedores es evidente que su estampa en el paisaje del sector se circunscribe a la gran afluencia que reúne la iglesia, cuestión que impulsa la aparición de

---

<sup>51</sup> Vendedor ubicado sobre la carrera 30 [MCI-E4], comunicación personal, 16 de septiembre de 2017.

<sup>52</sup> La entrevistada se refiere a un conjunto de apartamentos con áreas comerciales en el primer piso que se construyeron recientemente. Se encuentran al otro lado de la avenida Ciudad de Quito (también conocida como carrera 30); sin embargo, se señala que no hay una asociación directa derivada de la presencia de la iglesia en el sector.

<sup>53</sup> Vendedora ubicada sobre la carrera 30 [MCI-E5], comunicación personal, 16 de septiembre de 2017.

este tipo de economías a lo largo de los predios del equipamiento de fe. Algunos de ellos reconocen que invaden el espacio público, pero es su fuente de ingresos y, ante tal, su permanencia se deriva del asentamiento de templo. Lo anterior comentado por un vendedor de la zona se expresa así:

«Si no hubiera iglesia, no habrían vendedores. Nosotros, como vendedores, vemos una oportunidad de venta, entonces si ahí no hay iglesia, téngalo por seguro que no se ve un vendedor acá. Porque esto es muerto. Y, varios de nosotros, somos gente que hemos venido [desde] el coliseo, [también] cuando la iglesia estaba allí [en «La Bodeguita»]; entonces es gente que va, así, detrás de la iglesia»<sup>54</sup>.

Por el otro lado del asunto, la iglesia ha fomentado una iniciativa que se resume en ofrecer sus propios locales de alimentación (Ver, por ejemplo, Figura 2.2i), ello para (i) no promover la presencia de vendedores ambulantes en los alrededores del equipamiento dado que ocupan espacio que es usado por peatones y vehículos. Y (ii) porque hay una discursividad en torno a la salubridad y manejo de los alimentos que se ofrecen en los puestos de comida callejeros.

Ante esta cuestión, unas feligresas opinan que:

«No decimos que la iglesia ha hecho aparecer a los vendedores [porque] siempre han estado ahí. [...] Aunque hay que tener en cuenta que nosotros [como fieles] tenemos un punto a dónde dirigirnos. Además, los vendedores tienen que tener una distancia prudente de la iglesia, por cosas de movilidad y, pues, el caminar de uno como peatón» (MCI-E2, 2017).

A veces la diatriba escala a instancias mayores. Cuentan algunos vendedores que la iglesia en ocasiones solicita a la Policía que los ayude a desocupar el espacio público arguyendo que es un área para todos y no para que unos cuantos se apoltronen ahí. Esto es algo que actualmente, gracias al nuevo Código de Policía, se vuelve recurrente el desalojo de los vendedores en vía pública, en tanto que este espacio comunal no puede ser ocupado indebidamente y sin consentimiento de alguna autoridad competente que avale su asentamiento en determinado lugar.

Al respecto un vendedor de la zona enuncia que:

«Muchas veces hemos tenido problemas con la Policía; [sin embargo,] a nosotros no nos han sacado de aquí porque hay una sentencia, la 211<sup>55</sup>, que hace primar el derecho al trabajo. Entonces, mediante eso, ya las autoridades se han frenado un poco. Anteriormente eran benevolentes algunos, pero cuando ellos[, los de la iglesia,] insistían, ellos[, los de la Policía,] se venían. Inclusive, nos echaban para allá atrás [sobre la carrera 32]. Uno allá no vendía mucho, casi nada. Por lo menos, en época de convención internacional [...], que es en enero, eso nos quitan. Allá nos echaron[, a la carrera 32]. ¿Quién iba a comprarle uno? Nadie.

---

<sup>54</sup> Vendedor ubicado sobre la carrera 31 [MCI-E6], comunicación personal, 17 de septiembre de 2017.

<sup>55</sup> Sobre el contenido de la sentencia, ver: <https://corte-constitucional.vlex.com.co/vid/685351805>.

Ellos cogen allá en sus alabanzas, [en] sus reuniones que hacen, [y] cogen y desacreditan los productos que uno vende. Dicen que es malo comprarnos a nosotros porque, supuestamente, son productos en estado de descomposición, que están vencidos [...]. Ellos lo manifiestan así a sus asistentes allá. Y les dicen que no compran. También para que[, en cambio,] colaboren más a la iglesia»<sup>56</sup>.

Sobre esto último, un vendedor de artículos decorativos, de literatura y demás relacionados con la confesión de la iglesia opina lo siguiente:

«Pues el que se les diga a los asistentes que no compran es por salubridad, pero también hay una manipulación hasta de los mismos empleados [de la iglesia], por ejemplo, ninguno de los empleados puede acercarse a comprar ni siquiera un tinto; si lo hacen, lo hacen a escondidas y rápido. ¿Por qué? Porque ellos tienen totalmente prohibido comprarle a un vendedor ambulante» (MCI-E6, 2017).

Se ve, pues, que la iglesia genera diferentes mecanismos para evitar tanto la presencia como la adquisición de los productos que ofrece esta población, sobre todo en lo que concierne a la compra de alimentos, razón por la cual existen cuatro cafeterías distribuidas en todas las instalaciones de la iglesia. La más concurrida es la situada al exterior sobre la carrera 31 (Ver Figura 2.2i) en lo que era la antigua librería de la MCI. En la actualidad esta última se halla en el mismo edificio administrativo pero sobre la calle 22C.

Esta tensión en el uso del espacio público es un tema álgido; buena parte de los vendedores entrevistados sostienen que la iglesia tiene una influencia fuerte para hacer presión política, de este modo intentan poner las situaciones a su favor. Sin embargo, el que parece ser el representante de los vendedores (dado que así refieren otros trabajadores de la calle) ante las reuniones que se organizan cuando se trata el tema del espacio público, asevera que:

«La iglesia es parte del conflicto, [por tanto,] debería ser parte de la solución. Que trate de decir, [por ejemplo:] «Sentémonos y miremos qué hago yo también por lo social». ¿Qué está haciendo una iglesia por la parte social? [...] [Y es que nosotros,] los vendedores de la calle, hacemos parte de [esa cuestión] social. Y eso es lo que tienen que mirar. [...] [Por ejemplo,] hace poco estuvo el IPES [-Instituto Para la Economía Social-], que es la entidad distrital encargada de eso, entonces se les dijo [...]: «Sentémonos con la iglesia [porque] ellos son parte del conflicto [y, así mismo,] tienen que ser parte de la solución».

[...] Lo que pasa es que ellos de todas formas [lo atribuyen al] tema de [las] comidas, porque buena parte de los vendedores trabajan con comida, y son pocos, incluyéndome, [los] que venden artesanías y literatura, entonces chocan, porque ellos, [los de la iglesia,] tienen sus cafeterías. Igual [manera], desde adentro tratan de decirle a la gente, a la congregación: «No compran afuera, no compran afuera, no compran afuera», pero eso ya queda, ahí sí como dicen: «en el libre albedrío de las personas». Aquí [en el espacio público] ya juega el libre albedrío, entonces ya es a criterio de cada uno [considerar] qué está bien y qué está mal. [...]

---

<sup>56</sup> Vendedor ubicado sobre la calle 22B [MCI-E7], comunicación personal, 16 de septiembre de 2017.

[Es que] no hay estrategias permanentes y efectivas para la gente que trabaja en la calle. Se nos dice: «Retírense», y luego ¿qué?» (MCI-E6, 2017).

De todas maneras, el espacio público no solo es escenario para diatribas sobre la presencia de los vendedores ambulantes y la subsecuente ocupación de dicho espacio. Existe también una notable tensión en relación a los carros estacionados en la vía. Sobre esto se puede decir que hay una falta de cultura y consideración por parte de los asistentes a la iglesia, porque a pesar de que tienen un amplio parqueadero, y sin desconocer que dicho puede coparse por completo, es evidente que en días de congregación hay una ocupación sistemática de carros particulares en las vías cercanas de los edificios del templo (Ver Figura 2.2j y Figura 2.2n). Esto es una dificultad para los vehículos de carga de la zona porque:

«Por ejemplo, acá en [la carrera 32] es una pelea permanente, porque esto es una zona de carga y descarga transitoria, no permanente, sino transitoria, y entonces [los de la iglesia] llegan, dejan los carros ahí y entra uno en conflicto, porque ellos hablan del espacio público [como algo] que es de todos. [Entonces] da como gracia porque la empresa no lo puede ocupar, pero ellos sí lo pueden ocupar. Sin embargo, las empresas han optado por dejar ese asunto [de la ocupación de la vía] a los vigilantes; nos sueltan ese manejo a nosotros, y [por tanto] intentamos mediar y dar un manejo [adecuado] para no crear un [conflicto].

Ahora, hay unas temporadas [donde,] especialmente, la carrera 31 queda completamente sellada, no hay paso de vehículos ni de personas porque los de la iglesia usan el espacio para sus eventos»<sup>57</sup>.

**Figura 2.2j. Vehículos estacionados sobre la carrera 32 en día domingo**



Fuente propia. Fecha, hora y orientación<sup>58</sup> de la captura: domingo 17 de septiembre de 2017; 10:00; N-S.

<sup>57</sup> Vigilante de una empresa cercana a la iglesia sobre la carrera 32 [MCI-E8], comunicado personal, 19 de septiembre de 2017.

<sup>58</sup> En cuanto los puntos cardinales referidos en la orientación de las imágenes que evidencian las dinámicas en el espacio público, se usa la siguiente convención: Norte «N», Sur «S», Este «E», Oeste «O», Noreste «NE», Noroeste «NO», Sureste «SE» y Suroeste «SO».

Nuevamente la incidencia de la iglesia en la autoridad no se hace esperar, y un vendedor situado en el cruce de la carrera 22B con carrera 31 sostiene que:

«Cuando tienen eventos no quieren que haya nadie aquí, [...] solamente ellos. Y mandan sobre el espacio público: colocan barreras (Ver Figura 2.2k) para que carros externos no circulen o estacionen, y como tienen tanta influencia dentro de las autoridades, hacen lo que quieren. Ellos colocan barreras de contención cuando hay encuentros seguidos, como el domingo. [Eso] no es de todos los días. [También] cuando hay eventos especiales, como ahorita en octubre, ellos piden que uno se quite de aquí, [...] porque ellos necesitan el espacio para que la gente[, los suyos,] pasen sin problema, y [para que] estas ventas no les haga competencia a ellos [*Señala a lo lejos la tienda de café ubicada en la carrera 31*].

A veces, [...] ellos piden a [la Secretaría Distrital de] Movilidad desocupar esto. [O sea,] la iglesia pide a [la Secretaría Distrital de] Movilidad que manden algunos agentes [de tránsito] para tener despejada la zona; [entonces,] si el carro está [por] ahí, viene el agente y le pone el comparendo. [Mejor dicho:] personas que no trabajen acá, no pueden estacionarse. En cuanto a los taxis, normalmente, [es un] entrar y salir de una» (MCI-E7, 2017).

**Figura 2.2k. Vallas de contención en cruce de la carrera 31 con calle 22B**



Fuente propia. Fecha, hora y orientación de la captura: domingo 17 de septiembre de 2017; 15:40; E-O.

A pesar de la nefasta imagen que se dibuja de la iglesia, dicha es consciente de lo que ocasiona en el sector, al menos en cuanto el estacionamiento de vehículos, y por ello desde hace un tiempo existe una alianza entre la MCI y el centro comercial Calima (ubicado en la carrera 30 con calle 19) para disponer de determinada cantidad de aparcamientos para las personas que se congregan. No obstante, no se logró conocer con certeza si es algo permanente o una iniciativa en temporadas de eventos especiales de la iglesia. Lo que sí es seguro es que en esos períodos donde llega muchísima gente a las predicas, la iglesia solicita a sus devotos que se abstengan de traer el carro dado el caos que puede generar; aconsejan, más bien, que asistan usando el transporte público, taxi o cualquier otra modalidad que no sea carro particular. Además el parqueadero, en ocasiones, se adecua de manera transitoria para

actividades particulares y nuevamente se repite la arenga de evitar traer carro en aquellas fechas.

Por otra parte, una cuestión derivada de lo anterior es la referente a la capacidad de TM y los paraderos de buses cercanos al equipamiento religioso para movilizar a los usuarios permanentes, recurrentes o esporádicos del sector. Muchas de las personas entrevistadas consideran que el transporte público aledaño a la iglesia es capaz de satisfacer la demanda en el acceso a tal servicio, «de vez en cuando hay rutas del SITP (–Sistema Integrado de Transporte Público–) que se demoran y hace que el paradero ande lleno, pero no es siempre» (MCI-E5, 2017). Empero, casi que de manera arrolladora, se manifiesta que la iglesia cuando hace sus grandes eventos, sobre todo en el congreso internacional de enero y un evento especial a comienzos de octubre, la estación CAD de TM colapsa. Parcialmente ello se explica por la solicitud de la iglesia a los suyos de no asistir en carro en esas ocasiones, lo que contribuye al uso del transporte público. Sobre ese uso intensivo una transeúnte que se moviliza constantemente por la zona arguye lo siguiente:

«¡Huy! No, las filas son larguísimas para entrar a la estación. Si uno no compra o no tiene un saldo en el tiquete antes, tiene que disponer de un buen [tiempo] esperando para comprar y entrar. Eso es un acabose, y después de todo ese trajín para entrar, póngase a esperar el [...] articulado. Y ni modo de irme a otra estación: quedan lejísimos y es feo pasar para llegar allá»<sup>59</sup>.

Igualmente, una vendedora opina que:

«¡No! Eso es una fila [que,] sin mentirle, viene hasta por acá[, hasta donde el puente peatonal tiene una rampa para el descenso a la estación de TransMilenio]. [...] Es que a ellos[, los de TransMilenio,] les ha ido súper bien por esta iglesia. Por lo menos [...] esta estación..., ¡huy!, es de bendición porque es que la gente que sale de acá es impresionante. [Entonces,] ellos[, los de TransMilenio,] se llenan más el bolsillo. [En realidad,] todos nos lucramos, ¿sí o no?» (MCI-E5, 2017).

Sin embargo, *grosso modo* son más evidentes las insatisfacciones y refunfuños de la gente externa a la iglesia sobre lo que genera esta que los argumentos de los fieles defendiéndola. Una de esos descontentos es:

«[Un] problema que tuvieron [los de la iglesia] fue por un sonido que colocaban acá [en Maná] cuando hacían alguna de sus convenciones, [entonces] allá [el conjunto residencial de] Colseguros se quejó, y esa vez sí le prestaron atención. Y [la iglesia] no ha podido hacer eso más allá. Pero, de resto, ellos violan todo eso aquí. [...] [En una ocasión,] allí [en el Teatro] colocaron un parlante, [un equipo de sonido] a todo volumen, allá en esa reunión que tienen; [y] ¡eso sí está bien! Entonces, ¿qué denuncias? ¿Qué uno puede hacer si las autoridades están con ellos? Eso así no se puede» (MCI-E7, 2017).

---

<sup>59</sup> Transeúnte abordada sobre la carrera 30 [MCI-E9], comunicación personal, 16 de septiembre de 2017.

A pesar de esta queja, la totalidad de entrevistas realizadas a las personas que asisten a la iglesia aseveran que esta es bastante cuidadosa en la cantidad de sonido que produce porque no quieren crear efectos negativos en el sector. De este modo, se recalca que la invasión del espacio público y el cierre de vías son las cuestiones que más afectan a las dinámicas previas del sector. Sobre ello, el vendedor inmediatamente citado asegura:

«Yo creo que es Estado ya debe intervenir en eso [...] [porque los de la iglesia] son los que mandan aquí. [...] [Por] ejemplo, esas vallas, las que se encuentran al frente del Teatro (Ver Figura 2.2c), ya no las están colocando [siempre] ahí [en el cruce de la carrera 31 con calle 22B (Ver Figura 2.2k)]. Todo esto lo cerraban sin autorización. Para [que] entrara alguien de [alguna] empresa, [...] la persona tenía que bajarse aquí [comenzando la carrera 31, sobre la calle 22B,] y rendirles pleitesía a ellos para poder pasar. [Lo mismo pasa con] los conductores de todos esos camiones que tienen que repartir esa mercancía de papel: [...] [también tienen que] pedirles permiso a ellos para poder pasar» (Ibíd.).

Un disgusto notorio entre los trabajadores de las empresas vecinas y los vendedores de calle es que: «la iglesia se toma atribuciones que no le corresponden. ¿Por qué ellos pueden cerrar la vía a su antojo? Eso es algo que debe hacer la Policía» (MCI-E8, 2017).

Así pues, la llegada de la Misión Carismática Internacional a la zona más allá de sus impactos en la dinámica del espacio público, también ha contribuido a un cambio en la percepción sobre el sector. Se destaca de muchos entrevistados, participantes o no de las actividades de la iglesia, trabajadores de la zona, transeúntes y demás, que la iglesia ha hecho más seguro el sector, al menos se apunta a tal percepción dado que la casa de culto ha revitalizado esa parte de la ciudad, no solo por los flujos de personas que transitan por allí, sino también por la iluminación del sector, la presencia de policías auxiliares y el aumento de comercio.

No obstante, esto ocurre los sábados y domingos (días que son para las reuniones y actividades de mayor afluencia). Entre semana, en cambio, la cantidad de personas que circulan por la zona se reduce sobremanera, los bachilleres se ubican en los puentes de TM, la iglesia no posee una audiencia continua, la iluminación no es óptima en todas las cuadras y la economía que más presencia hace es la de carácter informal, por lo que son ambivalentes tales apreciaciones. Estas opiniones, por tanto, se limitan a las jornadas de culto y evidencian una contradicción sobre un efecto positivo permanente de la iglesia.

Ahora, en lo relativo a los posibles cambios morfológicos que ha ocasionado el equipamiento religioso, únicamente se recupera la idea del aspecto estético que ha brindado la iglesia. Si bien esta ha dado un cambio total a todas sus instalaciones, excepto un cambio pleno al interior del edificio Maná –descripción que no da lugar en este escrito–, sí se evidencia un embellecimiento de las fachadas de la iglesia, lo cual para los fieles se traduce en una contribución positiva. Por ejemplo, una persona que se congrega expresa:

«Lo que ha hecho la iglesia es embellecer el sector. «La Cacharrera», al ser una [...] bodega, demostraba estar en un típico sector industrial. La iglesia, no solo para este auditorio, sino

también para las oficinas administrativas, el Teatro y parte de Maná, ha cambiado la imagen de esta zona. Dan ganas de entrar y curiosear» (MCI-E1, 2017).

También, la iglesia ha intentado en varias ocasiones ofrecer propuestas de compra a un predio colindante al Teatro (Ver Mapa 1) con la finalidad de consolidar las dos áreas, sin embargo, la razón social que ocupa el lugar (una empresa comercializadora y distribuidora de material eléctrico) ha declinado en la totalidad de las ofertas. Se rescata por otro lado que la razón de no modificar las huellas físicas de la Cervecería Andina radica porque este predio es considerado un Bien de Interés Cultural de ámbito distrital y, en cuanto tal, no hay avales para reformar y demoler (parcial o totalmente) algunas áreas internas de la antigua fábrica. Empero, como se puede apreciar en la Figura 2.21 dicha estructura ha sufrido notorios cambios.

**Figura 2.21. Cambios morfológicos de la Cervecería Andina. Línea de tiempo**

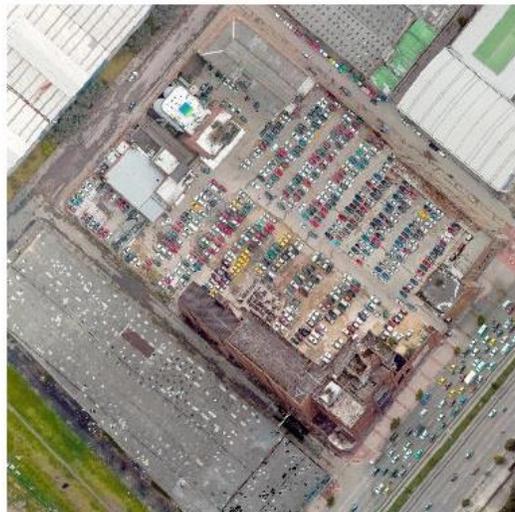
**Año captura: 2004**



**Año captura: 2009**



**Año captura: 2014**



Fuente: IDECA (<http://mapas.bogota.gov.co/portalmapas/>), pestaña «Bogotá en el tiempo».

Además, téngase en cuenta que los edificios de la iglesia están en un área céntrica de la ciudad y, por tanto, el acceso a demás tipo de bienes y servicios sociales y económicos cercanos es un plus a su ubicación. Es por esto mismo que la administración distrital liderada por Enrique Peñalosa (período 2016-2019), más puntualmente desde la Empresa de Renovación y Desarrollo Urbano de Bogotá –ERU–, está liderando un proyecto sobre la revitalización del triángulo Bavaria que comprende el área situada entre la avenida carrera 30 (también conocida como avenida NQS o avenida Ciudad de Quito), la diagonal 23 (avenida de las Américas) y calle 22 o avenida Ferrocarril de Occidente (que hoy día a esa altura sigue sin realizarse). Este es el sector donde se halla la iglesia y sus predios.

Tal plan parcial es un proyecto urbanístico de iniciativa privada con acompañamiento del sector público en la conformación de una APP (Alianza Público-Privada). Dicha propone convertir esta zona de la ciudad en un polo de desarrollo para Bogotá desde la conformación de un área mixta con presencia de vivienda para todos los sectores socioeconómicos, superficies para de comercio, servicio y equipamientos públicos. Todo ello soportado desde la rehabilitación de las vías existentes y el desarrollo de nuevas y la ampliación del espacio público que es ocupado por áreas privadas. Dada la proyección de renovación urbana no se sabe con certeza acerca del futuro de ubicación de la iglesia; buena parte de los entrevistados no tiene idea al respecto, excepto uno que otro vendedor ambulante que dispersamente menciona algo sobre un proyecto de vivienda de interés social, mas no como parte de un cambio gradual de revitalización.

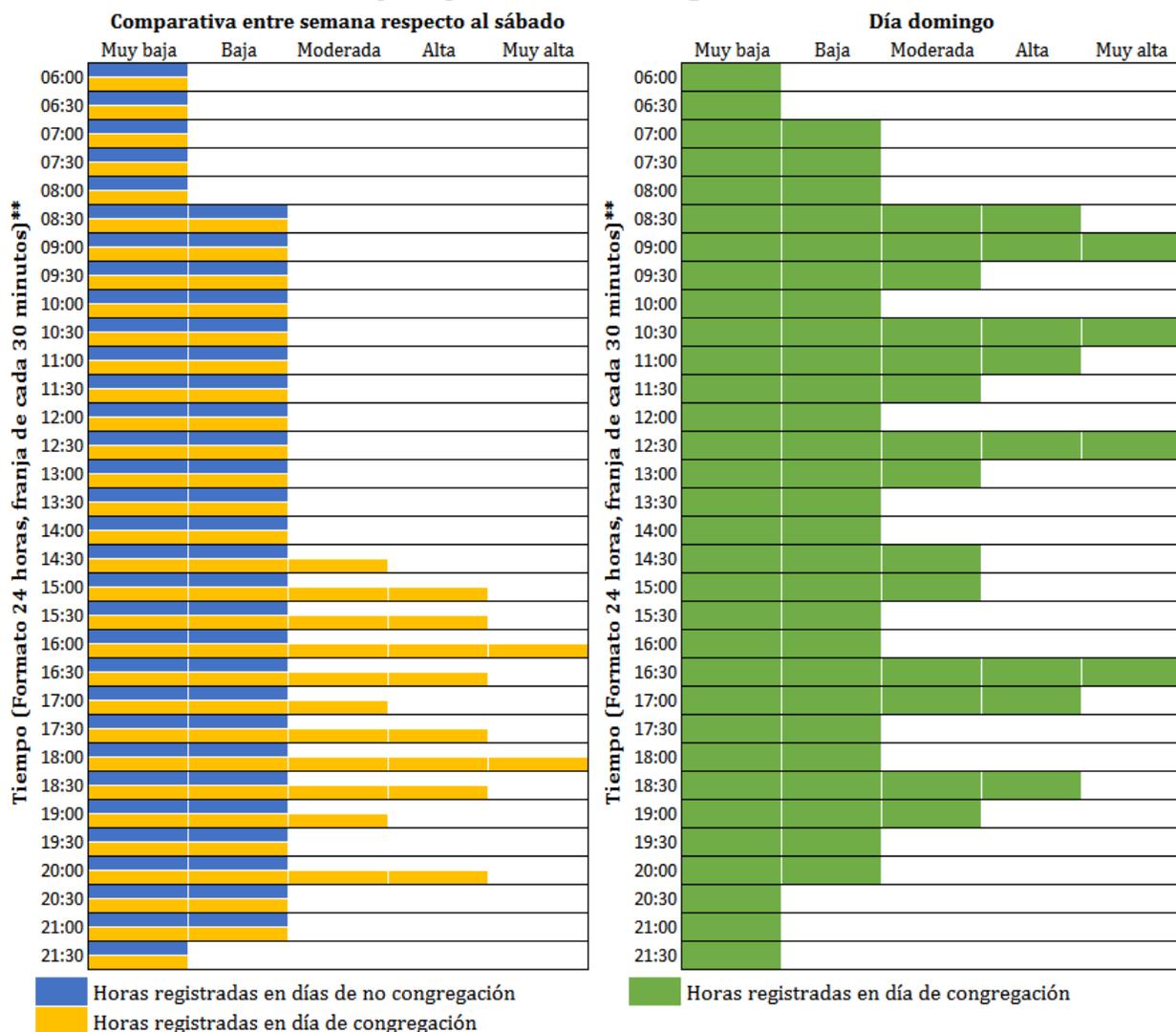
Ahora bien, la rutina de lunes a viernes varía sobremanera en relación a los fines de semana, en estos días la iglesia no ofrece cultos, de hacerlos –cuestión que es esporádica–, no los realiza en el auditorio principal sino que se efectúan, por voz de algunos fieles, en el Teatro o en Maná. El lunes, siendo el día donde la iglesia no ofrece ninguna actividad para su feligresía a excepción de actos administrativos, se resume en un área poco transitada, y esporádicamente personas que trabajan para la iglesia salen de las oficinas administrativas para entrar al auditorio principal. Lo mismo ocurre con los empleados de «Café de la Sabana» que llevan insumo para sus distintos locales.

El predominio de los camiones de carga en vía pública es evidente, que como potestades absolutas, se apoderan temporalmente de dicho espacio para la realización de sus labores encomendadas. El ritmo del sector, en buena parte de la jornada, parece inmutable, pocas personas caminando, camiones estacionados transitoriamente en un ir y venir, y vehículos que rara vez se detienen entre las calles cercanas de la iglesia, son el panorama regente en el barrio.

Gran parte de los vehículos particulares (carros y motos) que hay en la zona pertenecen a los trabajadores de empresas próximas al equipamiento religioso que los dejan en vía pública. El otro grueso de automóviles que circulan por aquellas calles marchan a los talleres mecánicos auspiciados por marcas como Chevrolet y Mazda. Esta dinámica se expresa de

manera continua a lo largo del día, acompañado de las carrocerías, motores y neumáticos, así como del sonido de los cláxones típicos de vías principales que colindan con el auditorio central, y que son mucho más notorios en las horas de mayor congestión.

**Figura 2.2m. Comparativa en la intensidad media de uso del espacio público**  
**Intensidad media de uso del espacio público aledaño a la iglesia Misión Carismática Internacional\***



Notas: \* Cada rango refiere a una aproximación en la densidad de ocupación y/o tránsito de personas ubicadas en las aceras peatonales colindantes a los edificios del equipamiento religioso.

\*\* Se entiende que las franjas horarias no mostradas, son tiempos de no observación. El ejercicio tuvo una duración de tres semanas.

Elaboración propia.

La estación de TransMilenio en la mañana parece replicar la sístole del corazón, es decir, prima la expulsión de cientos de personas que se dirigen a sus labores diarias. Pasada la hora pico de la mañana tal procedimiento se reduce dando paso, a su vez, al ingreso de usuarios. Ya en vísperas de la noche ocurre un proceso inverso: prevalece la entrada de personas a los vagones que se asemejan a la diástole, completando así el ciclo del sistema cardiovascular. Los pocos vendedores ambulantes que hay un lunes se hallan al lado del puente peatonal de

la carrera 30, en el costado norte de la calle 22B al servicio de los empleados de las empresas y fábricas, y sobre el conector de la avenida de las Américas con Ciudad de Quito la presencia de un carro tipo «*fast food*» en cercanías del taller de Chevrolet. Los habitantes de calle, muchas veces acompañados de uno o más acompañantes caninos, caminan sosegados buscando en la caridad y/o temor de los transeúntes o vendedores algo con lo cual comer.

Después de las cinco y medio de la tarde los paraderos de buses aledaños al templo empiezan a cobrar más vida que en el resto del día, los autobuses (sobre todo los denominados «tradicionales», hoy «SITP Provisional») que pasan a esa altura ya van con su capacidad límite y difícilmente tienen espacio suficiente para las personas que extienden la mano con el fin de hacerlos detener. Con el SITP, en cambio, hay otra variante: las frecuencias de ciertas rutas son óptimas, casi que demasiado, y tienen el lujo de ir mayoritariamente vacías, en tanto que las rutas con mayores tiempos de espera ya van llenas para recoger pasajeros o pasan abiertas por idiosincrasia del conductor. De todas formas, casi que por hábito se acepta ir apeñuscado con tal de tomar este tipo de servicio público.

Otra población con protagonismo en la zona son los ciclistas, de estos son pocos los que se movilizan en la acera, prefieren desplazarse juntos a los vehículos motorizados dado que no encuentran tanto obstáculo inerte y móvil como en las aceras; además, la fricción de la coraza con el suelo es mucho menor y ello otorga mayor velocidad a su recorrido. Mientras tanto, la soledad entre las carreras 30 y 32 con la avenida Américas y la calle 22B se vuelve cada vez más absorta, al punto que un vendedor callejero de la zona asegura que: «Uno se puede quitar la ropa, quedar desnudo y no lo ve nadie [*Risas*]» (MCI-E7, 2017).

Ya sobre las ocho y media de la noche la sensación de seguridad se reduce, el tráfico vehicular decrece y los vendedores ya han recogido, los que aún quedan están próximos a guardar sus puestos de trabajo para seguir en la rutina de desempeñarse en una economía desenvuelta en la intemperie. Son pocas las personas que vagan en las calles. Las paredes externas de los predios de las fábricas son rozadas por los residentes de la calle, los cuales a su vez están insertos en un cambuche<sup>60</sup> compuesto por cartones y huacales<sup>61</sup>. Además, la falta de una iluminación adecuada y un deterioro en algunas áreas cercanas a la antigua Cervecería Andina contribuyen a ese ambiente de inseguridad y zozobra. Tal impresión de un ambiente más huraño se refuerza por la presencia de travestis que, en ojos de la población flotante de la zona: «son malandros a la espera de un despistado para robarlo» (MCI-E9, 2017). Sin mayor novedad, se da paso al otro día.

De martes a viernes la dinámica es comparable al lunes, no obstante, en estos días la iglesia ofrece a sus asistentes cursos bíblicos, tanto en su acepción de profesionalizarlos en el Evangelio como en brindar herramientas y pautas para llevar una vida cristiana ejemplar en

---

<sup>60</sup> Jerga informal que consiste en la adaptación de un espacio abierto para dormir.

<sup>61</sup> Cajón rústico hecho, por lo general, con tablas delgadas que se usa principalmente para transportar frutas y verduras.

la cotidianidad. Estos cursos se ofertan después de las siete de la noche, ello para dejar un margen de llegada a las personas que se desempeñan en un horario de oficina. Duran en promedio dos horas.

Cuando acaba la instrucción muchos de los aprendices van directo a cualquiera de los dos accesos de la estación CAD de TransMilenio, sobre todo a la entrada norte. También caminan sobre la carrera 31 hacia el septentrión<sup>62</sup> para llegar al paradero de buses que está debajo del puente vehicular de la avenida de las Américas con carrera 30 dado que ahí, por costumbre, tiende a haber más personas que las situadas en el paradero que queda próximo a la plataforma peatonal que da acceso al costado sur de la estación ya mencionada.

Otros, más bien, esperan llenar brevemente el estómago con los productos que ofrecen las cafeterías las cuales dan cierre a sus labores sobre las nueve y media de la noche, o con los escasos vendedores ambulantes que hacen presencia en la zona cuyo motivo para asentarse precisamente en estos días es por esta actividad de la congregación. Además, la totalidad de estos trabajadores se ubica sobre la calle 22B, la cual es la entrada y salida peatonal del edificio Maná donde cabe recordar es allí donde se imparten las clases. También hay cursos los días martes y miércoles de nueve a once de la mañana, mas las personas que asisten no son tan numerosas como en la jornada nocturna.

Llegado el fin de semana la cantidad de actividades de la casa de culto y sus propiedades se refleja en las calles. Los sábados esta dinámica empieza después del mediodía. A las dos de la tarde comienza una de las sesiones de «Capacitación Destino» y alrededor de las cuatro y veinte se da inicio a la reunión de jóvenes en el auditorio principal. Sin embargo, la presencia de vendedores ambulantes tiene origen, incluso, en horas de la mañana.

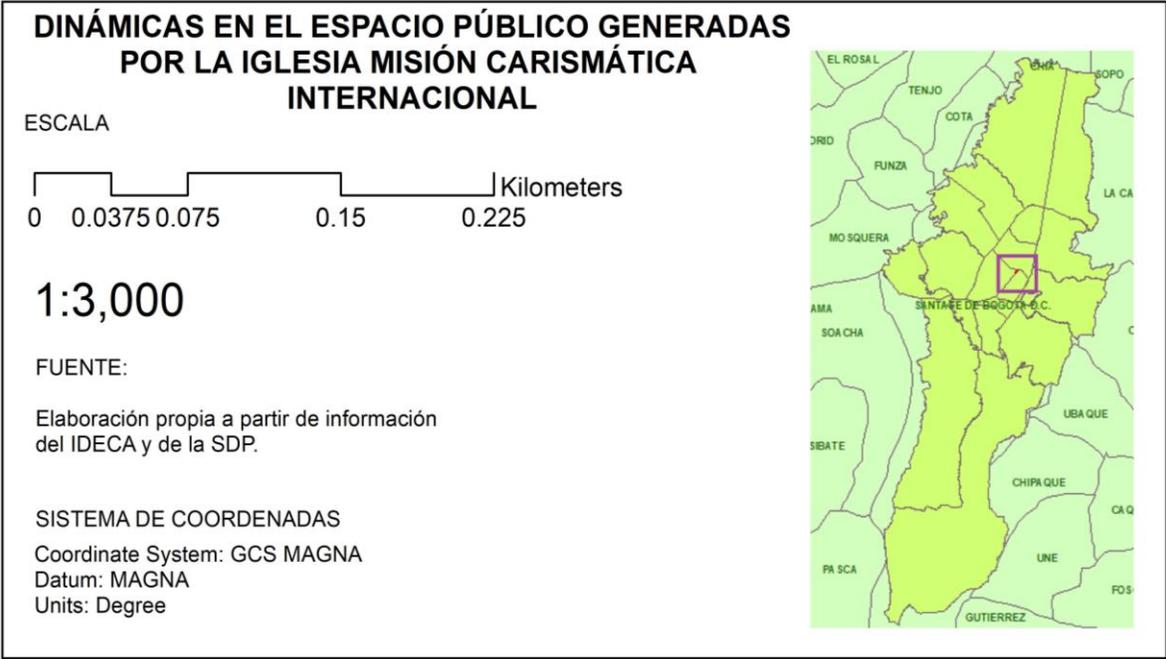
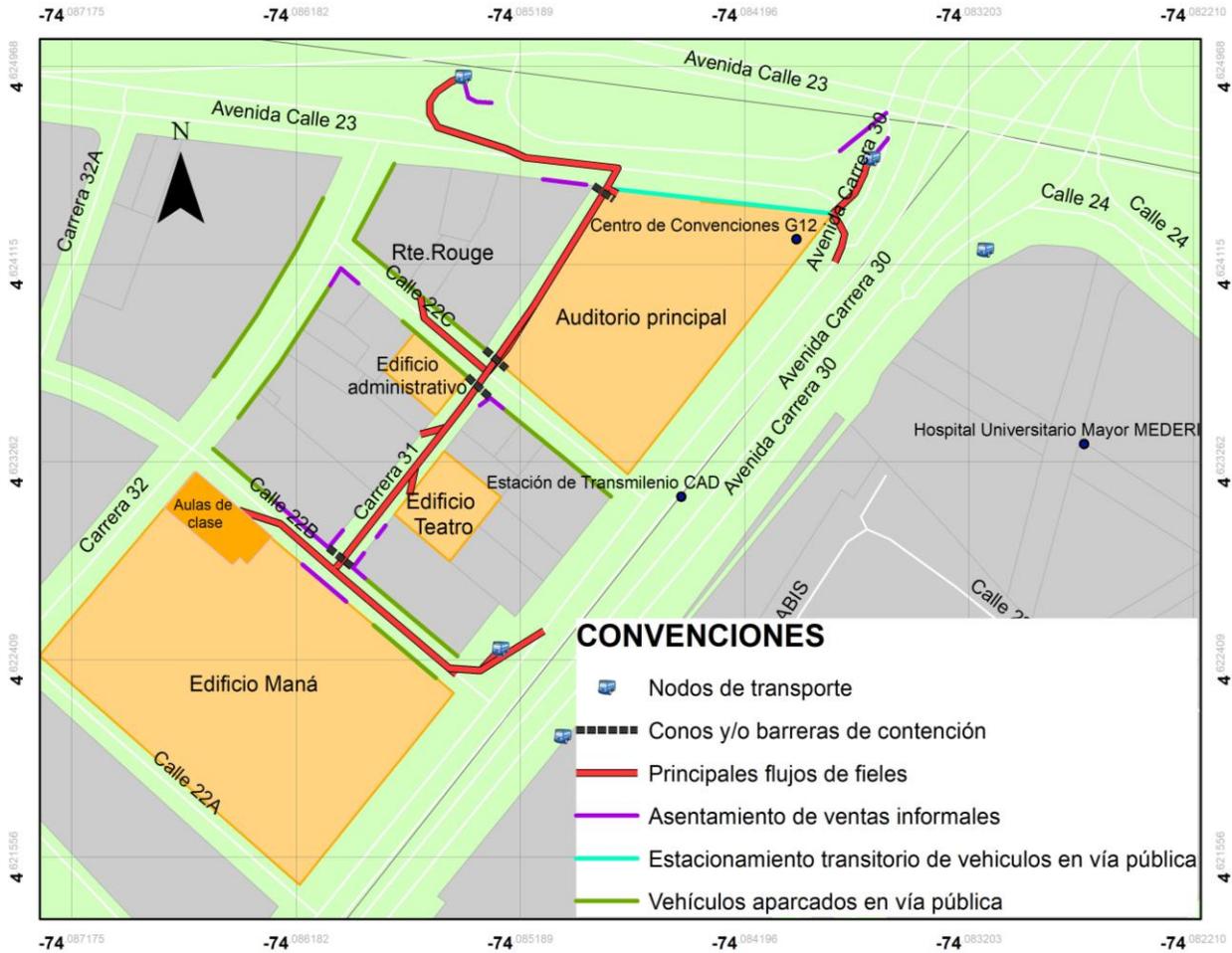
Estos se ubican en el espacio que acostumbran y es propio del día sábado. Igualmente, el cierre de la carrera 31 entre calle 22B y diagonal 23 (variante de las Américas con NQS) se hace previo a la llegada de los feligreses, ello para asegurar que ningún vehículo quede posteriormente estacionado en ese corredor. El ritmo de ocupación y apropiación transitoria de los fieles y vendedores se mantiene entrada la noche dado que el inicio de la reunión familiar es a las seis y media de noche y su culminación oscila entre una hora y media y dos horas después.

Los vehículos particulares que llegan y se estacionan en vía pública son un indicio de la progresiva ocupación del espacio, esto genera descontentos en los operarios que realizan sus actividades de carga y descargue de mercancía. No falta uno que otro embotellamiento entre automóviles que circulan por el sector y ello hace que, en ocasiones, las bocinas sean las voces autorizadas para hablar en el ambiente. Más que todo esto se evidencia en la calle 22B (Ver Figura 2.2ñ).

---

<sup>62</sup> Relativo al punto cardinal del norte.

**Figura 2.2n. Dinámicas en días de congregación en alrededores de la MIC**



Entretanto sobre la diagonal 23 carros particulares y taxis se detienen brevemente al lado de los conos para dejar pasajeros. El parqueo transitorio e indebido a veces priva la circulación de los demás vehículos generando así un pequeño taponamiento. Súmese que los automotores aparcados en la orilla de aquella vía compuesta de dos carriles hace entendible el porqué del atasco (Ver Figura 2.2o).

**Figura 2.2ñ. Típico sábado en la tarde sobre la calle 22B**



Fuente propia. Fecha, hora y orientación de la captura: sábado 16 de septiembre de 2017; 16:06; E-O.

**Figura 2.2o. Conector vial suroeste de las Américas con NQS**



Fuente propia. Fecha, hora y orientación de la captura: sábado 16 de septiembre de 2017; 15:51; E-O.

La oleada de personas que hay entre la culminación de la predica de jóvenes y los que van a ingresar a la reunión familiar convierte las calles es una zona de profunda fogosidad; es por esto que en ocasiones no falta el vendedor de artesanías y/o baratijas que al ver tal número de personas se adentra entre estas para ofrecer sus productos. Los vendedores ambulantes

empiezan sus arengas en tono brío para atraer clientes, y algunos de estos últimos responden blandos frente a los olores que producen ciertos alimentos.

A eso de las seis de la tarde sobre esa misma vía (diagonal 23) aparecen buses del SITP Provisional para comenzar el recorrido de una ruta con destino hacia el sur de la ciudad. Tales autobuses por lo general no logran completar el cupo y deciden emprender su camino. Similar condición sucede con los taxistas que al ver la cantidad de gente que sale del templo reducen su velocidad, y hasta se detienen totalmente por un momento, para ver si de pronto alguien les permite realizar una carrera<sup>63</sup> (Ver Figura 2.2p).

Una vez inicia la salida de los asistentes de la segunda y última reunión del sábado, estos se desplazan directamente a los paraderos de buses y a la estación del servicio troncal. Otros se quedan en la zona esperando que los recojan, y otros pocos se desplazan a la cafetería externa de la iglesia para continuar hablando de su encuentro espiritual. Ya a esa hora son más visibles los mal llamados «desechables (habitantes de calle)» y los estigmatizados «desviados (travestis)» que rondan, sobre todo, por debajo del puente vehicular entre la avenida de las Américas con NQS, así como a lo largo de la primera avenida mencionada en ambos costados. Su aparición es indeseable para todas las personas, sean o no asistentes a la iglesia, peatones particulares, vendedores, etcétera.

**Figura 2.2p. Momento de finalización de la predica e inicio de la siguiente**



Fuente propia. Fecha, hora y orientación de la captura: sábado 16 de septiembre de 2017; 18:32; N-S.

Aproximadamente a las nueve de la noche los únicos vendedores que aún permanecen son aquellos que colindan con el paradero de buses, ello porque todavía hay personas esperando su ruta que los lleve a sus respectivos destinos. Las calles ya están desiertas, no hay vehículos estacionados y el silencio que hay en cercanías a los edificios de la casa de culto emerge en el frío capitalino.

---

<sup>63</sup> Término que refiere a llevar al cliente o grupos de estos al destino de dicho/s.

Las primeras poblaciones que llegan a alrededores de la iglesia los días domingos son los vendedores de la calle. Estos alistan su mobiliario, sus productos y demás elementos para atender las oleadas de fieles que se avecinan. Si bien no hay un acuerdo tácito entre estos trabajadores, cada uno llega a su típica área de trabajo que se explica por el tiempo de permanencia que cada uno lleva en el sector, salvo pocas excepciones.

Al transcurrir la mañana se hace evidente la presencia de venezolanos, que migrados por la situación interna de su país, se dedican a trabajar en la informalidad para subsistir. Sus acentos distintivos, su gastronomía (arepas venezolanas y cachapas, principalmente), a veces su vestimenta (gorra con la bandera de ese país) y su falta de comprensión de la lógica del lugar que obliga a los vendedores a no estar justo al lado de los predios de la iglesia, también participan en aprovechar tal cantidad de personas que se movilizan, pendonean<sup>64</sup> y permanecen en la zona.

Otros personajes que se manifiestan desde tempranas horas son los vigilantes de vehículos parqueados en vía pública, estos trabajadores informales tienen fija su área de custodia y cuidan el espacio de otro compañero cuando este último va a alimentarse o tiene que alejarse brevemente del área. Hay uno, incluso, que tiene un puesto ambulante de comidas en paquete, golosinas, bebidas gaseosas y similares, por lo que buena parte de sus ingresos los realiza en días de congregación. Tal puesto está muy próximo al auditorio principal, en la esquina de la calle 22C con carrera 31, costado sureste, por lo que goza de ventas constantes y sonantes.

La Policía, en representación de los Bachilleres, conocidos también como policías auxiliares, también es una población que hace presencia momentos antes del primer culto. Junto a las poblaciones ya nombradas son los últimos en irse del lugar. En la zona predominan vendedores de comida con alimentos de todo tipo, aunque sobresalen los relativos a comidas rápidas y bebidas procesadas tanto frías como calientes para ambos casos. Marginalmente siguen aquellos que ofrecen artículos y objetos misceláneos, sea bien de carácter decorativo, tal como afiches, cuadros, relojes de pared, collares, llaveros, etcétera, y de uso del tiempo como biblias, literatura temática, películas, CD y demás objetos varios.

Las calles cercanas a la iglesia los fines de semana (más para los domingos) se vuelven un espacio de interacción, conversación y fomento del vínculo entre feligreses, especialmente sobre la carrera 31 en medio de los conos<sup>65</sup> que van desde la diagonal 23, en proximidades de la salida oeste del auditorio principal, hasta la calle 22B. En momentos pos-predica se observa la realización de cadenas de oración, lo cual hace extensivo una sensación sacrosanta del entorno al exterior del auditorio y, de igual modo, prolonga la ocupación del espacio público y la dificultad de caminar por el mismo.

---

<sup>64</sup> Andar sin necesidad ni provecho de un sitio a otro. Sinónimo de callejear.

<sup>65</sup> La finalidad de estos conos y/o barreras de contención es bloquear la vía y limitar el acceso a los vehículos.

Las ansias alimenticias en momentos posteriores a la finalización de cada predica no se hacen esperar, en realidad, son más fuertes que la recomendación de no comprarle a los vendedores. Sin embargo, el desacato obedece en buena medida a la diferencia de valor existente entre los productos de los vendedores de calle y las tiendas de café; además, los espacios de alimentación que ofrece la iglesia no solventan la demanda de las personas dado que apenas el equipamiento religioso posee cuatro de estos establecimientos: dos se encuentran al interior del auditorio principal, uno en el edificio de la escuela de líderes y el restante perpendicular al Teatro. Es así entonces que se evidencia aglomeración en áreas próximas a los puestos de comida ambulantes. Empero, se resalta que al haber más trabajadores en cada tienda de café se evacua más rápido la congestión de personas comprando en esos comercios.

Luego de cada culto un grupo de personas para nada despreciable migra al Teatro y a Maná, ello se presenta porque la iglesia tiene actividades adicionales para religar a sus congregantes. Entonces, la iglesia se vuelve no solo un espacio para asistir a un encuentro devocional litúrgico, sino que así mismo hace extensiva su influencia en la vida de las personas desde el uso de unas estrategias de profundización de la fe, donde sus fieles, con felicidad y júbilo, se movilizan a tales actividades. Así, en el Teatro priman diálogos informales entre gente de la casa de fe o el avistamiento de alguna película con un mensaje cristiano, mientras que en Maná, en cambio, es una profesionalización en la palabra de Dios y las enseñanzas de Jesús.

Lo anterior implica que no es solo destinar tiempo para el culto en sí, sino a todo un aparataje de servicios y actividades adicionales que buscan reunir a las personas más allá de las paredes del auditorio. La fe, vista como una cualidad activa, es un vehículo que circula en el espacio público y que, colateralmente, genera un dinamismo en ciertos circuitos económicos, sobre todo para el sistema de transporte público y para los vendedores ambulantes.

La dilatación en el aire de cientos de voces que en distintas intensidades participan en un ditirambo<sup>66</sup> hace prolongar la presencia de las autoridades. Lo mismo ocurre con las miradas ajenas a esas lógicas y tejemanejes<sup>67</sup> que se inquietan por lo que allí sucede.

La escasa zona verde que hay al costado noroeste del auditorio principal, la cual para llegar requiere la superación de un cerco metálico que divide el paso peatonal del área vehicular, se utiliza en distintas horas del día para tener momentos de esparcimiento, también para dar continuidad a las enseñanzas y mensajes de cada reunión. Esta actividad es realizada mayoritariamente por jóvenes y niños acompañados de alguien mayor. Eso sí, se observa con recelo a los habitantes de calle que usan la sombra de los árboles para recostarse e incluso dormir, aunque estos en absoluto no incomodan a los que se aventuran a ocupar este lugar.

---

<sup>66</sup> Alabanza, entusiasmo, elogio exagerado.

<sup>67</sup> Ajetreo, exceso de movimiento o actividad en la realización de alguna cosa.

Visualmente la cantidad de basura que aflora en el suelo parece ser directamente proporcional al número de personas que hay en la zona. Aunque este asunto es algo cultural de mayor orden y no algo que refleje unidireccionalmente la conducta de las personas de la iglesia, si deja entrever la aplicación y puesta en práctica de ser un buen cristiano; idea asociada como una expresión de civismo y de un comportamiento adecuado en el espacio público.

Además, una explicación a la presencia de buena parte de los desperdicios que recorren las vías cercanas del equipamiento (gracias a la brisa), es por la insuficiente presencia de canecas en zona pública y por la saturación de las bolsas de residuos de los vendedores ambulantes, esto contribuye fuertemente a que haya basura esparcida en el sector de estudio.

Entre cultos el espacio público también es utilizado para repartir volantes, empero la seguridad interna de la iglesia, y en ocasiones la autoridad competente, apartan del auditorio principal a las personas que realizan tal labor. Menciónese que entre cada encuentro el incremento de personas en el espacio público es bastante evidente; durante las reuniones merma abruptamente la ocupación temporal de aquel espacio.

Esporádicamente, por boca de un policía auxiliar, una carpa de Hemolife (Fundación Banco Nacional de Sangre) se ubica sobre la carrera 31 a la espera de que algún buen samaritano se ofrezca a salvar, indirectamente, una vida desconocida. Esto también, como es lógico, densifica el paisaje cercano a la iglesia.

Por su parte, las aceras, propias de una zona industrial, son angostas en relación a la cantidad de personas que se movilizan por ellas los fines de semana, esto explica el porqué se bloquea la carrera 31 y se determina su uso solo para peatones, lo cual hace que los límites entre acera y calle se vuelvan borrosos. En algunas zonas el deterioro de los andenes dificulta la movilidad de personas, aunque en general no son espacios muy transitados.

A pesar de los intentos de la iglesia para embellecer sus instalaciones, y la distribución de encargados de seguridad privada a lo largo de su inmobiliario, algunas de sus paredes no se salvan de la expresión callejera que a manera de firma, frase o garabato, imprimen una territorialidad simbólica en el lugar.

A lo largo del día el tiempo atmosférico hace de las suyas, y bien sea por el calor o frío que experimenten los fieles, los vendedores de la calle y las cafeterías están ahí para saciar esa sensación térmica. Así mismo, es común ver a policías y guardias internos de seguridad de la iglesia platicar mientras la gente de parte en la carrera 31.

Dada la masiva realización de reuniones los domingos, se da un receso de las mismas para no irrumpir con la franja de la hora de almuerzo. En ese lapso el equipo técnico de la iglesia hace pruebas a los equipos de sonido a través de la música que colocan para comprobar su

funcionalidad. Tal resonancia de melodías logra escapar de las instalaciones del auditorio, que ya distorsionado y opacado por el sonido propio de la calle que alberga vehículos en movimiento, ruidos de bocina, vendedores alzando la voz para atraer compradores, sirenas de ambulancias y demás, parece invitar y dar progresivo paso a la segunda tanda de predicas.

En esa hora de almuerzo se evidencian varias tendencias en el flujo de las personas que deciden comer en la zona: una es en torno a un puesto de comida, tipo local comercial, que está en el segundo piso del auditorio principal. Hay otras que se encaminan al único restaurante más cercano a la iglesia el cual está ubicado sobre la calle 22C, costado norte. Es un establecimiento ajeno de la iglesia, pero que esta última emplea para la realización de eventos puntuales por cuanto la acogida del espacio, y cierto toque estético, inclinan a una opinión agradable y favorable del lugar.

Otra tendencia en el flujo de personas es la que se dirige al centro comercial Calima o en proximidades al recinto ferial de Corferias. Estos flujos son proporcionalmente menores a las primeras, en parte por la distancia comparada de los lugares ya mencionados y porque para llegar a Calima o a Corferias el tiempo de recorrido, según el ritmo del andariego, no rebaja los diez o veinte minutos.

La dinámica de la tarde es muy similar a la mañana pero en menor intensidad. Las calles vecinas de la iglesia siguen haciendo de las suyas para demostrar ser zonas vibrantes que contrastan fuertemente a los días entre semana. Ya desde la penúltima reunión algunos vendedores recogen su mercancía porque las ventas no les son significativas. Esto se explica por la disminución de fieles en esas horas y por la alta asistencia de vendedores que aún se aprecia. Otros, en cambio, se alistan para el siguiente y último culto del día, cuyo ajeteo no se compara al de la mañana.

Las luminarias artificiales reemplazan la luz natural en su crepúsculo. La música, cuan monarca autodeclarada, reina cuando aún no se ha acabado la postrera reunión del día. Apenas termina la predica la gente comienza a salir a borbotones. El sonido de los canticos como elemento más distintivo de los cultos evangélicos es reemplazado, rápidamente, por las voces y risas que caminan hacia los paraderos de bus, los articulados, mientras esperan quien los vaya a recoger, o repiten el ritual característico de todos los momentos posteriores a las reuniones: buscar qué comer.

Casi que por regla general los últimos en irse de entre las calles que interceptan a los edificios de la iglesia son los policías auxiliares, estos esperan la respectiva orden de su superior(a) para retirarse del lugar. Son aventajados incluso por lo vendedores de calle que aunque tienen que guardar toda su maquinaria de venta, la experiencia y la costumbre los hace idóneos y diligentes para culminar aquella última labor.

Al otro lado, más puntualmente en contigüidad del paradero de la carrera 30, cerca de la entrada norte a la estación de TM, aún permanecen algunos vendedores ambulantes cuya

permanencia en el sector a lo largo del día es mayor dado que no dependen totalmente de las actividades de la iglesia.

Los conos y vallas de contención que obstruyen el paso vehicular desde la carrera 31 al norte son quitados luego de la última reunión del domingo. Ya desde el día lunes quedan esparcidos en las orillas de la vía como vestigio de su función obstaculizadora para los vehículos a motor los fines de semana.

### **2.3 Centro Mundial de Avivamiento**

Nacida en la sala de un apartamento en un conjunto residencial de Ilarco, en el barrio Puentelargo, localidad de Suba, el domingo 24 de octubre de 1990 los pastores Rodríguez junto a sus hijos dieron su primera reunión como muestra de su decisión de servir al Señor. En aquella época la congregación Iglesia Comunidad Cristiana de Restauración –hoy día llamada comúnmente como Avivamiento– luego de poner en práctica lo aprendido en seminarios bíblicos, conferencias y libros, buscó dar crecimiento a la minúscula congregación (Centro Mundial de Avivamiento, s.f.).

No obstante, los vecinos de esa zona se incomodaban por las actividades de la iglesia, sobre todo por el ruido, y se vieron en la imperiosa búsqueda de otro espacio. Fue así que llegaron a la segunda sede ubicada en Normandía, al oeste de la ciudad, aunque su estadía allí fue demasiado fugaz. Posteriormente llegaron a la calle 63 con carrera 28; estas últimas «fueron sedes de transición donde la iglesia se fue fortaleciendo para las grandes cosas que venían» (Avivamiento, 2013). Con tal preludeo la congregación se trasteó al sector de Los Alcázares y allí fue amplificando su incidencia: los actos en el espacio público que realizaban se hacían para llamar la atención de los bogotanos y así atraer gente a su iglesia (Ibíd.).

A principios de 1993 fue el inicio de un proceso de mayor repercusión que se evidenció en el crecimiento del número de fieles. Así, estando en la sede de la calle 55 cerca de la avenida Caracas (carrera 14 como también se la conoce), la iglesia pasa luego a la sede de la calle 94 sobre la Autopista Norte. Con el pasar del tiempo la multitud de personas hacían de aquel lugar un espacio reducido, y según cuentan algunos fieles la primera sede propia comprada por la iglesia fue en la calle 76, en la circunspección de la UPZ (Unidad de Planeamiento Zonal) de Los Alcázares. Allí duraron alrededor de cuatro años y fue el comienzo para el abandono de su antigua denominación y la adopción del nombre que actualmente poseen en relación al avivamiento tan robusto que presenciaba la congregación en aquel momento. Tal cuestión los obligaba a buscar otro lugar, sin embargo:

«¿En dónde los pastores iban a encontrar un lugar lo suficientemente grande para todas [...] las personas? Y ahí vino el gran vuelco, que para una iglesia no es nada fácil: salir del norte de la ciudad, en donde estuvo ubicada siempre la iglesia, para esta vez llevarla al sur, a la zona industrial» (Ibíd.).



Fue así que llegaron a la antigua sede de El Espectador ubicada en la calle 20 a pocos metros de la avenida carrera 68. Nuevamente la cantidad de personas era tal que no cabían en los servicios, por lo que se enfocaron en conseguir otro lugar, esta vez no muy lejos de allí: sobre la carrera 68 costado este en proximidades a la calle 17 (Ver Mapa 2). Actualmente es su única sede en Bogotá (Ver Figura 2.3a). Al comienzo aquel lugar tenía una capacidad para tres mil personas, pero tras varias expansiones hechas con el transcurrir del tiempo llegaron a una capacidad promedio de treinta mil asistentes (Avivamiento, 2013).

Asimismo cuando ya llevaban tiempo en el sector adquirieron una bodega cercana que denominaron «Segunda Barca» con cabida para nueve mil personas. Empero, esta última ya no es propiedad de la iglesia dado que los últimos ensanchamientos en la parte suroeste del edificio principal pueden dar cabida perfectamente a la cantidad que se soportaba en el antiguo «*Overflow*<sup>68</sup>». Esta última actualmente se emplea en canchas sintéticas de fútbol y una cigarrería ubicada en la parte exterior.

**Figura 2.3a. Entrada principal al CMA**



Fuente propia. Fecha y hora de captura: viernes 29 de septiembre de 2017; 15:47.

Avivamiento al estar localizada en una zona industrial hace que sus vecinos sean, por defecto, fábricas y empresas; esto le ha permitido una continuidad en el sector de aproximadamente catorce años. También téngase en cuenta que otra de las causales de sus constantes

---

<sup>68</sup> También conocido como «desbordamiento», es un término común de las grandes iglesias; refiere a un espacio complementario al edificio principal para presenciar en tiempo real (a través de canales de comunicación –por lo general vía «*streaming*»–) el servicio del auditorio madre. Tiene una capacidad menor que el templo base.

mudanzas a otros espacios no fue solo la creciente cantidad de personas que asistían, sino el típico estrépito de sus servicios que, en sus sedes de carácter residencial, motivaron reclamos por parte de la comunidad. Aun así, no se la puede exonerar de crear cierto tipo de efectos desde su llegada a donde está actualmente, las dos de mayor repercusión tienen que ver con la presencia de vendedores ambulantes y el parqueo de vehículos en vía pública.

Además, primero se debe expresar que la iglesia posee cinco puertas de ingreso/egreso para el personal que asiste a las predicas; tres de ellas se habilitan únicamente para el domingo, día en que el equipamiento posee la mayor afluencia (Ver Figura 2.3b). Lo mismo sucede con un área que se restringe los viernes dado que la concurrencia es menor. En ese sentido la incidencia en el espacio público es directamente proporcional al día de culto. Igualmente es necesario estipular que se evidencian dos dinámicas simultáneas en las salidas durante las actividades de la iglesia. Me refiero a la avenida carrera 68<sup>69</sup> y una sección de la calle 16 con carrera 66 junto a otras vías cercanas.

**Figura 2.3b. Áreas de utilización del templo por demanda de uso**



Elaboración propia, 2017.

Así pues, en lo que respecta a los vendedores ambulantes, es notorio que gran parte de estos (casi su totalidad) hace presencia en los días de culto. Muchas de las personas entrevistadas ratifican una cuestión en torno a esta actividad económica, es decir, confirman que el alto flujo de personas que moviliza la iglesia es una potencial posibilidad para que este tipo de trabajadores incrementen sus ventas. En ese sentido, « ha generado empleo, y ya uno mismo es el beneficiario ahí de esa [dinámica], no solo yo, sino todos los que saben sobre la iglesia»<sup>70</sup>.

<sup>69</sup> En adelante 68. Lo mismo aplica para las demás nominaciones de vías luego de su primera mención.

<sup>70</sup> Vendedor ambulante [CMA-E1], comunicación personal, 29 de septiembre de 2017.

Como tal, la iglesia no tiene problemas con el asentamiento temporal de vendedores informales a diferencia de otras congregaciones, a excepción de que se ubiquen en un lugar donde no obstaculicen la circulación de las personas en áreas inmediatas al equipamiento religioso, es decir, justo al lado de las puertas; por ello, el personal de la iglesia solicita a esta población que se respete una distancia mínima, la cual oscila entre los 5 y 10 metros.

De este modo, el comportamiento general de los vendedores (Ver Figura 2.3f) ubicados en la 68 es al lado de un jardín yendo para la calle 17, que al encontrarse justo al lado del cruce semafórico y cerca de un paradero de servicio público, esta es una razón que obliga a buena parte de los devotos a pasar o permanecer por allí (Ver Figura 2.3c y Figura 2.3d). Hay otros –según el día y hora, sobre todo los domingos– que se ubican de manera interrumpida al otro lado de la avenida Congreso Eucarístico (otra forma en que se conoce la carrera 68) extendiéndose hacia la calle 13. También se evidencian a lo largo de la 17. No obstante, prima el asentamiento de esta población en cercanías a la entrada principal.

**Figura 2.3c. Vendedores ambulantes sobre la 68 y 17**



Fuente propia. Fecha, hora y orientación de la captura: domingo 1 de octubre de 2017; 09:45; N-S.

**Figura 2.3d. Típica escena sobre la 68 luego del servicio del domingo**



Fuente propia. Fecha, hora y orientación de la captura: domingo 1 de octubre de 2017; 12:47; S-N.

Entretanto, sobre la 66 se distingue un grupo de vendedores que en sus carpas y parasoles se adueñan del espacio común para ubicar sus elementos, productos y utensilios (Ver Figura 2.3e). Gozan del privilegio de tener asegurado su puesto de trabajo dado que los cuidadores informales de carros intervienen cuando alguien pretende ubicarse en el espacio de aquellos. Así mismo, entre los vendedores de calle se colaboran para evitar que alguien distinto les haga competencia tan cerca; arguyen que hay más espacios para ubicarse pero, del mismo modo, hacen especial énfasis en el respeto de la distancia mínima que solicita la iglesia.

**Figura 2.3e. Panorama sobre la carrera 66 horas antes de la reunión del viernes**



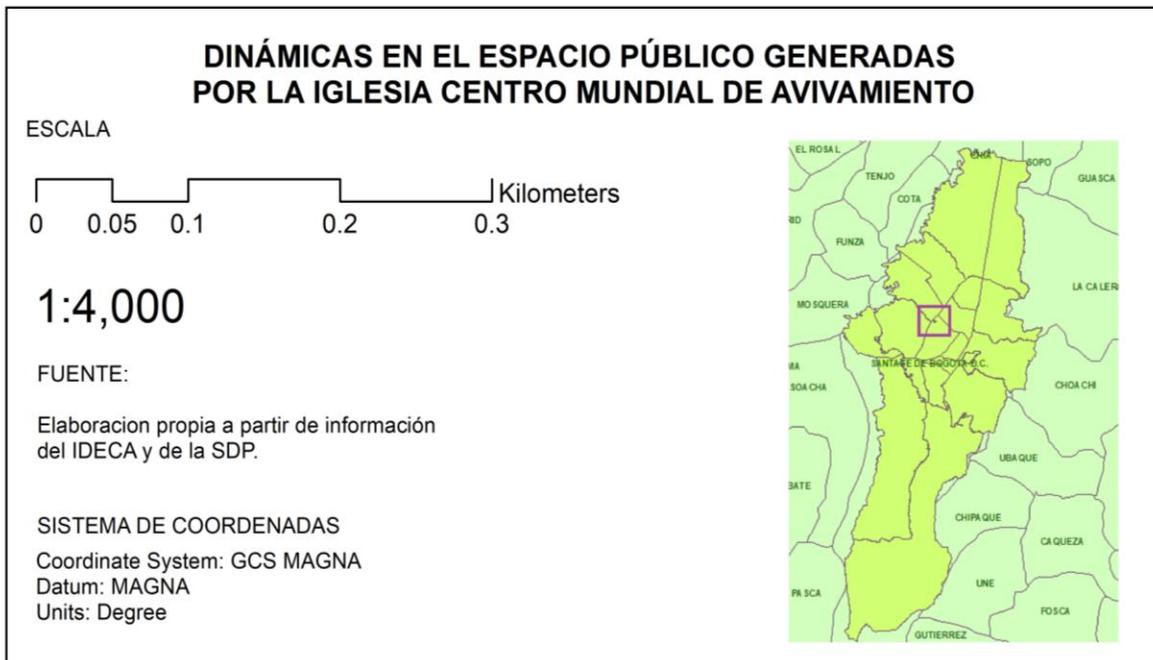
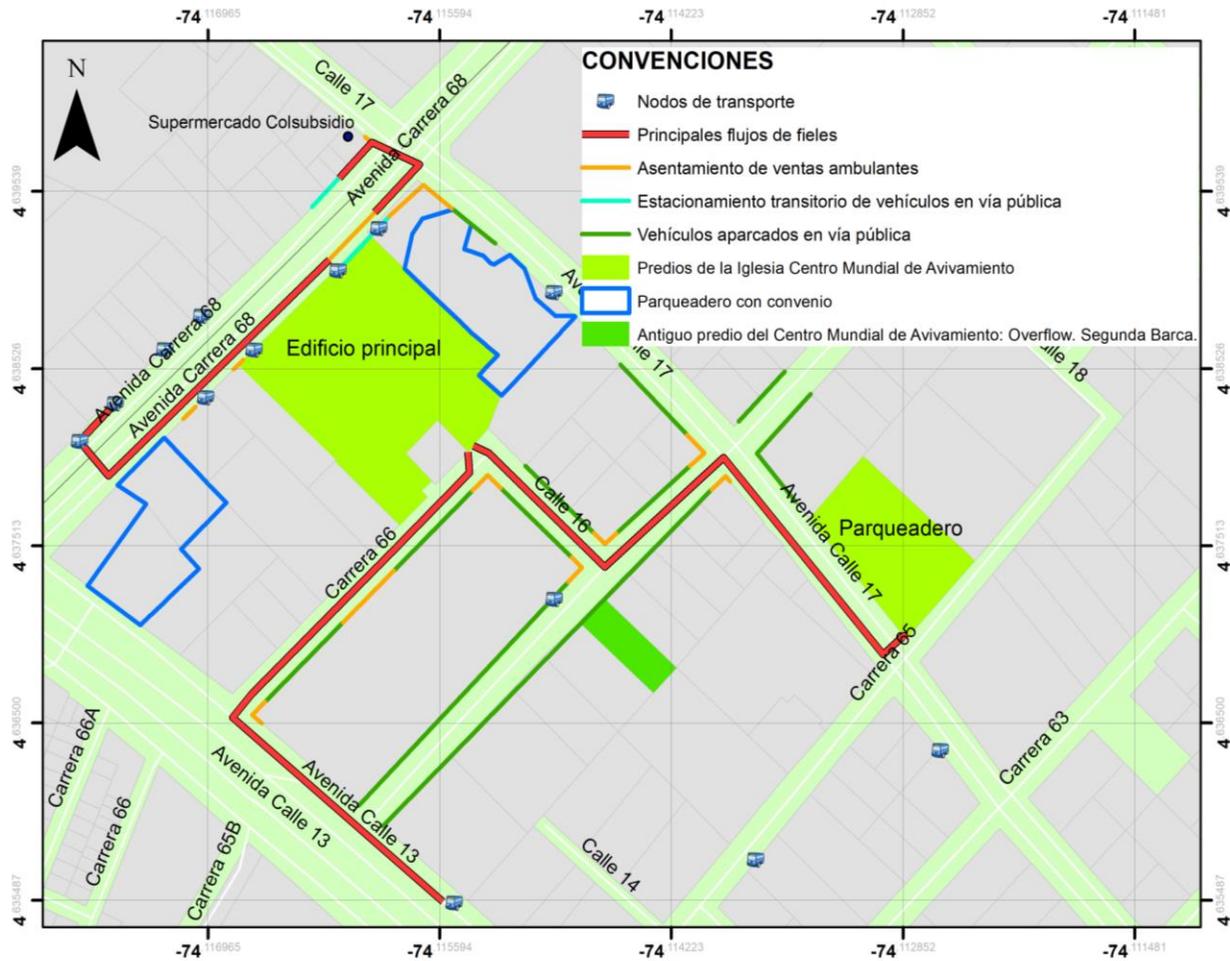
Fuente propia. Fecha, hora y orientación de la captura: viernes 29 de septiembre de 2017; 16:06; N-S.

Cabe resaltar que los vendedores ubicados en la 66 se hallan al lado de un predio donde hay un laboratorio farmacéutico, precisamente es por este tipo de actividad que ha habido tensiones sobre la ubicación de esta población en la vía dado que se puede originar un infortunio. Esto es porque la empresa trabaja con químicos y los vendedores usan pipetas de gas para cocinar o calentar sus alimentos. Así, esta empresa en repetidas ocasiones ha llamado a la Policía para que los saquen del lugar, sin embargo, por boca de un cuidador de carros:

«Pues la única que vez vino la Policía fue en el congreso del año pasado, porque como había mucho vendedor, [entonces] había mucha [desorganización] de esa gente; [es decir, de los vendedores, porque] ellos ocupaban la entrada de los camiones de algunas empresas y [por eso fue que] se llamó a la Policía. [...] No se pudo ubicar nada en la calle por esa semana: ni vendedores ni carros. Pero, igual, [la Policía] casi nunca viene, y [en cuanto] al laboratorio, [las personas que trabajan allí] han dicho que prefieren mil veces carros [estacionados] que vendedores ambulantes»<sup>71</sup>.

<sup>71</sup> Vigilante informal de vehículos [CMA-E2], comunicación personal, 29 de septiembre de 2017.

**Figura 2.3f. Dinámicas en días de congregación en alrededores del CMA**



Téngase presente que cada mes de junio se celebra el Congreso Mundial de Avivamiento, una convención de talla internacional que convoca a miles de pastores y visitantes de todo el mundo. Ello incrementa la presencia y ubicación de vendedores callejeros alrededor de la iglesia, y en la percepción de una feligresa esto se traduce en:

«La venta ambulante en época de congreso es brutal, lo primero que uno ve cuando sale es la mano de vendedores casi al lado de la iglesia, y eso no deja andar. Hay poco espacio. Todos quieren acaparar las ventas. Y el problema no es que estén allí, sino que hay poco espacio público»<sup>72</sup>.

Precisamente sobre el este asunto del espacio público un vendedor opina:

«Es que uno trabajando en la informalidad sabe que no está bien hacerse en el espacio público, pero es que, [por mi parte,] tengo artritis y por mi edad eso no..., ya no me contratan en ningún lado, entonces [me] toca en el rebusque llevar para el hogar. Además, algo bueno de por acá es que la Policía casi no [molesta], es más, nunca [molesta]; entonces eso también ayuda para que haya tanto vendedor. Yo [...] me imagino que el día que venga [la Policía] en un día de reunión para desalojar el espacio público, todos los vendedores ambulantes [que hayan por ahí] salen como pepa de guama [*Risas*]»<sup>73</sup>.

Es menester mencionar que en intermediaciones de la iglesia hay secciones donde los andenes son (muy) angostos y en (muy) mal estado los cuales son ocupados por vehículos y algunos vendedores para ofrecer sus productos (Ver Figura 2.3g y Figura 2.3h). Esta práctica obliga a los peatones a invadir el carril vehicular lo que, obviamente, aumenta las posibilidades de un accidente de tránsito.

Así mismo, se debe reconocer que la imprudencia de los transeúntes es manifiesta: muchos de ellos atraviesan la 68 sin recurrir al paso peatonal, y si bien no es amplio ese acceso dada la cantidad de personas que la cruzan, si deja entrever que:

«[...] todos se lanzan [...] para pasar al tiempo. Por ejemplo, un viernes eso es terrible, porque salen a las diez de la noche y todos van con afán de pasar, y ha habido atropellados. Ya ha habido varios atropellados, la última vez fue un niño. Esa es una de las [cuestiones] que más genera trancón»<sup>74</sup>.

Opinión similar suscita el calibrador de ruta de la zona:

«Pues los domingos, imagínese, como sale toda la gente a la vez, [hay algunos que] salen con niños chiquiticos agarrados de la mano, [y he visto como] se atraviesan cuando el semáforo [todavía] está en verde. No piensan en el riesgo que están corriendo con la vida de los niños»<sup>75</sup>.

---

<sup>72</sup> Feligresa [CMA-E3], comunicación personal, 1° de octubre de 2017.

<sup>73</sup> Vendedor ambulante [CMA-E4], comunicación personal, 1° de octubre de 2017.

<sup>74</sup> Vendedora ambulante [CMA-E5], comunicación personal, 29 de septiembre de 2017.

<sup>75</sup> Calibrador de la 68 con 17, sentido Sur-Norte [CMA-E6], comunicación personal, 29 de septiembre de 2017.

**Figura 2.3g. Ocupación de la estrecha acera de la carrera 68**



Fuente propia. Fecha, hora y orientación de la captura: domingo 1 de octubre de 2017; 13:07; N-S.

**Figura 2.3h. Ocupación del espacio público en la avenida carrera 68**



Fuente propia. Fecha, hora y orientación de la captura: domingo 1 de octubre de 2017; 09:49; S-N.

Sin embargo, hay que recordar que la profesión del calibrador o controlador de ruta implica atravesarse por entre los vehículos, y tal como manifiesta una vendedora de alimentos sobre la avenida carrera 68, este individuo genera congestión porque se pone a llevar bebidas, empaquetados, cigarrillos y golosinas a los conductores de buses tradicionales. Por su parte un trabajador del sector hace un reclamo sobre el comportamiento de los fieles:

«Uno sale de trabajar tarde, cansado y agotado, esperando uno el bus para llegar pronto a casa, y resulta que estos cristianos lo que hacen es generar trancón porque los buses ocupan

un carril esperando que la gente se les suba. Además, he visto que son muy imprudentes, no respetan el semáforo, y eso crea caos porque todos quieren pasar a la vez»<sup>76</sup>.

De esta forma se entra al segundo gran efecto que generan las actividades de la iglesia, las concernientes a la ocupación de vía pública por parte de vehículos. Nuevamente esta situación tiene dos espacios de desenvolvimiento: la que reina en la avenida 68 es una ocupación transitoria de vehículos de todo tipo, más que todo, busetas del SITP Provisional y taxis (Ver figuras 2.3i, 2.3j y 2.3k) que se ubican momentos antes de la finalización del culto y durante la evacuación del templo que tiende a durar veinte minutos. Su lógica de asentamiento temporal se hace justo en la salida principal y al otro lado de la 68 en la esquina con la 17. Esto lo que ocasiona, sin mayor deducción, es la ocupación de un carril de la calzada lenta, reduciendo la movilidad y provocando una represión vehicular mayor a la habitual que llega muchas veces más allá de la calle 13 (sentido sur-norte).

**Figura 2.3i. Parqueo transitorio de vehículos en momentos de salida del culto**



Fuente propia. Fecha, hora y orientación de la captura: domingo 1 de octubre de 2017; 12:41; N-S.

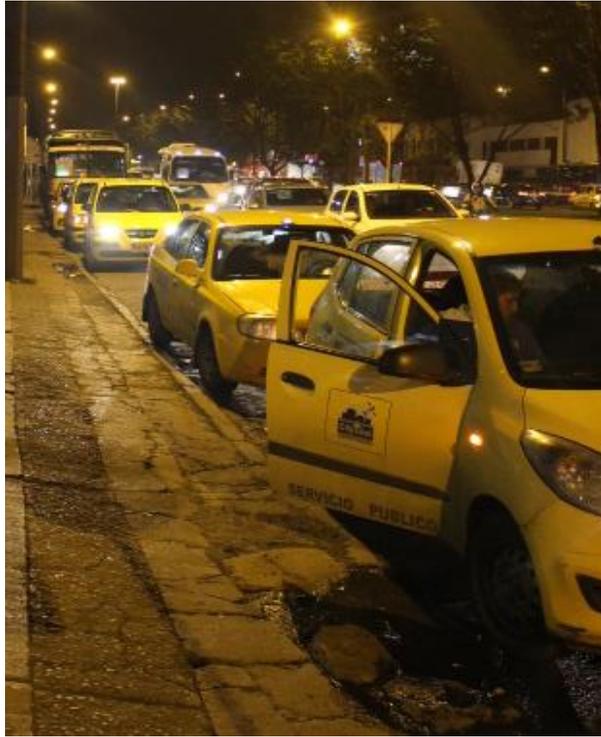
Esto hace que la retirada efectiva de las personas en el sector se estanque y demore. En términos de tiempo ello se traduce en que la congestión vehicular causada por la salida de los fieles dure algo más de media hora. Por otra parte, escenas como la de la Figura 2.3l son comunes y dan cuenta de un déficit en la cultura ciudadana para no contribuir con el embotellamiento o el parqueo indebido en vías principales; empero, muchos en su afán de irse piensan en su propia situación y no en lo que les rodea.

Mientras tanto, sobre la carrera 66, calle 16 y carrera 65B el panorama no es tan agitado, lo que predomina es un estacionamiento sistemático de vehículos particulares (Ver Figura

<sup>76</sup> Trabajador del sector [CMA-E7], comunicación personal, 29 de septiembre de 2017.

2.3m), bien sea carros o motos en los bordes de la vía. La mayor complicación de esta práctica es que por esa zona hay fábricas y empresas que requieren de la vía para el estacionamiento temporal de camiones, tractomulas y furgones de gran envergadura, lo cual crea desazones en algunos trabajadores.

**Figuras 2.3j y Figura 2.3k. Aparcamiento en vía sobre la avenida 68 (sentido S-N)**



Fuente propia. Fecha y hora de la captura: viernes 29 de septiembre de 2017; 21:32.



Fuente propia. Fecha y hora de la captura: viernes 29 de septiembre de 2017; 22:04.

**Figura 2.3l. Obstrucción de vía por recoger pasajeros**



Fuente propia. Fecha, hora y orientación de la captura: viernes 29 de septiembre de 2017; 21:55; E-O.

**Figura 2.3m. Escena común de vehículos un día domingo sobre la carrera 66**



Fuente propia. Fecha, hora y orientación de la captura: domingo 1 de octubre de 2017; 11:22; S-N.

Sobre esto último, un operario manifiesta que:

«Acá llegan carros largos, entonces, ¿dónde vamos a dejar esos carros que llegan? A veces llegan cinco [o] seis camiones, entonces, ¿dónde se van a ubicar? No hay espacio, todo está lleno. Qué tal, de pronto, se haga un choque con un carro por el reducido espacio que hay. [...] Se forma el problema. Y es[e] el único problema que tenemos con la iglesia. Lo que preferimos es hablar con el personal que cuida los carros para que nos deje un espacio. Además, así se les diga allá adentro, [a los de la iglesia,] que no ocupen estos espacios, cosa que no sé, eso no lo hacen. Sé que no lo hacen, porque siempre es lo mismo. Cuando viene harto cargamento eso toca con una cinta o [algún otro elemento] para que se respete [el espacio], para que se vea que se necesita ese espacio»<sup>77</sup>.

Desde otro ángulo, una persona que se desempeña como «trapito rojo» sostiene que:

«Pues yo que trabajo en esto junto con mi familia intentamos que haya un orden: dejando vía para que los demás vehículos pasen. Tampoco abusamos, porque [sí] se podrían ubicar más carros, pero eso ya es ser avaro.

[Por otra parte], los camiones y carros de las empresas y empleados están hasta las cinco [de la tarde], a veces, seis [de la tarde], y uno que otro domingo; entonces cuando la iglesia tiene sus reuniones, pues no afectan tanto. Pero sí, no voy a negar que a veces los domingos [...] se forma congestión porque como en la 68 hay carros estacionados [a la espera] para recoger gente [...], entonces los carros que salen de acá para tomar la 68 por la 13 se quedan ahí esperando hasta que en el otro lado ya dejen andar. Lo mismo pasa con lo que salen a la 17: los domingos se forma [un visible] trancón»<sup>78</sup>.

<sup>77</sup> Trabajador del sector [CMA-E7], comunicación personal, 1° de octubre de 2017.

<sup>78</sup> Vigilante de carros [CMA-E8], comunicación personal, 29 de septiembre de 2017.

Ahora bien, a pesar de que la iglesia tiene un parqueadero propio y dos con convenio (Ver Figura 2.3f), es un hábito dejar los vehículos en espacios inmediatos a la iglesia. No se logró saber si era por los costos en los estacionamientos administrados por City Parking S.A.S. (uno de ellos es subterráneo sobre la calle 17), aunque de ser así varios fieles afirmaron que en los días de reunión tienen una tarifa preferencial. Quizá más bien sea por un tema de disponibilidad: el parqueadero gratuito de la iglesia se llena rápido; así como por factibilidad: dejar el carro cerca de las entradas de la iglesia les facilita salir pronto del lugar.

En cuanto a las personas que se encargan de custodiar los carros, por lo regular hay entre uno y dos por cuadra. La cantidad de estos trabajadores varía según la longitud de esta, además su número aumenta considerablemente los domingos dado que se ocupan más vías por parte de los vehículos de los fieles. Igual modo, algunos de estos cuidadores de carros testifican que han entablado conversaciones con el personal que sirve en la iglesia para que de manera mutua colaboren en mantener la zona organizada, sin mal parqueados y para no generar afectaciones en el sector.

En lo relativo a la movilidad de las personas, al igual que en la 68, las aceras de la 66 son angostas y levemente en mejores condiciones, aunque ello no signifique que las personas decidan moverse en los andenes: muchas prefieren caminar sobre la vía (Ver Figura 2.3n) entorpeciendo así la movilidad y la salida de los vehículos, aún más cuando los fieles deciden inconscientemente ocupar la calle, sea bien para acercarse a los diferentes vendedores de calle, tomar sus rutas de transporte o llegar a sus respectivos vehículos.

**Figura 2.3n. Tráfico predominante luego de los cultos sobre la carrera 66**



Fuente propia. Fecha, hora y orientación de la captura: domingo 1 de octubre de 2017; 12:53; N-S.

Ahora, en lo que tiene que ver con los posibles cambios morfológicos de la iglesia en el sector, el asunto se resume en que son poco significativos, las únicas modificaciones estructurales son aquellas que se realizan en el interior de los predios del equipamiento religioso, ello para

adaptarla para los servicios y demás actividades que ofrece la iglesia para con sus fieles. La única intervención externa y visible es la fachada de la iglesia que se caracteriza por recubrirse de pintura gris y, en algunas de sus salidas, se acompaña del logo característico de la congregación.

Bien es cierto que la iglesia sigue en sus pretensiones de expandirse por el sector, se destacan los intentos de compra de los terrenos que hoy ocupa una planta de producción de Eterna S.A. y la comercializadora Ventas y Marcas S.A.S. (Ver Figura 2.3b), no obstante, estas no han cedido a los intereses de Avivamiento aunque la tendencia indica que llegará el momento en que accedan a tales peticiones.

Este comportamiento se debe en parte a que la casa de culto busca construir una especie de anfiteatro que mejore las condiciones internas del templo, empero, en uno de los libros autobiográficos de los pastores, la razón de no emprender tal proyecto radica en que el abandono de las actuales instalaciones sería por más de seis meses, y ello es una razón de peso para continuar con la actual infraestructura (Alvarado Prada, 2012).

De cualquier modo, la necesidad de los asistentes por querer otro espacio más estético se hace notar. Ante ello una devota comenta que:

«Es que si la iglesia cambia físicamente, es decir, deja de ser una especie de súper bodega y se lo hace más como un templo, creo que, [y] eso [es] ya de manera personal, se debe mirar bien lo de los parqueaderos, [así como] un acceso al público que no sea tan restringido, porque los andenes son muy pequeños, y ese [tipo de cuestiones]. Esto sin duda mejoraría bastante la imagen de la iglesia y traería un beneficio al sector [...], de belleza, pues» (CMA-E3, 2017).

De todos modos, un grueso de las personas entrevistadas de manera vehemente asegura que la iglesia ha hecho bien en llegar al sector porque ha desplazado fábricas e industrias, lo cual al parecer explica por qué a estas últimas se les atribuye una percepción negativa en relación a la contaminación e incomodidad que generan. Además, la adquisición de nuevos terrenos por parte de la iglesia también esclarece la dinámica de ubicación de los vendedores de calle:

«Pues cuando la iglesia solo era por la 68, pues solo allá habían vendedores ambulantes. Cuando compró una de estas bodegas para dar salida por la 66, nosotros llegamos, y cuando la iglesia empezó a crecer [espacialmente], nosotros nos íbamos corriendo, porque no podemos estar al lado de la puerta, nos lo prohíben. Entonces por eso estamos acá como a mitad de cuadra» (CMA-E4, 2017).

También, gracias a la compra de predios por parte de la iglesia:

«[Se] ha reducido el movimiento de carros y camiones, porque es que antes había una empresa que comercializa carros, entonces ahí sí era por montones que había vehículos a toda hora, y eso daba problemas de movilidad. Ya ahora es en horario de las empresas y, pues, con lo de las reuniones» (CMA-E1, 2017).

Conforme a la expansión predial de la iglesia, unas servidoras de esta afirman –en una típica visión espiritual del mundo– que:

«Pues todo eso es en el tiempo de Dios, y, claro que sí, porque obviamente [la iglesia] está creciendo, entonces [...] con el [pasar del] tiempo ya va a quedar muy pequeño [el espacio]. [Pero] todo eso es en tiempo de Dios, y si es de Dios, pues se dan los espacios, se verán los frutos del reino de Dios en la tierra. Sí, es eso: todo es en Su tiempo»<sup>79</sup>.

Ahora, el sector evidencia el abandono de algunas bodegas que son reacondicionadas para otros propósitos: entidades prestadoras de salud, servicios de parqueadero, empresas de recursos humanos y negocios pequeños son algunas de las piezas que hacen presencia en esos espacios. Su aparición no es resultado de la presencia de la iglesia, más bien tal comportamiento viene siendo promovido por distintas inversiones que han visto en esta área de la ciudad, y sus cercanías, una mina para futuros negocios dada la relativa centralidad de esta área, su importancia a nivel comercial e industrial, su amplia oferta de transporte a diferentes puntos, entre otras razones. Ejemplo de ello puede ser la apertura del centro comercial Plaza Central ubicado en el triángulo que comprende la avenida carrera 68, la avenida calle 13 y la avenida de Las Américas, lo cual ha tenido un efecto visible en la (re)vitalización del comercio en áreas cercanas.

Finalmente, ninguna persona entrevistada considera que los niveles de sonido que maneja la iglesia en sus reuniones sea motivo de molestia en el sector, quizá por ello es que los servicios se realizan los viernes en la noche y los domingos porque es cuando merman las actividades de las empresas colindantes.

Descriptivamente, propio de una zona industrial, la dinámica del sector comienza a tempranas horas del día, el flujo vehicular a las seis de la mañana ya es loable. Las personas que caminan en las aceras para dirigirse a sus trabajos también es una imagen típica los días entre semana y de los sábados. Sobre las siete o siete y media de la mañana llega una agente de tránsito para dar prioridad vehicular a la carrera 68 en ambos sentidos. Congestión que va más allá de la calle 13 y de la 19. Su presencia se restringe en la mañana y entre semana, de resto es totalmente atípico la presencia de la Policía en esta zona a menos que pase con ritmo ligero por aquella vía.

La intensidad del tráfico es homogéneo y constante buena parte del día, así como los embotellamientos en el carril lento en algunas secciones, a excepción de las horas pico que amplifica tales cuestiones. Es común escuchar sirenas de ambulancias, bocinas de buses y rugidos de motos, estos últimos sobre todo al pasar los semáforos a verde. Los flujos de personas que deambulan en alrededores del templo cruzan indiferentes a lo que ocasiona esta los días de reunión.

---

<sup>79</sup> Feligresas en calidad de ujieres (servidoras de la iglesia) [CMA-E9], comunicación personal, 1° de octubre de 2017.

También se vislumbra de cuando en vez una ocupación temporal de vehículos motorizados en la precaria acera de la 68, calzada este. Otros automotores poseen una tendencia a aparcar sobre la calle 17 pasada la 68 sentido oeste-este a pesar de tener a escasos metros dos parqueaderos públicos. Igual forma, se evidencia una detención de vehículos al otro lado de la 68, justo donde están los centros de salud y el comercio.

Durante el típico horario de oficina en la casa de culto se desarrollan trámites administrativos, citaciones a consejerías de diverso tipo y un centro médico que tiene por eslogan: «No es con ejército, ni con fuerza», aludiendo al poder de sanación que tiene Jehová de los Ejércitos<sup>80</sup>. Para acceder a dichas actividades la entrada se realiza en una de las puertas que se habilitan sobre la carrera 68 los días domingos.

En alrededores del templo sobre la 68, costado este, la altura entre el andén y la vía vehicular es inexistente o, peor aún, por debajo a la elevación misma de la avenida, lo cual pareciera que se subsana mediocrementemente con bolardos de concreto que ocupan una parte del apretujado espacio público para evitar la invasión de este por parte de vehículos o para prevenir, ingenuamente, accidentes.

Pero ello pone en evidencia así mismo la primacía del vehículo y su andar por sobre el andén peatonal dado que este último no se halla uniformemente a lo largo de la avenida. Se nota además que la intervención de la institucionalidad en el sector se caracteriza por parchar la vía vehicular pero no adecuar el área peatonal que, por su parte, revela un continuo deterioro propio del pasar de los años. Añádase que las personas son propensas a respetar las señales de tránsito, cruzan la avenida en los cruces semafóricos y en las cebras peatonales, aunque las últimas denuncian una demarcación que sea más visible.

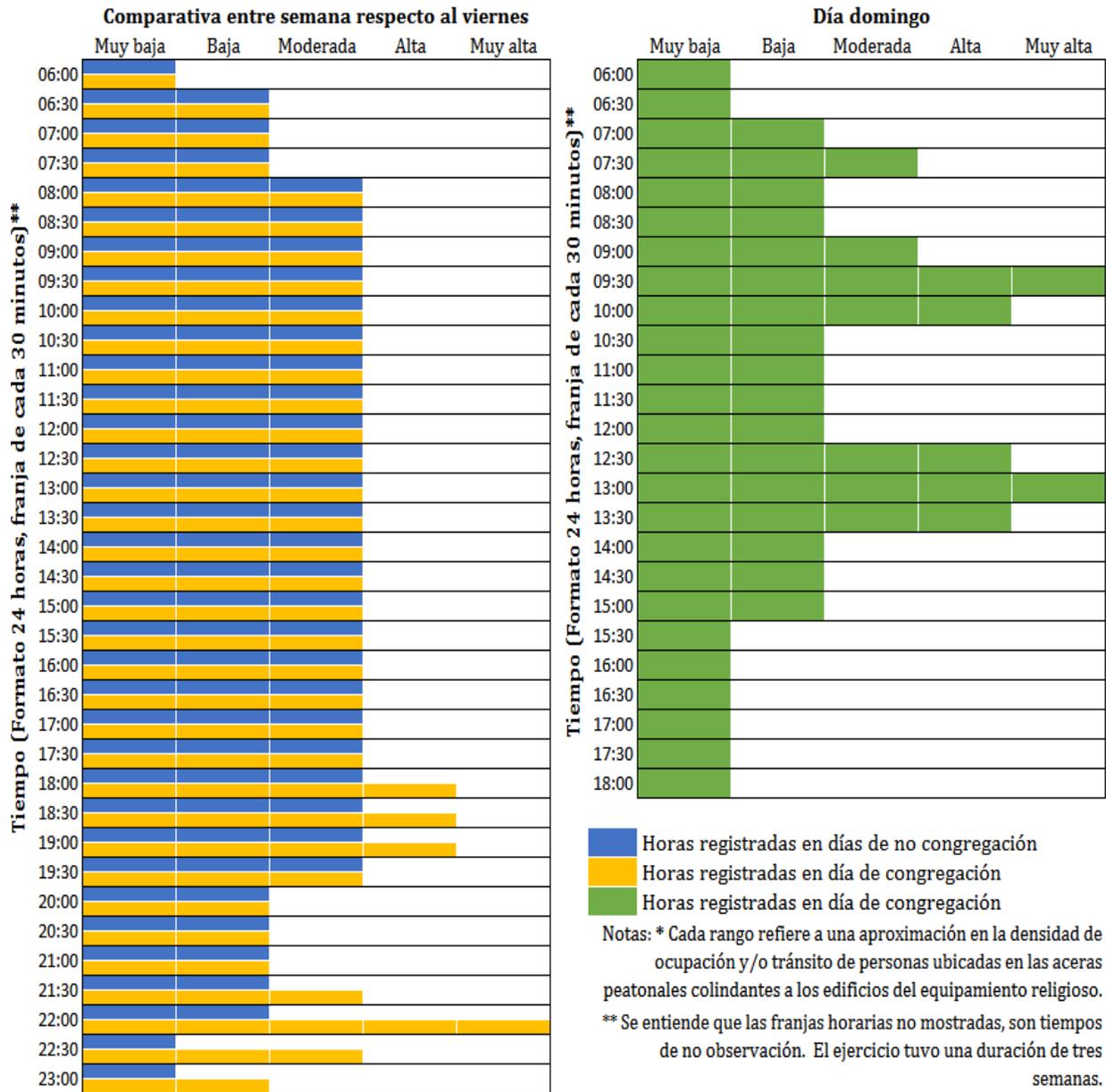
En cuanto a los pocos vendedores ambulantes que hay en la 68, estos llegan sobre las ocho de la mañana. Se ubican donde concurren más peatones, es decir, al lado del centro empresarial de la 17 con 68 y a lo largo de esta última en el costado oeste dada la dinámica de esa franja. Su permanencia en el sector va hasta la noche y posee mayor presencia los martes, miércoles y jueves, días en que la iglesia ofrece sus cursos bíblicos.

Estas escuelas de formación, según su nivel de estudio, se ofrecen un día específico, por lo cual la afluencia de personas no es la misma cada noche. Se reconoce que los martes, el día de la «Escuela de Discipulado Básico» (primer nivel de aprendizaje), es la que más gente reúne. La proporción de fieles para profesionalizarse en el Evangelio los otros días es menor. Tales cursos comienzan a las siete de la noche y duran poco más de dos horas, para esos momentos, si bien ello crea un trauma en el tráfico, no es demasiado grave dado que dura poco y se evacua fácilmente la oferta de personas que requieren del servicio público de transporte.

---

<sup>80</sup> Zacarías 4:6.

**Figura 2.3ñ. Comparativa en la intensidad media de uso del espacio público**  
**Intensidad media de uso del espacio público aledaño a la iglesia Centro Mundial de Avivamiento\***



Elaboración propia.

Algunos vendedores de comidas se asientan en ese tiempo para mejorar sus ingresos del día. Sobre las nueve y media de la noche merma la afluencia de devotos que esperaban el bus para ir a sus destinos, así como los vendedores que aún quedan para recoger los bienes de su sustento. Se destaca que en la carrera 66, durante el lapso de salida de los fieles, casi no hay vendedores ambulantes; en realidad es raro ver un número que sea igual o mayor a los encontrados sobre la 68. Los otros vendedores de calle más cercanos a la iglesia se hallan en la calle 13 y en la 17, aunque para esas horas es irregular su presencia en tanto que sus ventas no dependen de la iglesia.

También, los vehículos estacionados que hay por las vías cercanas a la salida de la 66 se ubican en proximidades de lo que era la antigua «Segunda Barca», en lo que hoy es una cigarrería y canchas de fútbol 8. Así, las cercanías de aquel lote se hacen más concurridas en horas de la noche por parte de motocicletas y carros particulares. Eso sí, la cantidad de automotores estacionados que hay en estas vías de lunes a jueves es marginal en relación y contraste a los días de congregación.

Concentrando brevemente el asunto en la carrera 66, calle 16 y carrera 65B, su actividad toma fuerza aproximadamente a las siete de la mañana cuando empiezan a aparecer los primeros vehículos de carga y a dejarse estacionados carros particulares de los trabajadores de manera interrumpida sobre estas vías. Durante buena parte del día esta zona evidencia un comportamiento uniforme, es decir, camiones yendo y viniendo para distribuir mercancías y traer insumos; en ambos casos, los carros montacargas agilizan estos procesos moviéndose con presteza en la vía.

Las labores de las fábricas y empresas menguan pasado el ocaso, son exiguos los carros de carga que aparecen en la noche, lo mismo ocurre con la cantidad de vehículos y motocicletas que ocupan la vía a esas horas. La tenue iluminación del sector y las brisas de aire frío que acompañan cada noche engendran el panorama de una zona industrial que, sin mayor novedad, repite un ciclo hasta el viernes después del mediodía.

Este día es el de mayor confluencia al equipamiento religioso entre semana, ello se hace evidente cuando la presencia de vendedores ambulantes es mayor a la habitual tanto en la carrera 68 como en la 66. Buena parte de esta población empieza a llegar alrededor de las dos de la tarde hasta, incluso, las ocho de la noche. El personal que sirve en las diferentes funciones de la iglesia (dada su notoria identificación) se apropia de sus labores a partir de las cuatro de la tarde, puede que antes; ello para ultimar preparativos del encuentro.

Sobre la avenida 68, faltando media hora para la reunión, son pocos los buses que no se detienen para dejar pasajeros, esto contribuye a la congestión de la vía. Lo mismo sucede con taxis, UBER y uno que otro carro particular que reducen brevemente a un carril la calzada lenta en ambos costados. El triunfo de las bocinas para solicitar permiso, las hordas de personas que cruzan los semáforos y/o avanzan en los andenes para entrar al templo y los vendedores alzando su voz para atraer clientela, son las escenas más características en este lapso.

Entretanto sobre la carrera 66, 65B y calle 16 los espacios que eran ocupados por los carros y motocicletas de los trabajadores de la zona (sin menospreciar que aún permanecen automotores de tales individuos) son ahora apropiados por los vehículos de los congregantes. Si bien es algo que comienza entre dos y tres horas antes del inicio de la reunión, es en este período donde hay mayor dinamismo en estacionar vehículos. Se rescata que la salida este de la iglesia tiene un área reservada para vehículos de emergencia dada

alguna eventualidad que pueda ocurrir durante el servicio. Muy rara vez es ese espacio medianamente demarcado por vallas y cilindros de tránsito se ubica un carro particular sin propósito aparente según comentan algunos entrevistados.

No obstante, algunas empresas siguen operando y los camiones y furgones de carga que aún permanecen pierden su tolerancia de acción en ubicar, cargar y descargar mercancía. Estos constatan en la vía que aún queda disponible la realización de maromas para no chocar con los vehículos de los fieles; y a pesar de que se señala con conos, cintas, cuerdas u otro elemento el espacio que requieren en sus actividades, los efectos de la iglesia previo al culto imperan al entrar la noche. Un ejemplo de ello es la hilera de vendedores que ya están asentados y que reciben a las personas de la congregación para comer y beber algo antes de que comience la liturgia.

Por esto último se evidencia que Avivamiento (a diferencia de la Misión Carismática Internacional y El Lugar de Su Presencia) al no poseer una cafetería o tienda de alimentación en el sentido pleno de la palabra, es un aliciente indirecto para el establecimiento de vendedores ambulantes en los alrededores de esta casa de culto. Además, más allá de la ocupación de estos en vía pública, la compra a esta población es una práctica aceptada por la misma iglesia: tanto fieles como servidores van a adquirir sus productos.

Una vez el evento arranca las pantallas de vídeo delatan la cantidad de personas que hay adentro del equipamiento de fe. Lo mismo sucede con el unísono de bocas que vociferan, con extrema jovialidad, la canción de bienvenida; tal melodía se logra escuchar con dificultad a las afueras del templo. Mientras tanto, el ambiente del entorno se vuelve ligeramente menos rauda, ya son pocos los buses y taxis que dejan feligreses que llegan tarde a la reunión, así como los carros que aún buscan lugar donde aparcar en vía pública.

Entrado el clímax de la ceremonia algunos feligreses ocasionalmente salen a comprar algo a los vendedores de calle. Estos últimos, durante el tiempo que dura la reunión, hablan entre sí esperando tanto la hora de salida como para calmar el típico frío de la noche. Además, después de las ocho y media de la noche los únicos comercios del sector son los vendedores que se distribuyen sobre la 68 con 17 y en la 66, a excepción de la cigarrería que atiende a los clientes de las canchas sintéticas y a la que ningún devoto concurre.

El sonido de la música que produce la iglesia se alcanza a escuchar ya distorsionado sobre la 65B; en cambio, sobre la calzada Sur-Norte de la 68 predomina más el ruido de los vehículos, entonces para lograr oír lo producido dentro de este equipamiento uno tiene que estar al lado del monumento (Ver Figura 2.3a) que es cuando ya se distinguen las palabras, «pues, porque lógico, queda de frente y las puertas están abiertas» (CMA-E5, 2017).

También en ambas salidas de la iglesia los aplausos y gritos de júbilo, como parte de la lucha espiritual que enfrentan estos individuos (los feligreses), salen del templo de manera estrepitosa.

Desde las nueve y media de la noche el aparcamiento temporal de taxis, carros particulares y buses tradicionales sobre la 68, justo al frente de la iglesia, generan una alta cantidad de ruido por parte de los automotores que buscan seguir su camino dado que los ya nombrados reducen a un carril la calzada lenta, cuestión más visible en el costado este de dicha avenida. En ocasiones, este asunto gesta muchas veces un embotellamiento que puede llegar más allá de la calle 13. Igualmente, «como viene harto pueblo» (Ibíd.), los buses piratas, adscritos al transitorio SITP Provisional, se estacionan en la vía en espera para recoger las personas y completar así el límite de capacidad. Este comportamiento es indicio de los momentos que anteceden a la finalización de la reunión.

Por ambas salidas algunos fieles salen del recinto apenas el pastor da la bendición previo a la canción de alabanza de cierre, ello para tener un puesto en el bus o estar entre los primeros en ser atendidos para comer algo. También lo hacen antes de que se copen estos espacios y para salir relativamente rápido del lugar. Cuando el cántico culmina le prosigue la salida masiva de fieles al interior de la casa de culto. El comercio que sigue esperando a esas horas goza de plena acogida y se llena en un santiamén. Estos (-los vendedores-) para evitar que se perciba demasiada basura en las calles, habilitan bolsas para la disposición de los residuos dado que las pocas canecas que hay en el sector a la hora de salida un viernes ya están llenas.

En cuanto a la vía pública, la duración de la congestión que expone la 68 dura lo que tardan los fieles en cercanías de la iglesia, tanto así que los buses que deciden ir por el carril rápido (sentido sur-norte) a veces son interceptados por los fieles que se lanzan entre los carros para poder subirse a su ruta; ello sin lugar a dudas es un acto de imprudencia que contribuye a prolongar el atasco de vehículos. También el mal hábito de algunos conductores del SITP Provisional por recoger pasajeros a mitad de la vía, y no lo más cerca de la acera, aportan al embotellamiento.

Esto tiene mayor simbolismo cuando las expresiones de algunas personas esperando el bus reflejan su indignación por este tipo de comportamientos, sumando dentro de la ecuación a aquellos fieles que cruzan la vía sin hacer uso del paso peatonal (Ver Figura 2.30). Pero a pesar de esas manifestaciones faciales, es común observar que los peatones con tal de hacer detener su ruta decidan apoderarse brevemente de la vía. Todo esto está ligado, indudablemente, al estacionamiento de los otros vehículos que tiene su mayor disgusto cuando motociclistas, sin algún tipo de respeto por la poca distinción entre acera y vía, arremeten tal diferenciación y ocupan el andén para superar así los obstáculos estacionados.

Mientras aún queda gente en el punto de mayor concurrencia de la 68 llegando a la 17, un habitante de calle de avanzada edad vaga entre la multitud solicitando alguna moneda a las personas que se hallan cerca; es curioso observar la indiferencia de un grueso de personas ante la condición de este semejante, pareciera que el amor del prójimo y sus enseñanzas quedan dentro de las paredes del templo. En la otra salida y cercanías, entre tanto, después de casi tres horas de encuentro con el Señor, el estómago es ahora el que solicita atención; la

saciedad espiritual es mejor cuando tiene satisfecha esta necesidad corporal. También los flujos de personas que se movilizan hacia la calle 13 para tomar el bus, al parqueadero del templo, o a por su respectivo vehículo estacionado en la vía, son actos recurrentes.

**Figura 2.3o. Imprudencia en cruce de vía**



Fuente propia. Fecha, hora y orientación de la captura: domingo 1 de octubre de 2017; 10:08; S-N.

Alrededor de cuarenta y cinco minutos duran los vendedores ambulantes para recoger e irse posterior a la salida de los fieles. Para ese entonces en la carrera 66 y vías colindantes son pocos los vehículos estacionados, únicamente quedan aquellos cuyos dueños juegan en las canchas sintéticas de la 65B, entretención que va hasta las once de la noche. Cabe expresar que en el costado este de la 66 hay una señal de prohibido parquear: indudablemente toda la gente del sector, bien sea en día de congregación o no, hace vista gorda a su presencia.

Simultáneamente la movilidad en la carrera 68 se mejora, es carente la cantidad de personas transitando y ya los vendedores empiezan a recoger sus puestos de trabajo. Faltando una hora para el nuevo día la calma en el ambiente aumenta considerablemente, se destaca que incluso a esa hora la avenida 68, a vísperas de la media noche, sigue teniendo una presencia vehicular considerable, y no falta uno que otro claxon que irrumpe en la afonía.

El día domingo se manifiesta desde las seis de la mañana con la comparecencia de vendedores ambulantes, que en parasoles y carpas tipo pagoda, disponen su mercancía como forma para hacerse visibles a lo lejos. Esto revela que efectivamente la iglesia no niega el derecho al trabajo, solo hace énfasis en el espacio necesario para la salida de sus asistentes; de la misma manera, se vislumbra que algunos puestos de comida son más concurridos que otros dada su cercanía al templo o por los flujos de personas que convergen cerca.

Mientras transcurre el tiempo para el inicio de la primera reunión, el ritmo de la zona empieza a reverdecer de devotos, los carros llegan y se estacionan sistemáticamente en buena parte de las vías cercanas, incluso, invadiendo área de tránsito peatonal (Ver Figura 2.3p).

**Figura 2.3p. Ocupación indebida de vehículos en acera de la calle 17 con carrera 65B, justo al lado predio de la iglesia que se destina para parqueadero**



Fuente propia. Fecha, hora y orientación de la captura: domingo 1 de octubre de 2017; 10:08; SO-NE.

Tras el inicio del encuentro devocional se atenúa el uso intensivo del espacio público hasta momentos antes de su cenit cuando, nuevamente, la cantidad de personas se acrecienta. Los vehículos esperan un área para aparcar y nuevos vendedores buscan un espacio para aprovecharse de la voluminosa multitud que va a salir del templo, y donde otra masa de personas igual o superior ocupara su lugar. Es precisamente en la ceremonia de las diez de la mañana donde se habilitan las puertas para el ingreso de fieles, los cuales sobre la 68 hacen fila entre la entrada al predio y el enrejado de la propiedad para reunirse con su salvador.

En los albores para arrancar con la segunda y última predica, los «trapito rojo» indican a los conductores con su dedo índice en un vaivén de izquierda a derecha que ya no tienen espacio en su zona (Ver Figura 2.3m); sin embargo, estos trabajadores optimizan sus operaciones con «walkie tokies» para dar una respuesta al solicitante de dónde aparcar. Por su parte, y tal como sucede el resto de días pero más el viernes en la noche, el sitio autorizado para recoger y dejar pasajeros ubicado en la carrera 65B está ocupado por vehículos. Las pocas rutas de buses que discurren por allí omiten la existencia de esta señal de tránsito.

El nítido contraste en cercanías de las puertas principales del templo a manos de vendedores de ropa, artesanías y decoraciones con respecto a los de comida no se hace esperar; en las demás salidas, en cambio, solo prima la venta de alimentos. En días calurosos los vendedores de helado (a diferencia de los demás trabajadores de calle) se agolpan más cerca de las entradas para ofrecer sus refrescantes productos. Por demás está decir que en todas las salidas los vendedores, sin tener consideración, se asientan en medio del andén con tal de

obtener sus últimas ventas por esta actividad. En la 68 el abuso es tal que hay vendedores que ocupan el área del paradero de buses.

Cuando acaba el culto el comportamiento es similar al viernes, solo que con mucha más gente incidiendo en la dinámica del espacio público. Por la salida este se destaca un pequeño prado sobre la calle 16 que se usa como un pobre punto de esparcimiento; en realidad, no son muchos los espacios de este tipo que hay en la zona, por lo que la distancia a algún parque público cercano es considerable.

Al igual que en la Carismática, las personas prefieren andar por el carril vehicular, aunque aquí es a razón del deplorable estado de los andenes, lo angosto de los mismos y porque algunos vendedores, con tal de no acaparar y obstaculizar la vía vehicular, prefieren ocupar la acera del lugar (Ver Figura 2.3q). Esto último en parte tiene la finalidad de ofrecer un cierto confort a los compradores a través de la presencia de sillas y mesas plásticas.

**Figura 2.3q. Ocupación de vehículos y elementos de los vendedores ambulantes en la carrera 66**



Fuente propia. Fecha, hora y orientación de la captura: domingo 1 de octubre de 2017; 11:35; S-N.

Si bien en la mañana un cordón rojo entrelazado en las astas y el monumento de la entrada principal demarca el orden de ingreso al primer encuentro, antes de acabar la última reunión dicha soga se quita para la salida de los fieles. También, dada la descomunal cantidad de personas esperando cruzar la 68, se denota que la duración de los semáforos más cercanos para el paso de los peatones es muy breve; además el separador es angosto y en ocasiones los peatones que quedan entre la vía se apañuscan esperando el nuevo cambio semafórico.

Adiciónese que la congestión en el tráfico sobre la 68 los días domingos asimismo tiene cooperación de la iglesia Filadelfia JV (Jesucristo Vive), la cual se halla más al norte en el costado oeste. Esto hace que tanto al norte como al sur de esta avenida el trancón sea

habitual cada domingo dado que los horarios de los servicios entre estas congregaciones tienen escasa diferencia.

De este modo, después de las dos de la tarde la ocupación del espacio público empieza a mermar. Los vendedores que persisten en cercanías al templo pueden ser contados con las manos. El comercio que más dura en la zona es el Colsubsidio de la esquina suroeste de la 68 con 17. Así pues, el ditirambo que originan las reuniones de Avivamiento a su alrededor horas después de la última reunión, y entrado el ocaso, reflejan una parsimonia<sup>81</sup> que son el abre bocas a los avatares<sup>82</sup> de una nueva semana.

Resta decir a manera de complemento que una vez al año la iglesia Centro Mundial de Avivamiento genera una afectación en la movilidad y circulación sin precedentes, o al menos, teniendo presente su orientación confesional. Me refiero a «Avivamiento al Parque», un evento que se celebra, por lo regular, el penúltimo viernes de diciembre en el Parque Metropolitano Simón Bolívar de la ciudad de Bogotá. Dicho se realiza con la intención de renovar el pacto con Jesucristo como único salvador, así como para dar recibimiento al nuevo año de manera próspera. Tal propósito reúne alrededor de un millón de personas entre fieles, simpatizantes y curiosos. Ello, en consecuencia, activa por parte de las autoridades competentes el cerramiento de la calle 63 entre carrera 68 y avenida Esmeralda (carrera 60) desde tempranas horas del día hasta casi la media noche. Además esta franja vehicular es ocupada en ese lapso de tiempo por vendedores ambulantes, ambulancias, carros de Policía y una extensa hilera de vallas de contención.

## **2.4 El Lugar de Su Presencia**

Luego de la típica señal en la que Dios promete la fundación de una iglesia, las cabezas pastorales de El Lugar de Su Presencia realizan su reunión inaugural el primer domingo de 1993 en la casa que alguien prestó para dicha aspiración (El Lugar de Su Presencia, s.f.). Común de las congregaciones exitosas por las multitudes que hoy día detentan, en sus inicios esta incipiente comunidad de fieles era asistida por doce personas, muchos de ellos familiares.

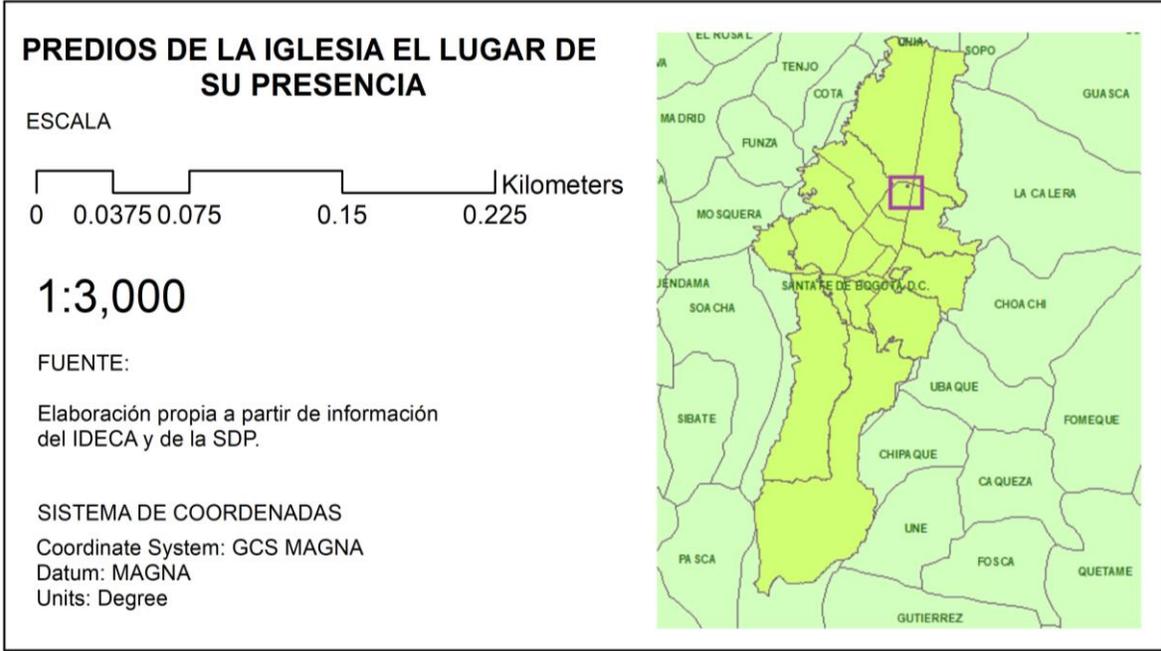
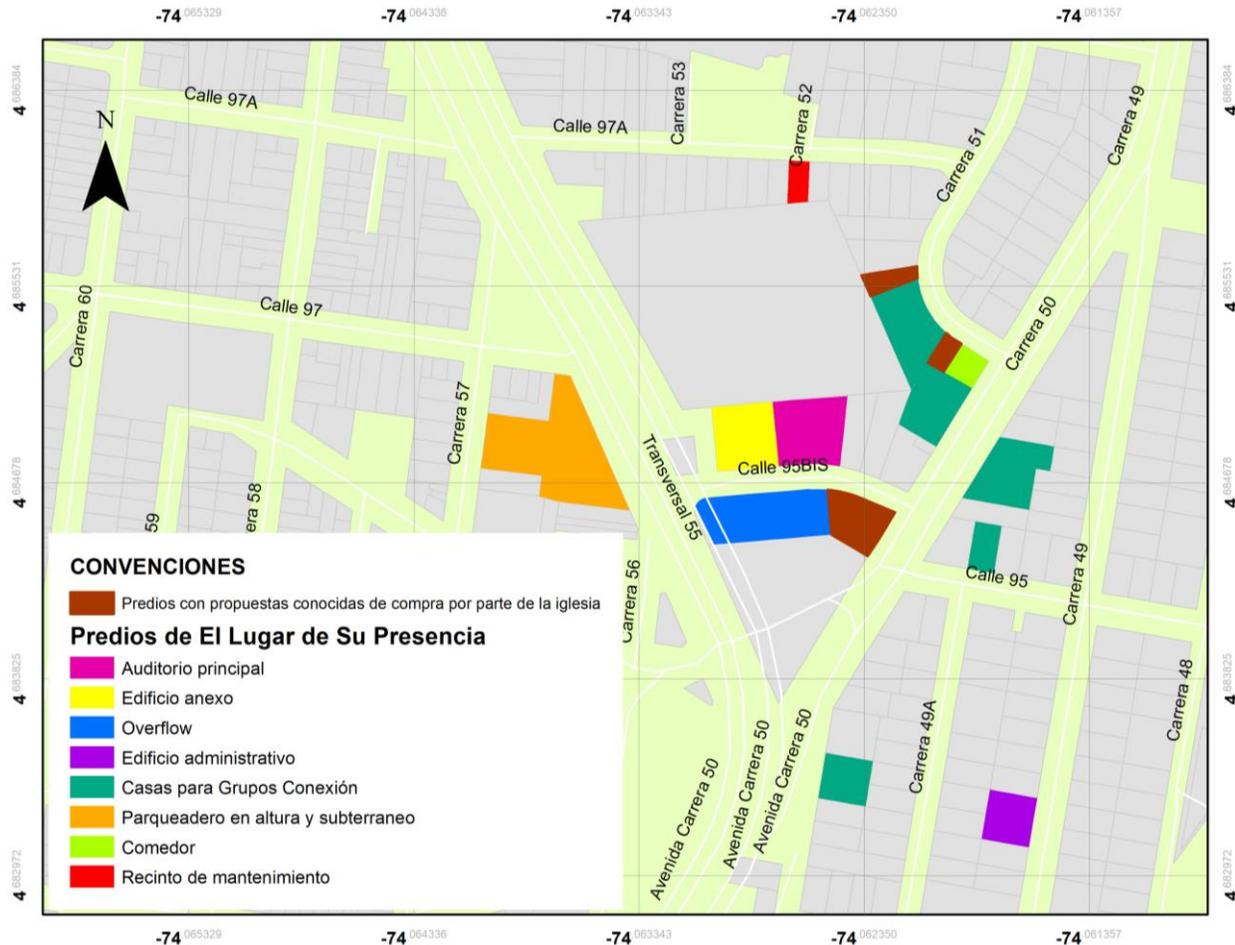
A los pocos meses, cuando ya gozaban de mejor asistencia, se trasladan a un salón del edificio de la Sociedad Bíblica Colombiana cuya sede se encuentra en el barrio El Nogal de la localidad de Chapinero. Tres años más tarde se mudan a una casa de La Castellana, división administrativa de Barrios Unidos, la cual se adecuó como un auditorio con capacidad aproximada de cuatrocientas personas. Dos años después ampliaron tal espacio adquiriendo un predio colindante y así se logró soportar el doble de asistentes (Ibíd.).

---

<sup>81</sup> Calma, lentitud excesiva.

<sup>82</sup> Circunstancias cambiantes.

### Mapa 3. Predios de la iglesia El Lugar de Su Presencia



Su Presencia (forma acortada en la que se conoce comúnmente) empezó a tener protagonismo en el paisaje religioso local y fue a su vez el germen de sus efectos en el barrio (Ver Figura 2.4a). En el 2007 cuando se inaugura el auditorio principal (Ver Figura 2.4b), luego de la compra de otros lotes inmediatos, se logró aumentar la cabida a dos mil personas en su instalación madre.

Dado su galopante crecimiento pasaron otros tres años para que la iglesia adquiriera el «*Overflow*» que albergaba en su momento a seiscientas personas. Este edificio se halla al frente del auditorio principal y en la actualidad está ampliándose su aforo, pasando de varias casas interconectadas de dos pisos cada una, a un portentoso edificio en relación a las estructuras alrededor (Ver Figura 2.4c y Figura 2.4d).

**Figura 2.4a. Reunión de oración al frente del auditorio principal**



Imagen extraída del canal de YouTube de El Lugar de Su Presencia, minuto 04:57. [Se desconoce la fecha].

Lo mismo ocurrió con el edificio anexo ubicado al lado del auditorio principal (Ver Figura 2.4a y Figura 2.4b) que fue la unión de dos predios en condición de vivienda; su respectiva demolición, tal como comentaron algunos fieles, se dio a comienzos del año 2012<sup>83</sup>. Sus instalaciones están configuradas como salones de clase, ello porque esta casa de fe, al igual que las demás ya tratadas, ofrece cursos bíblicos que se desarrollan no solo acá sino en otras áreas de la iglesia, tal como los son las casas para «Grupos Conexión» (Ver Mapa 3).

Además, el crecimiento espacial de la iglesia es atomizado dado que no ofrece sus servicios bajo el mismo techo tal como lo hace Avivamiento, o en edificios especializados como se

---

<sup>83</sup> Tal aseveración parece coherente con la imagen almacenada en Google Street View en esa zona y ese año, dado que para agosto de ese año ya había maquinaria para sentar las bases de dicho edificio.

evidencia en la Carismática, sino que tal posesión obedece más a la posibilidad de adquisición del terreno luego de que el oferente (–la iglesia–) proponga la compra del lote, y el dueño de este último acceda. A lo precedente también deben verse las declinaciones de algunos propietarios que pasan de la proposición de compra.

**Figura 2.4b. Auditorio principal (der.) y edificio anexo (izq.)**



Fuente propia. Fecha y hora de captura: domingo 15 de octubre de 2017; 12:07.

Sobre esto, una residente de la zona opina:

«Sí, [me dijeron] que la compraban, que no sé qué y que tales, pero no pagan lo que vale, entonces tampoco la suelto. Ellos pagan lo que quieren, no es lo que en realidad vale el predio. [Ellos dicen:] «No, yo doy tanto»; entonces no se puede dejar por lo que ellos quieren. [...] Y, pues, ellos se han hecho dueños de toda la manzana: «estas» tres casas del lado son de ellos<sup>84</sup>; por el otro lado [sobre la carrera 50] y otros lados alrededor, [también]. Aquí es porque no les hemos querido vender al precio que ellos quieren.

[...] Alguna vez vinieron a decirme: «Yo compré esta casa», [y yo] le dije [a alguien de la iglesia]: «¿A quién? ¿A quién se la pagaron [para] que yo sepa?», [esa persona replicó:] «A fulano de tal», y [yo] le dije: «Pues lo engañó y lo robó. ¿Le mostró papales? ¿Con qué le vendió?! [...] Se me hace raro que ustedes con tantos abogados que tienen no hayan sido capaces de saber a quién pertenece esta casa». [Entonces, me dice:] «[Pero le] dimos plata a

---

<sup>84</sup> La entrevistada se refiere al conjunto de tres casas contiguas sobre la 51 denominadas Sion, pero conocidas comúnmente como Su Presencia Kids.

fulano de tal», [a lo que yo] le dije: «Ni lo conozco, porque hasta donde yo sé, yo sí le puedo mostrar papeles para que vea quién es el dueño»<sup>85</sup>.

Entretanto, una familiar de una habitante de una casa rodeada por muro y muro de las propiedades de la iglesia opina:

«Sí, sí, claro, desde el principio que [ellos] empezaron a comprar en el barrio, pero es porque tengo entendido que es para sus grupos, cursos y todo eso. ¡Ah!, y para los niños, es que traen muchos niños, cosa bárbara.

Y, sí, en ocasiones ellos tienen un muchacho que es el encargado de negociar y todo eso, [entonces] él cuando me ve por aquí [me dice:] «Oiga, señora, gusto en verla, acuérdesse que cuando quiera vender me comenta». Lo que pasa es que esta casa es de mi mamá y ella no ha querido vender. Además, esta casa de la esquina, [que es utilizada por la iglesia como una suerte de comedor,] está pegada en sus bases con la de mi mamá. Porque es bifamiliar. Entonces, si ellos quieren tumbar y construir otra cosa, pues nos tumban la de nosotros, y pues para hacer eso deben comprar esta [sección]. [Además,] hay partes de la casa de nosotros [que está] en la de ellos, y parte de la de ellos en la de nosotros, entonces si se tumba una [casa], toca tumbar la otra»<sup>86</sup>.

Bien es cierto que no todas las personas acceden de inmediato a la solicitud de la iglesia para ampliar sus dominios, pero dada la consigna del que persevera alcanza, esta última sigue en su cometido de colonizar otros espacios; aunque cabe indicar que no es reiterativo (pero tampoco esporádico) que se realicen las propuestas de compra a los predios de interés, tal como dan a entender algunas personas de la zona.

Asimismo debe entenderse que la conurbación del crecimiento de la iglesia obedece al propio aumento de los fieles, en ese sentido, y al igual que en Avivamiento o la Carismática, la condición de expansión de la congregación viene siendo un requerimiento básico para mantener a la feligresía. Circunstancia que le ha permitido a El Lugar de Su Presencia tener mayor protagonismo en el escenario religioso local respecto a otras denominaciones.

Ahora bien, un factor que ha encaminado la tendencia de la iglesia por comprar predios sin lógica de ubicación aparente, más allá de estar en La Castellana y ahora en Rionegro gracias al parqueadero que este equipamiento religioso ofrecerá a sus devotos, es porque justo detrás del auditorio principal, del edificio anexo y demás predios de la iglesia que se encuentran en esa manzana, se halla una farmacéutica que acapara buena parte de la cuadra.

En esos términos, es poco probable que esta empresa, filial de una compañía de origen estadounidense, desplace sus operaciones a otro lugar. Esto presumiblemente apunte a seguir reproduciendo un comportamiento fragmentario de adquisición por parte de la iglesia. Esto último se sabe porque algunos fieles que llevan tiempo en la congregación

---

<sup>85</sup> Residente de la carrera 51 [ELSP-E1], comunicación personal, 20 de septiembre de 2017.

<sup>86</sup> Residente de la carrera 51 [ELSP-E2], comunicación personal, 15 de octubre de 2017.

mencionan someramente las intenciones de la casa de fe para adquirir ese terreno, mas la farmacéutica no ha cedido.

**Figura 2.4c Antiguo «Overflow»**



Fuente: Google Street View. Fecha de captura: febrero de 2016.

**Figura 2.4d. Próximo «Overflow»**



Fuente propia. Fecha y hora de captura: martes 17 de octubre de 2017; 10:37.

Igual manera, algunas personas entrevistadas ajenas a la congregación, y un poco expectantes en torno a la forma de proceder de esta en la compra de predios, consideran que la iglesia se está haciendo figurativamente dueña del barrio: ha comprado una cantidad para nada despreciable de propiedades que usan, de una u otra manera, para soportar sus actividades internas. Por otra parte se murmura sobre la posible primer sede que tendrá esta

casa de fe en la ciudad. Estará ubicada en una fallida estructura pensada para el comercio de marcas del sector de la remodelación, construcción y afines, y que actualmente está abandonada y parcialmente deteriora (Ver Figura 2.4e). Dicha se encuentra en la localidad de Suba a la altura de la estación La Campiña de TransMilenio, muy cerca al portal de dicho sistema de transporte, así como a centros comerciales y supermercados.

**Figura 2.4e. Posible futura sede de Su Presencia**



Fotografía: fuente propia. Fecha y hora de captura: domingo 15 de octubre de 2017; 09:16. Figura de localización: elaboración propia.

Sobre esta cuestión, un feligrés opina que:

«Los arreglos que se han hecho, en este momento, son proyectos prioritarios para la iglesia, tal como el «Overflow» y los parqueaderos. La [futura] sede de Suba va a ser un auditorio enorme. Entonces, por ahora, la compra de predios acá en el sector [...] está en espera, está en «stand by»»<sup>87</sup>.

No obstante, de ser cierta la proyección de llegar a otra parte de la ciudad, esto no alude a detener el aparataje de cambios que la iglesia realiza en el paisaje de su área madre (La Castellana). Ya sucedió con la segunda instalación de la iglesia, el edificio administrativo, que se ubica sobre la carrera 49 (Ver Mapa 3 y Figura 2.4f) y crea un notorio contraste a su alrededor luego de ser construida en la locación de dos predios residenciales. Esta estructura a pesar de no ser la única edificación en la zona con una altura de seis pisos, la diferenciación que posee con respecto al entorno aun así es nítido y visible a lo lejos.

También, hoy por hoy, algunos edificios de la iglesia ubicados sobre la 51 y 50 revelan en sus fachadas licencias de construcción para demoler, ampliar, adecuar, modificar y/o reforzar estas estructuras; anuencias que fueron expedidas a comienzo de 2017 y cuya vigencia es de dos años. En ese sentido, la postura de continuar creando cambios en el paisaje del barrio

<sup>87</sup> Feligrés [ELSP-E3], comunicación personal, 20 de septiembre de 2017.

sigue siendo una lógica implícita de la iglesia para dar cabida a las actividades que oferta dicha casa de culto.

**Figura 2.4f. Edificio administrativo y sede de «Su Presencia Producciones LTDA.<sup>88</sup>»**



Fuente propia. Fecha y hora de captura: miércoles 1 de noviembre de 2017; 17:31.

Siguiendo la línea de los (posibles) cambios en el paisaje urbano del barrio, es válido decir que el parqueadero del cual ya se ha mencionado someramente surge de uno de los efectos en el espacio público que fomenta la iglesia en sus días de masiva congregación. Dicha estructura posee seis plantas de altura y tendrá un cupo aproximado de quinientos aparcamientos tal como aseveran varias personas.

Su confrontación en dos momentos avala la cuestión de una transformación del panorama en la zona (Ver Figura 2.4g y Figura 2.4h). Según algunas personas con los que se tuvo diálogo, los lotes requeridos por parte de la iglesia para emprender tal alzamiento fue de por lo menos diez predios en aquella manzana, cuestión que si se contrasta con las imágenes de Google Street View en su pestaña de línea de tiempo, viene siendo una cantidad bastante coherente.

Entonces, teniendo presente que este tipo de adquisiciones por parte del equipamiento religioso ha motivado unas transformaciones marcadas en las dinámicas del espacio público circundante, se pasa ahora a los efectos que ha traído la iglesia en la zona. En primera medida, y como dato curioso, existía una mancebía<sup>89</sup> previo a la llegada de la casa de culto al barrio; así, finiquitar una actividad moralmente reprochable se convirtió en un triunfo de la guerra espiritual que enfrenta esta población dado el discurso inmanente que opera en esta

---

<sup>88</sup> Empresa que se encarga de distribuir libros, películas, música y demás productos de contenido cristiano. Nótese, igual manera, que la iglesia también es una entidad que participa en el campo de la comercialización de productos de entretenimiento, esto sin duda refleja tanto su capacidad de influir simbólicamente en el paisaje religioso local como en lo que significa la ampliación de los límites de una congregación convencional o con menor cabida económica. Esto nuevamente legitima la cuestión de que las mega-iglesias se asemejan a empresas de la fe por cuanto incorporan elementos externos para el desarrollo intrínseco de sus actividades.

<sup>89</sup> Sinónimo de lupanar, prostíbulo. Establecimiento donde se practica la prostitución.

confesión. Este aspecto queda enmarcado en los siguientes comentarios que aluden, de una u otra forma, a una restauración social y física del barrio:

«[El lugar] donde el pastor inició, antes era un prostíbulo [...]. Y Dios ha sido bueno y ha limpiado; [...] pues la iglesia [ahora] es bastante grande y se ha ampliado la cantidad de personas que vienen. [...] Se ha visto cómo ha cambiado el barrio: es un sitio agradable [...]»<sup>90</sup>.

**Figura 2.4g. Panorama previo a la adquisición de predios**



Fuente: Google Street View. Fecha de captura: agosto de 2012.

**Figura 2.4h. Construcción de los parqueaderos en altura de Su Presencia**



Fuente propia. Fecha y hora de captura: domingo 15 de octubre de 2017; 09:51.

<sup>90</sup> Feligrés [ELSP-E4], comunicación personal, 20 de septiembre de 2017.

Otra persona integrante de la entrevista grupal agrega:

«Yo creo la iglesia ha hecho cosas positivas, porque se ha establecido una parte del reino de Dios acá, entonces creo que ha sido de mucha bendición para esta parte de la ciudad<sup>91</sup>».

Ahora, un grueso de las percepciones favorables que hay sobre la iglesia en el sector radica por la arquitectura agradable que tienen los edificios reformados por esta. La mayoría de las personas con las que se dialogó confirman que las propiedades de la casa de culto son visualmente llamativas y aparentan una elegancia que se distancia de la arquitectura característica de un templo católico, así como de la sobria fachada de otras corrientes del cristianismo. Ante esto una devota comenta:

«Es que la igle[sia] es muy bonita por fuera, y adentro ¡ni hablar! [...] Cuando yo no asistía a esta iglesia, mejor dicho, cuando no conocía del Señor, yo sí me preguntaba: «¿Por qué tanta gente? ¿Qué clase de teatro es este?», y ¡oh, sorpresa!, era una iglesia. Es que cualquier persona que no sepa que esto es un lugar para adorar a Jesús, pensará que es cualquier otra cosa. [...] Es muy bonita, tiene muy buen estilo, da un embellecimiento al entorno. Mejor dicho, Dios tiene buen gusto [Risas]»<sup>92</sup>.

De todas formas, más allá de la dimensión estética del equipamiento religioso los efectos de sus reuniones en el sector poseen diferentes aristas, cada una de estas posee distintas intensidades que son variables tanto en día como en hora. La primera de ellas (sin necesariamente expresar que es la de mayor talante) es la ocupación de vehículos en vía pública. Esta problemática se expresa en el uso indebido de las calles cercanas al templo y sus instalaciones con el fin de estacionar vehículos durante las actividades de mayor afluencia a la iglesia (Ver Figura 2.4i). Calles que valga aclarar se caracterizan por poseer dos carriles.

En buena medida este comportamiento radica porque esta casa de fe aún no posee parqueadero propio y ello promovió desde sus comienzos este proceder. Por eso mismo algunas personas ajenas a la feligresía asocian este acaparamiento en la vía como algo que obstaculiza la movilidad de otros vehículos, o también como una limitante para las actividades no residenciales que hay en el sector, tal como las desempeñadas por empresas de vigilancia, centros de salud y comercio de variado tipo ubicados en la zona este de la avenida Suba, en el sector de La Castellana, así como talleres automotrices en Rionegro (costado oeste de dicha avenida que a esa altura es la transversal 55).

Ante tal cuestión, la iglesia ha establecido alianzas con los centros comerciales Iserra 100 y Cafam Floresta con la finalidad de facilitar a los fieles un lugar para aparcar sus vehículos y reducir en alguna medida esta conducta. No obstante, el cupo que se destina para el estacionamiento de los asistentes en estos establecimientos de comercio y ocio es limitado y

---

<sup>91</sup> Feligresía [ELSP-E5], comunicación personal, 20 de septiembre de 2017.

<sup>92</sup> Feligresía [ELSP-E6], comunicación personal, 23 de septiembre de 2017.

no solventan la demanda en su uso. Además, desde la casa de culto se ha emprendido una campaña cívica para reducir en su mínima expresión esta pauta actitudinal, porque esta es una de las causas que da una mala imagen al equipamiento religioso en el barrio, y ello es algo que precisamente se quiere evitar.

Sin embargo, no todos acatan esta orden y de manera renuente hay personas que siguen dejando los vehículos en vía pública. Las principales razones que avalan este acto es el costo de parqueo de los centros comerciales ya señalados, por lo que prefieren pagar entre mil y tres mil pesos (m/cte.) a los de «trapito rojo». Otro motivo es la distancia para llegar a esos establecimientos lo cual viene siendo, en términos prácticos, un punto a favor para aparcar en vía pública dado el rápido acceso que se posee a este último cuando los vehículos se aparcan en proximidades de los edificios del equipamiento religioso.

Un fuerte argumento que viene pesando cada vez más al momento de decidir el parqueo de los vehículos en la calles son los robos que se presentan en el sector, especialmente en la calle 97A y la carrera 51; allí los amigos de lo ajeno se aprovechan del descuido o la desaparición temporal del cuidador de autos –por fines fisiológicos y alimenticios– para llevarse, por lo general, neumáticos y/o espejos retrovisores.

Esto desemboca en una tensión sobre quién tiene la responsabilidad en el suceso. Cada uno de estos incidentes es un consenso *sui generis* porque depende de ciertos factores, tal como la ubicación tácita del vehículo estacionado, es decir, si se encontraba sobre la acera o en la vía vehicular; también si se dejó efectivamente recomendado para su cuidado; si era de alguien que asiste a la iglesia; la pieza automotriz que fue hurtada; entre otras cuestiones.

Según como operen estas variables el cuidador se hace total o parcialmente cargo del costo del daño o, por el contrario, queda exento de culpa. Sobre esto, una persona que se desenvuelve en esta actividad comenta que:

«El riesgo de este trabajo es que puede que cuando uno se descuide por un momento, [se] roben algo de algún vehículo, como una llanta o un retrovisor, un limpiaparabrisas o lo que sea. A mí me pasó una novatada cuando llevaba un mes acá: se llevaron una llanta, y, pues, me tocó pagar una parte porque no fue mía la culpa totalmente, sino de la persona como tal, porque [también] es responsabilidad del cliente. [Entonces] [...] uno colabora con lo que uno más puede [y] le cancela el percance.

[...] Es que los carros que están en la vía si les llegara a pasar algo, pues se llega a un acuerdo con la persona, porque ellos mismos saben que están en la calle. Pero si están en una bahía<sup>93</sup> y la tengo encargada para mí, ahí sí corro con la totalidad de los gastos si pasa algo. Pero, pues, uno intenta tener a los clientes con buena percepción, y que estén contentos, felices por el

---

<sup>93</sup> Si bien el término de «bahía» refiere a una zona de estacionamiento transitoria de vehículos ubicada entre la calzada y el andén, en ocasiones también se asume como una sección de superficie peatonal que no está obstaculizada con algún elemento para demarcar la propiedad privada de un predio.

servicio. Desgraciadamente, muchas veces nos toca asumir el costo, [ello] para no perder los clientes, y porque, pues, [para que] mi sector no se vea afectado por comentarios o chismes, porque lo que hago es controlar que las bahías estén desocupadas y tengan el cupo para poder trabajar sin obstaculizar alguno de los carriles. Eso lo hago desde dos, e incluso, tres horas antes de la primera reunión [del día]»<sup>94</sup>.

En ocasiones cuando la diatriba sobre la responsabilidad del daño o incidente en el vehículo escala a otro nivel, y ninguna de las partes involucradas cede en su compromiso de aquel pacto simbólico, la autoridad competente llega para la respectiva resolución. Muchas veces la solución perjudica al propietario del vehículo, porque tal como apostilla un vendedor ambulante de la zona que ha presenciado diversas escenas sobre esta cuestión:

«[...] cuando el señor [que cuida los automotores] se va al baño, pues muchas veces es [ahí] cuando se roban las llantas, los espejos, cuanta [pieza] puedan quitar. [Entonces] van y le reclaman, [y esta persona dice:] «¡Ah! Yo estoy cuidando carros por mil pesos, ¡qué te voy a dar doscientos [mil], trescientos [mil pesos]! ¿De dónde?»».

A veces llega la Policía, pero [esta dice:] «Yo no puedo obligar al señor a que le pague. [...] Mire, usted tiene que guardar el carro en un parqueadero, no en la calle, así que el problema es suyo. ¿En la calle qué puedo hacer yo? Eso es bajo su propio riesgo». [Además,] según el humor del agente, puede que incluso les ponga un parte o les inmovilice el vehículo. O sea, el que deja el carro en la calle, tiene las de perder por punta y punta [Risas]»<sup>95</sup>.

Además, dado que el trabajo de los cuidadores de carros está inmerso en la informalidad y con franjas horarias asimétricas, y puede que extenuantes, algunos de estos personajes para terminar con un aceptable producido alientan a que se ocupe parte de la acera peatonal, ello para poder dar más espacio a otros vehículos que buscan aparcar, así como para no reducir el paso de otros automotores. Así mismo, todos los entrevistados que se desenvuelven en esta actividad están expectantes sobre la finalización del parqueadero porque algunos consideran que van a perder su fuente de sustento, tal como verbaliza la siguiente persona:

«Nosotros venimos y prestamos el servicio para aquellos que no tienen dónde estacionar, entonces, pues, es una opción de trabajo [...]. Lo que pasa es que la iglesia está construyendo un edificio de no sé cuántos pisos para parqueaderos, entonces lo hacen para evitar todo esto. Pero el día de mañana no sabemos si sigamos con empleo porque, de todas maneras, esto ayuda»<sup>96</sup>.

Otros no conjeturan mucho al respecto, y uno de ellos que adopta esta posición sostiene lo siguiente:

«Ahorita lo que estamos esperando es que terminen el parqueadero para ver cómo va a ser el cambio tanto para el trabajo de nosotros como para la iglesia. Sin embargo, ellos, los que se

---

<sup>94</sup> Cuidador de vehículos en vía pública de la 97A [ELSP-E7], comunicación personal, 15 de septiembre de 2017.

<sup>95</sup> Vendedor ambulante ubicado en la 97A [ELSP-E8], comunicación personal, 20 de septiembre de 2017.

<sup>96</sup> Cuidador de vehículos en vía pública de la 94C [ELSP-E9], comunicación personal, 15 de septiembre de 2017.

congregan,] van a seguir así, entonces pues uno ya no le [presta mucha atención] a eso. Y, [así mismo,] eso se distinguen qué vehículos van para la iglesia, entonces es más fácil para uno saber qué carros son o no de los de la iglesia. [...] [También,] hay algo así como un convenio entre calle, entonces cada uno tiene su punto, [...] [tanto así que] hay personas de la iglesia que lo buscan a uno. Entonces, si uno se la está rebuscando tiene que dar una buena impresión, trabajar como es, porque esto es un trabajo como cualquier otro y lo que uno se pueda hacer en todo un día sirve» (ELSP-E7, 2017).

De cualquier modo, a pesar de que se continúe estacionando vehículos en vía pública todos los entrevistados, sean o no fieles, apuntalan que ya no hay tanta cantidad de carros como en tiempos precedentes porque, «antes, eso apañaban la vía, eso eran filas de carros que no dejaban a nadie entrar o pasar»<sup>97</sup>.

Esto ha mermado por dos condiciones evidentes: por una parte, las quejas y reclamos de la comunidad, sea bien de habitantes o trabajadores de la zona, ante las autoridades competentes. De lo anterior una residente declara:

«[...] Es que eso antes con los vehículos era un problema. Era terrible cada fin de semana. [Sin embargo,] eso calmó un poco cuando se pusieron tutelas, [y] aunque siguen estacionando y haya gente cuidándoles los carros, ya bajó muchísimo. Es que al ser tanta gente, pues, hay también mucha incomodidad. [...] [Además,] eso era como si ellos se creyeran los dueños de todo esto. Espero que cambie con el parqueadero que están haciendo» (ELSP-E2, 2017).

Por otra parte, se encuentra algo conocido como «la cultura de Su Presencia» la cual tiene diferentes frentes de acción. Esta cultura, para el caso, se expresa en no parquear en vía pública porque genera congestión vehicular, incomodidad en el vecindario, fomenta un trabajo informal (no autorizado legalmente), y esto va acompañado por el asunto de asumir las consecuencias normativas cuando se dejan los carros en lugares no autorizados. Este conjunto de argumentos ha calado paulatinamente en la feligresía y ha hecho que desistan de asistir a las reuniones en carro particular.

Nada más exponer un comentario de una feligresa sobre el tema enmarca y asevera el cometido de la cultura de la iglesia:

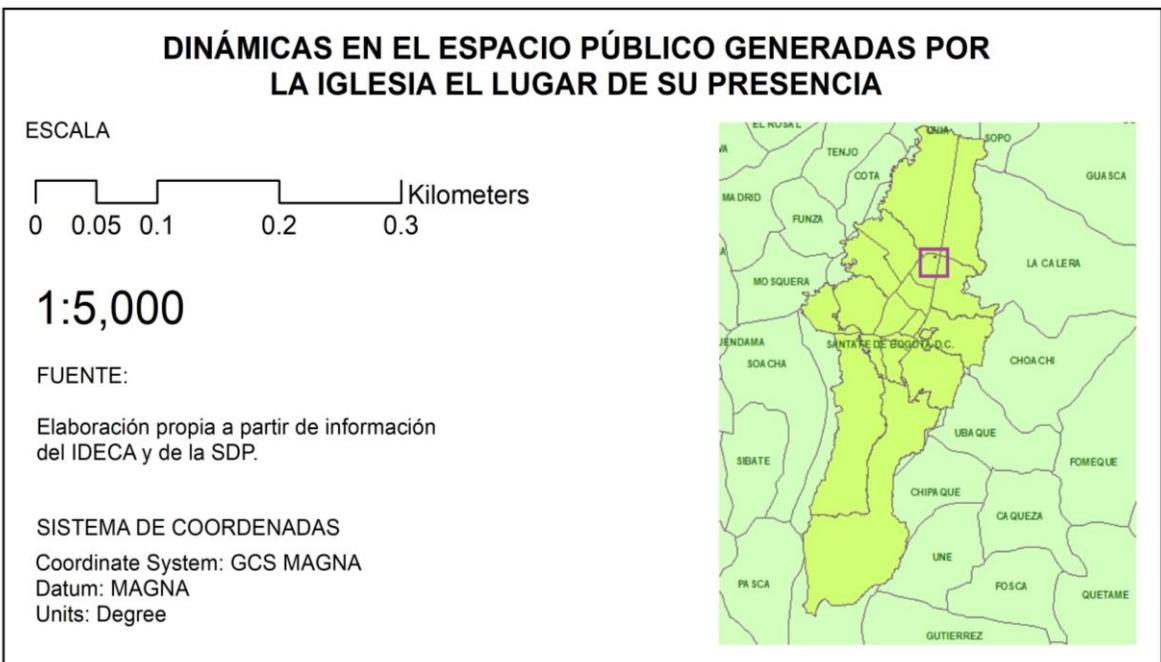
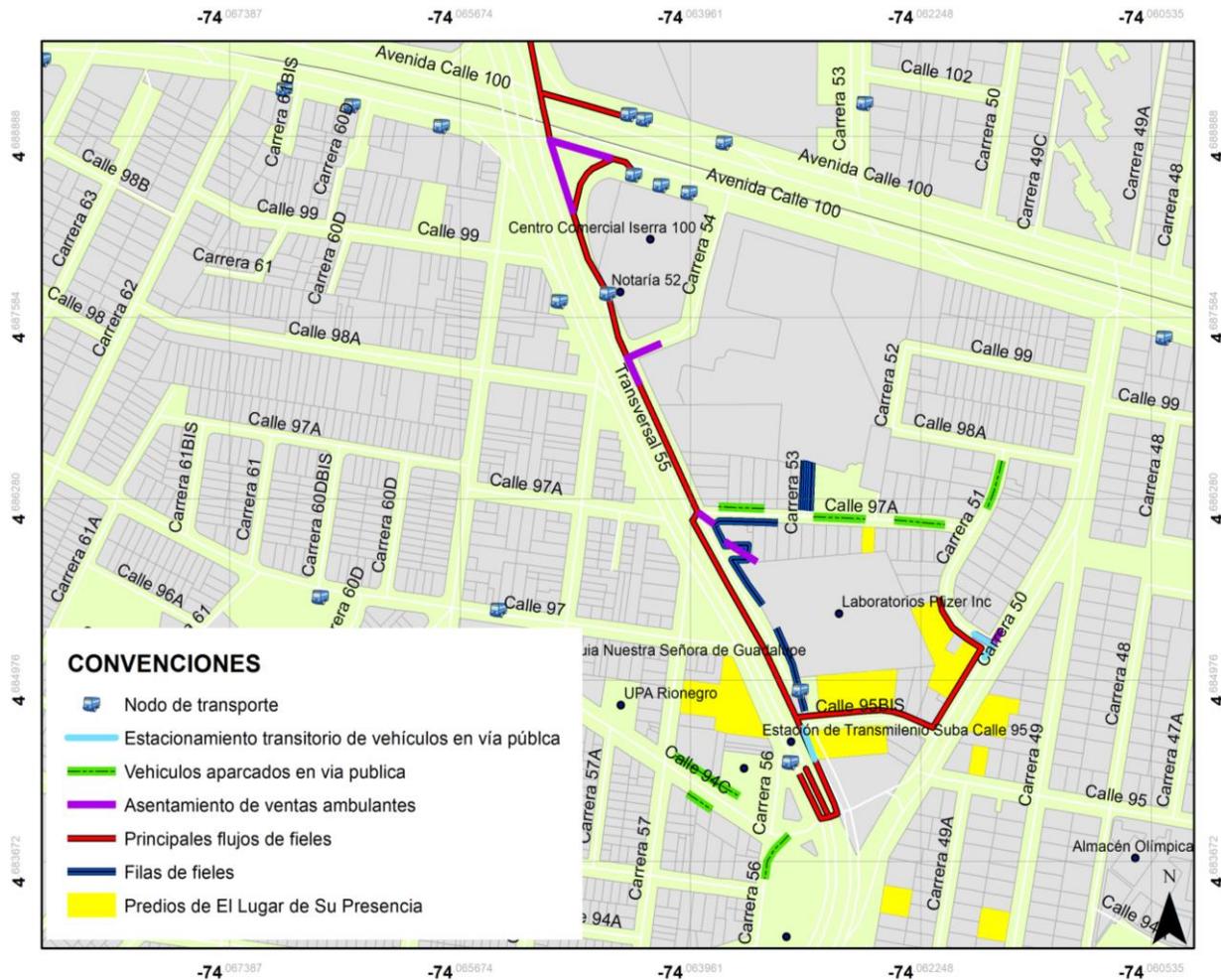
«La iglesia nos consiente mucho porque están construyendo un parqueadero solo para nosotros, y eso es precisamente por esa problemática que se ha generado por los carros en el barrio. Y aunque lo de los convenios con Iserra y Cafam Floresta no solucionaron el problema, fue el primer paso que hizo la iglesia para ayudar a la solución.

[...] Es que la iglesia hace bien las cosas, y hacer las cosas bien lleva tiempo. Hay períodos donde, en casi todas las reuniones, se nos dice que colaboremos en no estacionar en la calle porque esto y lo otro, y pues ya se pueden ver los frutos de ese [llamado de atención]. Yo lo veo como un regaño dado con amor, porque es para el bien de toda la iglesia» (ELSP-E5, 2017).

---

<sup>97</sup> Trabajador de la carrera 51 [ELSP-E10], comunicación personal, 20 de septiembre de 2017.

**Figura 2.4i. Dinámicas en días de congregación en alrededores de Su Presencia**



Súmese un volante (Ver Figura 2.4k) que manejan algunos servidores de la iglesia, y que se distribuye debajo de los limpiaparabrisas, para informar a los dueños de los vehículos que se congregan a solidarizarse con tal cultura, así como a concientizarse por tener un sentido de pertinencia acorde al discurso de la iglesia el cual queda cristalizado en el panfleto. Además, en la octavilla se resalta una cultura ciudadana de respeto hacia las normas de tránsito, a la propiedad privada, a no arrojar basura y demás metarrelatos en el ideario de un espacio público deseable.

Además, la actitud de no adquirir los productos de los vendedores callejeros viene alimentada desde los líderes de la iglesia los cuales insistentemente solicitan no fomentar su presencia a través de la compra de su mercancía, en tanto que puede ocasionar la aparición de basura y desperdicios, atraer más vendedores, generar inconformidad para la gente que circula por allí y, así como en la Carismática, por cuestiones de salubridad. Esto queda manifestado por los siguientes comentarios de unos asistentes a la iglesia:

«Pues con la presencia de los vendedores ambulantes la iglesia ha sido muy insistente sobre eso. O sea, no se trata de ser groseros con la gente que vende porque uno no les está denigrando su trabajo, sino que simplemente uno no les compra, precisamente, porque están invadiendo el espacio público. Entonces, cuando ellos se paran ahí, el pedacito de andén que queda es para la ciclorruta y los arbolitos esos [que colindan con la avenida], entonces, a veces, se ocupa la ciclorruta y eso es lo que dificultad el paso.

Es por eso que uno no debe comprarle a los vendedores, sobre todo a los que se hacen en la bahía porque ocupan literalmente todo el andén que queda. [...] Y pues como por acá hay tráfico humano, entonces no hay por dónde transitar en lo que resta del andén. [...] También es por algo de higiene, porque uno no sabe cómo preparan las cosas, y pueda que se preparen bien, pero no es la mejor forma de exhibirlos [y mantenerlos] porque la polución de los carros, el ambiente [y los otros] muchos [factores], influyen en eso. Y la iglesia hace esas observaciones de que por favor no se compre; pues [eso es] para proteger la salud de nosotros [mismos]» (ELSP-E5, 2017).

Otro entrevistado asiente y continúa la idea:

«Otra cosa es que algunos vendedores usan un cilindro [de gas], y pues uno no sabe en qué momento puede que se estalla eso o algo así. [Entonces] la iglesia también evita todo ese tipo de cosas» (ELSP-E4, 2017).

Tan interiorizado es el discurso (casi puritano) de no compra a los vendedores de calle que algunos fieles consideran, en comparación a otras congregaciones, que esta casa de fe no tiene tanta población de este tipo dado que la ya enunciada cultura de Su Presencia también se encuadra en una disposición de dar la mejor imagen de la iglesia.

En la práctica se entiende que la obtención de «snacks» y demás tipo de alimentos debe ser en sitios avalados por la congregación, tal como en las tiendas y locales de comida del sector, con los vendedores legalizados por el IPES que se ubican en un amplio espacio público del

costado noreste de la avenida Suba con carrera 50<sup>98</sup> (atrás del «Overflow») (Ver Figura 2.4j) y, no menos significativo, en la cafetería de la iglesia; la cual con nombre jocoso (Coffee & Jesus) recuerda la importancia de promover prácticas de compra en espacios higiénicos, en propiedad privada y estéticamente agradables y acogedores. La tienda de café de la iglesia, que a su vez cumple funciones de librería y compra de música y películas, está en medio del auditorio principal y el edificio anexo de la iglesia.

Figura 2.4k. Impreso de Su Presencia

**El Lugar de Su Presencia**

**¡AYÚDENOS A CONVIVIR EN ARMONÍA CON NUESTRA VECINDAD!**

**RECOMENDACIONES DE SEGURIDAD**

- No descuide su automóvil, motocicleta o bicicleta.
- Esté atento a lo que ocurre a su alrededor; informe cualquier actividad sospechosa a la Policía Nacional, o comuníquese al número telefónico del cuadrante correspondiente a la zona de la iglesia (3002028974 y 3013461746).
- En los cambios de semáforos, esté pendiente de lo que sucede a su alrededor y esté alerta ante personas que se le acerquen con actitud sospechosa.
- No reciba bebidas o alimentos de personas desconocidas, es ponerse en riesgo.
- Busque ayuda solamente de personal autorizado, identificado y uniformado de la iglesia El Lugar de Su Presencia.
- Cuide sus objetos personales y evite utilizar dispositivos móviles en la calle.

**RECOMENDACIONES DE TRÁNSITO**

- Utilice siempre parqueaderos autorizados, procure usar el parqueadero del centro comercial Iserra 100 ubicado en la Avenida Suba con Calle Cien. Los automóviles, motocicletas o bicicletas estacionados en la vía pública, además de infringir las normas, son escenario ideal para los delincuentes. Las zonas públicas alrededor de la iglesia están expuestas a fotocomprensos y en algunos casos a ser removidos por grúas del distrito por uso indebido del espacio público. Evite comprensos.
- La iglesia El Lugar de Su Presencia no tiene personal autorizado para cuidar ningún tipo de vehículo en los espacios públicos.

**RECOMENDACIONES DE ORDEN PÚBLICO**

- No compre a vendedores ambulantes.
- Tenga respeto por las propiedades privadas de nuestros vecinos, no parquee frente a garajes ni arroje basura.
- Tenga presente nuestros horarios de acceso a filas e ingreso al auditorio.

<sup>98</sup> No obstante, estos últimos no permanecen siempre en el sector.

**Figura 2.4j. Puestos del IPES**



Archivo personal. Fecha, hora y orientación de captura: viernes 22 de abril de 2016; 15:08; O-E.

Entretanto, por la otra cara de la moneda, los vendedores ambulantes si bien asienten en que durante los días de reunión sus ventas mejoran, sí consideran cierta disminución en sus transacciones en relación a los inicios de la iglesia cuando esta se volvió masiva en asistencia. Una elocuente vendedora de un puesto ambulante afirma:

«Pues cuando la reunión es de día, yo me hago en la bahía, [pero] no solo yo, sino varios. Pero a ellos[, a los que se reúnen en la iglesia,] se les tiene prohibido comprarnos a nosotros porque ellos deben comprar adentro. Lo que pasa es que los precios [ni hablar], ¡no!, o sea, es un descaro el valor de los productos allá adentro. Antes me hacía harta plata, eso el carro andaba relleno, había gente que constantemente me compraba, ahora no.

[...] El miércoles, por ejemplo, yo voy para allá antes de las tres [de la tarde] para ver qué vendo, para ver qué compran, pero lo que se obtiene es cada vez menos porque cada vez llegan otros que, como yo, ofrecen su mercancía»<sup>99</sup>.

A pesar de que los vendedores ambulantes adviertan que la iglesia emprende una política para desestimular la compra de lo que ofrecen ellos, saben que siempre va a haber uno que otro que se acerca a sus puestos para adquirir algo mientras se les da ingreso y hacer así más llevadera la fila. Además, en este escenario entran a participar los comerciantes de los locales comerciales, estos si bien no tienen nada en contra con esta población que trabaja en la calle dan a entender, en ocasiones, que las autoridades deben tomar acciones al respecto sobre la ocupación indebida del espacio público.

Otra consecuencia de las reuniones es precisamente las cuasi-inacabadas colas que se forman para entrar y que son ya un distintivo de esta congregación. Anteriormente las filas se establecían en dos puntos: una al respaldo del hoy intervenido «*Overflow*» que comenzaba en el muro de ese edificio (sobre la avenida Suba) y bordeaba las paredes de los demás

---

<sup>99</sup> Vendedora ambulante [ELSP-E11], comunicación personal, 19 de septiembre de 2017.

predios hasta casi la entrada de un local comercial de esa manzana. Luego retornaba en la misma sucesión realizando una figura en zigzag y que simulaba una escolopendra humana.

La otra hilera de personas se ubicaba en el muro del edificio anexo que mira hacia la avenida ya mencionada, subía ininterrumpidamente, salvo a la altura de la entrada de la farmacéutica, hasta la bahía llegando a la calle 97A. Allí serpenteaba para aprovechar ese espacio y reanudaba su cadena humana hasta aquella calle, luego procedía a entrar unos cuantos metros en la 97A, rompía su secuencia para no obstruir la vía vehicular y retomaba su ristra en un parque que hay a la mitad de esa vía (Ver Figura 2.4i y Figura 2.4l).

Esta última fila es la que actualmente se ejecuta mientras culmina la obra del «*Overflow*»; ello ha contribuido a un atiborramiento en el espacio público en esa franja porque tanto los fieles y vendedores que permanecen ahí, como los transeúntes y ciclistas que pasan por ese lugar, densifican sobremanera esa zona (Ver Figura 2.4m). Sobre esto un velocipedista opina:

«Yo no digo que no hagan sus cosas porque están en todo su derecho, sino que piensen un poco en los que pasan por acá. [...] A mí a veces me toca meterme junto a los carros para pasar por esta parte [...] porque la fila es larguísima y hay mucha gente que no deja andar. Que miren a ver qué hacen porque ya es como injusto que sea así siempre»<sup>100</sup>.

**Figura 2.4l. Ocupación de fieles en el parque de la calle 97A**



Fuente propia. Fecha, hora y orientación de la captura: miércoles 20 de septiembre de 2017; 18:45; SE-NO.

Por su parte, un miembro de la iglesia considera:

«Pues nosotros también somos peatones, entonces nosotros sabemos lo incómodo que es caminar cuando hay mucha gente. Es que las personas nuevas, las que empiezan a venir a la iglesia, no saben que hay que tener cuidado [con el tránsito en el andén] y con dar espacio a la ciclorruta. De ahí la importancia de esa cultura [...]. La iglesia se ha encargado de establecer esa cultura en muchos sentidos, como lo de los parqueaderos, los vendedores ambulantes, las

<sup>100</sup> Ciclista recurrente del sector [ELSP-E12], comunicación personal, 20 de septiembre de 2017.

zonas peatonales. Pero como para decir que se dificulte totalmente el paso, no creo, porque la iglesia intenta que no ocupemos tanto espacio.

Además, por acá no pasa mucha gente. Y con la ciclorruta, pues, sí, a veces dificulta un poco que haya mucha gente, pero ahí ya cada persona es responsable de sus actos más que la iglesia, porque la iglesia no tiene que decirnos cómo comportarnos como peatones»<sup>101</sup>.

### Figura 2.4m. Densificación de la acera al lado de la avenida Suba



Fuente propia. Fecha, hora y orientación de la captura: domingo 15 de octubre de 2017; 11:08; N-S.

Adicionalmente, la bahía ya varias veces referenciada (Ver Figura 2.4n) se encuentra entre una sección del muro norte de la farmacéutica, una pared de un predio de la calle 97A usado por un concesionario vecino y una extensión enrejada de la misma comercializadora de vehículos; ahí la alta densidad de fieles, vendedores con sus chazas, servidores de la iglesia, andariegos, ciclistas y, de cuando en vez, perros callejeros, hace que los vigilantes que custodian taxativamente esa área de exhibición de carros expresen, en tono de indignante y refunfuñante, su descontento por el uso de ese espacio abierto. Las razones más marcadas se precisan en las siguientes opiniones de algunos de estos celadores:

«Muchas veces viene uno y ve toda esa cantidad de gente, [y lo que pasa es que] nosotros tenemos que manejar la puerta de esa parte del concesionario. Cuando llega uno y ve [ese] gentío ahí, muchas veces uno no puede ni abrir ni cerrar porque toda esa gente obstaculiza el paso.

Lo mismo pasa acá al lado del parque porque, por seguridad, a mí sí me incomoda; porque es mi trabajo [...]. O sea, uno de vigilante tiene que cuidar todo vehículo que esté en el exterior o de acceso fácil para el público, [tal] como esa parte de exhibición de vehículos [al lado] de la bahía, es decir, todo lo que esté adentro de la parte enrejada. Y pues ellos[, los de la iglesia,]

<sup>101</sup> Feligrés [ELSP-E13], comunicación personal, 20 de septiembre de 2017.

acumulan todo ese espacio de solo gente, entonces cuando eso pasa uno apenas puede hacerse en la esquina y mirar de reojo porque no se puede entrar allá. Es muchísima gente en tan poco espacio. Y lo peor es que todos se pegan al alambrado, entonces uno no sabe en qué momento algún infiltrado, alguien ajeno a la iglesia, se camufle entre la gente, rompa la reja, arranque un retrovisor, moche algo, y ahí el pagano es uno porque es mi responsabilidad como guardia»<sup>102</sup>.

«Es que yo creo que la iglesia en este punto crea más desorden que [cualquier] otra cosa. Es que, ¡claro!, para mí deberían buscar otra forma de ingreso. [...] Yo pienso que deberían [gestionar] eso porque de cierta forma es más trabajo para uno, o sea, uno no es el dueño de esos carros, y si llega a pasar algo, pues, el que paga los platos rotos es uno, así que se debe hacer algo, o que las autoridades hagan algo. Espero que yo nunca tenga un percance con esos vehículos que cuido por culpa de esa fila porque ahí ¿quién le responde a uno?»<sup>103</sup>.

**Figura 2.4n. Bahía usada por la iglesia para descongestionar la movilidad en la acera**



Fuente propia. Fecha, hora y orientación de la captura: miércoles 20 de septiembre de 2017; 17:56; NO-SE.

Dicho esto, otra causal de la sobreabundancia de personas en el sector que asiste rebosantemente a los cultos es la saturación en el servicio de transporte público, lo cual ocasiona demoras significativas en el acceso de las rutas. Cerca de la iglesia la estación Suba Calle 95 de TM llega a colapsar (al menos para su ingreso) en algunas franjas del día; principal y tendencialmente en la salida de los cultos.

Lo mismo aplica para los pocos buses que pasan por esa parte de la avenida Suba, estos con premura llenan su capacidad sobre todo en el sentido sur-norte. Ante esto, la iglesia los fines de semana contrata varios buses de servicio especial (entre dos y tres) para acercar a sus

<sup>102</sup> Vigilante del concesionario «Mazda Jorge Cortés y Cia.» [ELSP-E14], comunicación personal, 19 de septiembre de 2017.

<sup>103</sup> Vigilante del concesionario «Mazda Jorge Cortés y Cia.» [ELSP-E15], comunicación personal, 20 de septiembre de 2017.

fieles a la calle 100 con avenida Suba (al lado de Iserra 100) y hasta Cafam Floresta. Curiosamente los centros comerciales donde existe el respectivo convenio de los parqueaderos.

Varios devotos consideran que esta transigencia de la iglesia es para ayudar a desocupar más rápido las áreas cercanas al templo en cuanto se aligera y distribuye el acceso al servicio público, se dispersa la movilidad peatonal de la feligresía, se reduce la cantidad personas en el sector de forma más rápida y se evita ocasionar complicaciones en el tránsito inmediato al equipamiento religioso. No obstante, es marginal la cantidad de personas que moviliza esta acción porque un segmento de los fieles camina hasta esos puntos o esperan a que mengüe el acceso a la estación, a los buses y/o taxis.

Esta iglesia, a diferencia de otras congregaciones sea cual sea su corte doctrinal, orientación devocional o cantidad de población que acoge, se ha especializado a nivel logístico para solventar de la mejor manera posible los efectos que esta crea en la zona; ello con la finalidad de generar un orden en el espacio público, responder de manera pronta a alguna eventualidad y no dar algún pretexto para que algunas personas del sector incordien con la congregación. Un ejemplo de ello puede ser la cantidad de sonido emitido durante las reuniones, ante esto varios feligreses aseveran que la propia iglesia realiza los debidos controles internos para no incumplir lo que dicta la norma. Además sostienen que la acústica del auditorio en sí mismo reduce la salida de ruido al exterior.

A pesar de esa intención de controlar el sonido producido, en la carrera 51 los residentes y trabajadores cercanos a Su Presencia Kids afirman otra cosa: en ocasiones en esas instalaciones se realizan reuniones de oración que la iglesia facilita para expresar a su Dios vivo agradecimientos, intercesiones, peticiones, clamores y alabanzas, actividades que mediadas por la música generan un cambio en los decibeles del entorno, y como es evidente, esta actividad no es asequible para la población externa a la iglesia. Por tanto, es notoria cierta incomodidad al respecto, pero los mismos que alegan, aceptan que la congregación ha disminuido el volumen al realizar esas labores espirituales.

Tal logística igualmente se materializa en un equipo de servidores que se encarga de regular la ubicación de los fieles en el espacio público, dándoles indicaciones a estos últimos, recordando la cultura de la iglesia y buscando reducir en lo posible cualquier alteración adversa en los alrededores de las instalaciones del templo. Así pues, estas estrategias son los principales mecanismos para evitar problemas con la comunidad, sobre todo cuando tiene que ver con una iniciativa ciudadana denominada «Corporación Red Castellana» la cual reúne a residentes, comerciantes y demás «dolientes» por los cambios que ha tenido el barrio.

Dicho organismo tiene por propósito ser un medio de divulgación en la defensa y uso (políticamente) correcto del espacio público, no solo a nivel de este barrio sino en toda

Bogotá. Esta organización cívica de La Castellana busca hacer frente a las zonas de parqueo ilegal, al estacionamiento en andenes; denunciando construcciones sin licencia, empresas sin protocolos de mitigación de riesgos y, en general, a todo aquello que siga perjudicando a los habitantes de esta zona de ciudad. En algunas cuestiones la iglesia es objeto de reclamos en cuanto problemas de movilidad, invasión del espacio público y presencia de vendedores ambulantes (La W, 2016; Redacción Bogotá, 2012; Redacción El Tiempo, 2013; Redacción El Tiempo Zona, 2016).

Sobre esto, los comentarios de algunos asistentes a la casa de culto entienden que la iglesia sí ha generado cambios en el sector, no obstante, apostillan que no es únicamente por la casa de culto, sino que en el barrio como tal hay otro tipo de equipamientos que conjuntamente han contribuido a esas afectaciones en el espacio público, tal como el Teatro Nacional La Castellana, una sede de la Federación Colombiana de Fútbol, empresas de distinta razón social, bancos, centros médicos, restaurantes y un amplio espectro de locales comerciales y de servicios varios.

Este cúmulo de establecimientos ciertamente ha trastocado el origen del barrio, el cual hace sesenta años era una urbanización netamente residencial de la periferia norte de la ciudad que se caracterizaba por un modelo de ciudad basado en el automóvil (Stella & Cisneros, 2016). Así, la transformación urbanística del barrio se fundamentó en la posibilidad normativa de cambiar el uso del suelo dada su estratégica ubicación con un corredor de la ciudad que se enlaza con el norte financiero de la ciudad (localidades de Chapinero y Usaquén), pasando de carácter residencial a uno mixto (residencial-comercial). Esto sin duda alguna desvirtuó la condición prístina y originaria del barrio.

Sobre algunos señalamientos expuestos en la prensa local y por parte de algunos residentes y trabajadores del sector, una feligresa afirma lo siguiente:

«Pues en general yo pienso que el enemigo siempre está mandando dardos por todo lado a la iglesia; no solo a la iglesia de nombre, sino al cuerpo de Cristo como tal. Entonces siempre van a haber quejas. O sea, a nadie se puede tener contento. Y, sí, ha habido problemas, la gente se queja y [dice:] «¿Qué es eso?, ¿cómo así que fila?». Pero yo creo que Dios es fiel, y la gente al final va a ver el fruto de la iglesia. Que callen la voz de Dios no es raro» (ELSP-E5, 2017).

De igual modo, un devoto corrobora lo anterior diciendo:

«Sí, ha habido tensiones con algunas personas del sector, con algunos que les molesta lo que hace la iglesia. Pero estamos hablando del bien de muchos versus intereses personales. [...] Hay gente que reclama simplemente por rabia, por rencor, porque les molesta que haya un avivamiento espiritual, y prefieren otro tipo de cosas que una iglesia cristiana. Entonces son personas que no entienden [porque] realmente esto va mucho más allá de lo material [y] de lo físico» (ELSP-E3, 2017).

Si bien en la opinión de las personas entrevistadas ajenas a la congregación parece que existe una cierta propensión por atribuir más perjuicios que beneficios. En este punto resalto, brevemente, dos cuestiones que sí tienen una influencia directa por parte de la iglesia: la primera es que desde la llegada de la casa de fe ha habido un aumento de los restaurantes y locales de comida, porque tal como se acota en el contenido de algunas entrevistas: «eso es un negociazo en días de reunión, eso es plata constante y sonante. Cuando no, pues los demás comercios del sector no lo dejan morir a uno»<sup>104</sup>.

La otra asociación que se le otorga a la iglesia es que revitalizó el centro comercial Iserra 100, porque, más allá del convenio de los parqueaderos, la movilización de fieles a la plazoleta de comidas: «hace que uno suba y no encuentra dónde sentarse en hora de almuerzo los fines de semana. Es que eso antes era un [lugar muy solitario], era tedioso ir allá. [...] ¿Sabe que le dio vida a Iserra 100? La iglesia!» (ELSP-E16).

De esta forma en lo relativo a los cambios en los ritmos y rutinas del barrio donde se halla inserta la iglesia, comienzo diciendo que los lunes, en su alba, se caracteriza por un flujo apreciable de vehículos en las tres vías más transitadas del sector: la avenida Suba o conocida escasamente como transversal 55, la calle 95 y la carrera 50, sin embargo la primera al ser una arteria vehicular importante que conecta el noroeste de la ciudad con la parte interna de la misma es la que acapara buena parte de los automotores que ya circulan a las seis de la mañana; mucho más en sentido norte-sur.

Por su parte el tránsito de andariegos sobresale por individuos en edad escolar, que con su respectivo uniforme de un colegio ubicado en la misma manzana que el parqueadero de la casa de culto, caminan despreocupados a su quehacer de entresemana. Esa actividad es razón suficiente para que en las cercanías de aquel equipamiento educativo haya asistencia de algunos vendedores de calle, los cuales después de la hora de inicio de clases se movilizan unos pocos metros hasta la esquina de la avenida Suba con 94C para atender y atraer a los transeúntes que se dirigen a sus respectivos destinos.

Simultáneamente a esa hora los vehículos que ya se encuentran parqueados en vía pública son buses de rutas escolares que dejan estudiantes de aquel colegio, así como furgones y camiones de una empresa de mudanzas que colindan por el costado sur con el parqueadero ya mencionado.

Estos automotores aparcan en el flanco oeste de la avenida Suba cuando es interceptada por la carrera 50, y esta última a su vez se bifurca en la calle 94C y en la carrera 56. Es en esa parte donde hay mayor actividad en la primera hora de la mañana, mientras que en las calles que rodean las distintas instalaciones del templo es más perceptible la ausencia de viandantes y de carros estacionados.

---

<sup>104</sup> Comerciante de la carrera 50 [ELSP-E16], comunicación personal, 19 de septiembre de 2017.

La estación de TM (Suba Calle 95) que divide la zona norte de La Castellana y Rionegro simula un comportamiento equiparable a la estación del CAD que colinda con la Misión Carismática Internacional, y tal como se explicó metafóricamente en su momento, recrea a un músculo cardíaco.

Con la entrada de una rutina más acorde con el paso del reloj, las agencias de seguridad, bancos, centros de salud, locales varios y comercio en general dan apertura a su clientela, esto ocasiona que la ocupación indebida (y transitoria) de vehículos en la calle sea un común denominador de la dinámica del sector. Situación similar sucede en Rionegro donde talleres para carros y ferreterías parecen ser invitaciones para que en sus vías, y en ambos costados, aparquen los carromatos modernos que reemplazaron la lozanía animal por el sistema de inyección.

El ritmo en el barrio tiende a ser constante una vez las operaciones de los establecimientos cogen calor. La iglesia solo se hace notar cuando personal de mantenimiento y, en ocasiones, servidores de la misma deambulan de un lado a otro entre sus instalaciones para desconocidos propósitos; de resto, un juicio ajeno diría que la iglesia (en cuanto la fachada de su auditorio principal) es un teatro con buen estilo y que el edificio anexo y el futuro nuevo «*Overflow*» son un bloque de oficinas.

Esta identificación espacial solo es posible cuando se conocen las posesiones de la casa de fe. El personal del templo, identificado por usar un chaleco o chaqueta con el nombre de la congregación, van como coloquialmente se dice: «de aquí para allá y de allá para acá». Además, el mayor aporte en cuanto ritmos que hace la iglesia un día lunes son los ruidos de martillos, carros mezcladores de concreto y los obreros platicando que laboran en el «*Overflow*» y en el futuro parqueadero.

Pasada la media mañana, en la especie de plazoleta que hay al costado este del colegio, al sur del futuro parqueadero, se ubican dos personas seguidoras de una orientación confesional diferente a la de El Lugar de Su Presencia: me refiero a los testigos de Jehová. Estas personas en su empresa de evangelizar en la calle y ya no solo tocando en la puerta de cada residencia reflejan su perseverancia para cumplir el designio de Marcos 16:15<sup>105</sup>.

No obstante, es excepcional que alguien se les acerque, les hablé y tome uno de los textos que ofrecen en su estante portable de exhibición. Incluso, pareciese que ignoran como la teología de la prosperidad pentecostal tiene tal auge que se da el lujo de construir un parqueadero que es portador de mucha más sombra que los propios arboles de mediano tamaño que adornan esa miniplaza.

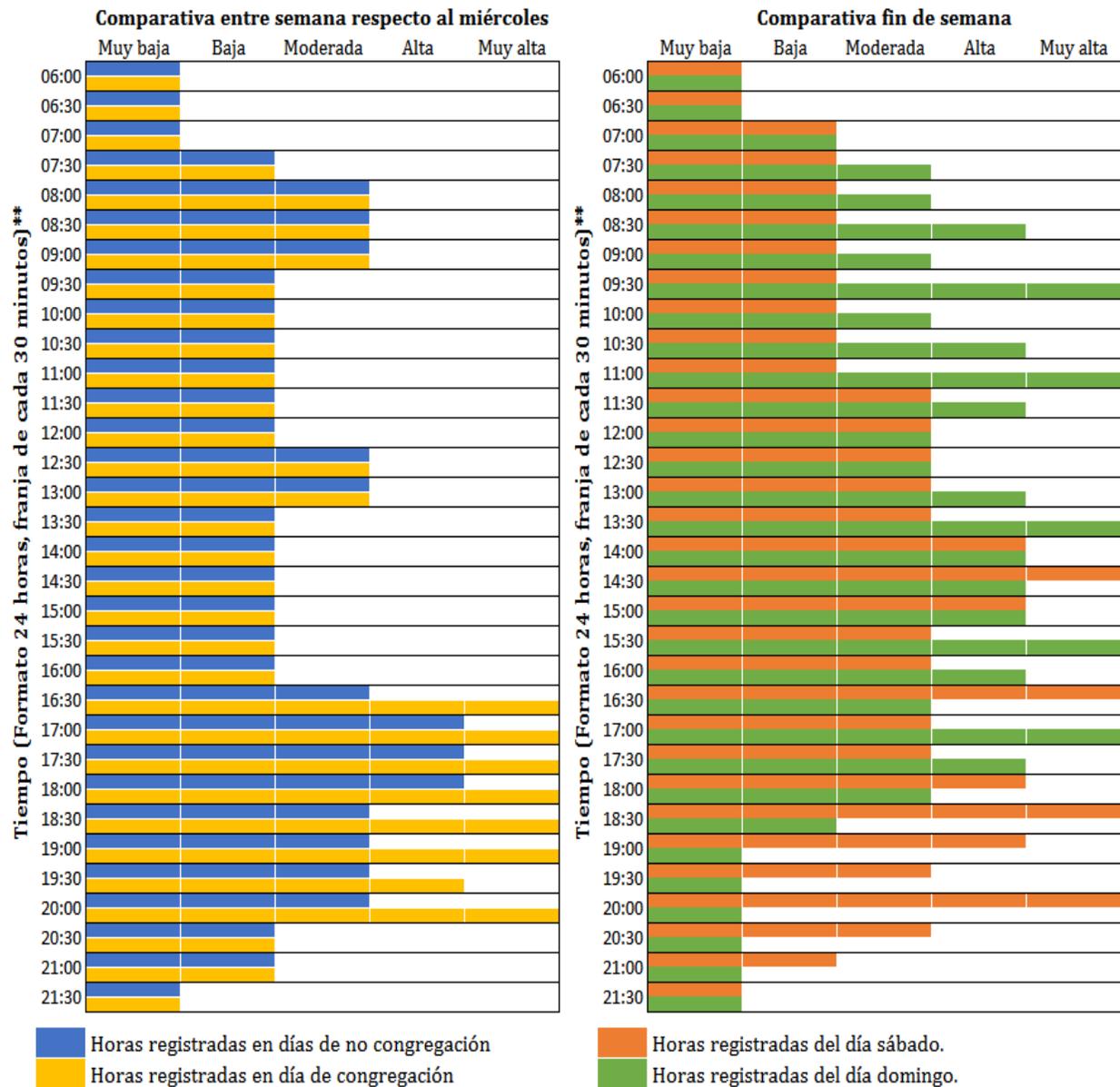
A medida que se llega al medio día la avenida Suba evidencia un embotellamiento en ambos sentidos, aunque más en su orientación norte-sur. Como tal, no hay un patrón cronológico

---

<sup>105</sup> El pasaje dice: «Y les dijo: «Vayan por todo el mundo y prediquen las buenas nuevas a toda la creación»».

para definir en qué momento va a haber o no congestión vehicular fuera de las horas pico. Es muy volátil tal presunción.

**Figura 2.4ñ. Comparativa en la intensidad media de uso del espacio público  
Intensidad media de uso del espacio público aledaño a la iglesia El Lugar de Su Presencia\***



Notas: \* Cada rango refiere a una aproximación en la densidad de ocupación y/o tránsito de personas ubicadas en las aceras peatonales colindantes a los edificios del equipamiento religioso.

\*\* Se entiende que las franjas horarias no mostradas, son tiempos de no observación. El ejercicio tuvo una duración de tres semanas.

Elaboración propia.

Alrededor de esa arteria vial los vendedores que hay en el espacio público expresan una territorialización de sus labores: los que hay cerca de la estación Suba Calle 95, todos y sin excepción, prefieren asentarse en Rionegro y no en La Castellana; quizá ello se deba porque en el segundo barrio mencionado hay más locales de comida, restaurantes, cigarrerías, bares

y similares, entonces se puede inferir que estos hacen valer su existencia y ven a los vendedores nómadas como una competencia desleal (según contó uno de estos últimos). También porque patrulleros de la Policía regularmente hacen un chequeo en moto de esa área, en Rionegro, en cambio, eso casi nunca sucede y los vendedores por tanto se sienten más cómodos dado que así lo comentó uno de estos personajes.

No falta que en la opinión de un transeúnte anónimo se denote un pensamiento prejuicioso y sesgado cuando se señala la diferencia de estratificación de estos barrios, aduciendo que la fachada de los edificios y el nivel de cuidado que se da a los mismos permite asociar a esta población informal con una condición socioeconómica propia de aquellos ambientes más populares. Hay que tener presente que Rionegro es en su totalidad de nivel socioeconómico tres<sup>106</sup>, mientras que en La Castellana desde la calle 94<sup>107</sup> hasta su límite este y septentrional es estrato cinco<sup>108</sup>.

De cualquier modo, aquellos que están más cerca de la avenida por donde pasa el TransMilenio son más frecuentados que los ubicados sobre la 94C. Por su parte, los que se alejan de la cercanía de la susodicha estación están al otro lado de la avenida Suba (costado este) y se hacen sobre la misma: la primera presencia la hace un señor de avanzada edad y con dificultoso caminar en la esquina de la 97A, justo al lado de una gasolinera; unos cuantos metros más al norte, al lado de una cerca metálica, aparecen otros; y antes de llegar a la calle 100, en la isla que da forma a una oreja vial, están los restantes. En todos los casos estas personas venden artículos de alimentación, ninguno se aventura a ofrecer algo que no sea eso como única fuente de ingresos.

Momentos antes para acabar la jornada matinal del colegio distrital, la presencia de vendedores ambulantes nuevamente brinda energía a este costado del área de estudio. Estos esperan en cercanías de las puertas de la institución para que el estudiantado les haga la compra. A la par empiezan a llegar las rutas escolares para recoger a los colegiales que salen, así como para dejar a los de la siguiente jornada.

Es curioso ver como aquellos prospectos de adultos que no tienen el beneficio de la ruta escolar ingresan a la estación sin cancelar el valor del tiquete, incorporándose por lo regular en espacios donde no deben, es decir, en las puertas de apertura y cierre automático donde la gente sube o baja del bus articulado. Pero estas al andar averiadas son, sin lugar a dudas, una llamada para sentir la adrenalina de retar al sistema.

Podría decirse que esta práctica es el primer movimiento de una pieza musical que va hasta la noche definida por *allegros*, *moderatos* y *adagios*, y que no solo realizan estudiantes sino

---

<sup>106</sup> Datos soportados por las plataformas distritales web SINUPOT y Unidad Administrativa Especial de Catastro Distrital.

<sup>107</sup> Por debajo de dicha calle es estrato cuatro; así, los límites de La Castellana son: la avenida Suba al oeste, la calle 100 al norte, la Autopista Norte al este y la calle 89 al sur.

<sup>108</sup> A salvedad de una manzana entre carreras 50 y 52 y entre calles 98A a 99 que es estrato cuatro.

también trabajadores de la zona, bien sea hombres o mujeres, personas altas o bajas, flacas o gordas (estos últimos con mayor dificultad). En conjunto, cuan precaria gimnasia artística, realizan maromas, acrobacias y piruetas, no sin antes mirar de reojo que no haya algún agente, policía auxiliar u operario de la estación que impida el inicio de aquel certamen.

El típico flujo de personas que mueve la hora de almuerzo es más notorio en la calle 95 que en otras vías cercanas a la iglesia. Además, las voces de la gente se fusionan con el sonido propio de los carros y forman una algarabía. Es a esa hora donde los testigos de Jehová ya se han ido, volverán al día siguiente en el mismo lugar y (casi) a la misma hora para ganar almas a su dios.

Transcurrido ese tiempo la dinámica en la tarde es similar a la mañana: los vendedores ambulantes cerca de la estación de TransMilenio permanecen aproximadamente hasta las siete de la noche luego de esperar la segunda salida de estudiantes del colegio, así como los últimos flujos significativos de peatones. Los que se hallan en otras zonas duran entre media hora y una hora de más dado que el flujo peatonal por donde se ubican es mayor.

La avenida Suba poco antes de las cinco de la tarde, y por tener a esa altura dos carriles para tránsito mixto, se empieza a congestionar. A su vez puñados de personas se movilizan hasta la estación para ingresar al sistema y sufren para poder entrar a los articulados. La acera del costado este de la avenida Suba es más concurrida: ciclistas y peatones toman dominio de ella mientras pasan por allí.

Todo ese dinamismo dura hasta casi las ocho de la noche cuando ya merma gradualmente todo aquello, en parte porque diversos establecimientos ya han cerrado y ello a su vez reduce la cantidad de motos y autos estacionados en la vía. Después de esa hora lo que aún queda abierto son locales de comida y bares que atienden a la población flotante que sigue en la zona. Antes de las nueve de la noche, el interior despejado de la estación de TM, una circulación vehicular fluida, la ausencia de vendedores de calle y la soledad de peatones en las aceras que rodean todas las instalaciones de la casa de fe y del sector en general, es indicio del final de un día.

Los días de entresemana son similares al lunes con la salvedad de las siguientes particularidades en clave, evidentemente, de la iglesia: los martes y jueves son días de adoración, se realizan encuentros a las seis de la mañana en el auditorio principal. No emplazan tantos fieles como las reuniones litúrgicas generales y duran en promedio una hora. Al no haber tanta gente que confluya, esto no es incentivo suficiente para desplazar a los vendedores en cercanías del templo; más bien, los fieles para buscar comida se desplazan a la tienda de alimentos de la iglesia o, en su defecto, a los locales del barrio. En estos días las diferentes casas para «Grupos Conexión»<sup>109</sup> son usadas para realizar los cursos bíblicos y

---

<sup>109</sup> Las casas para «Grupos Conexión» poseen una nominación diferencial entre sí cuyo sustrato y contexto se encuentra en el arco narrativo de la Biblia. Las ubicadas en la carrera 51 son Sion, aluden al monte del mismo

teológicos. Estas clases son en la mañana (siete y media y ocho de la mañana) y entrada la noche (seis y cuarenta y cinco de la noche).

Tal como comentaron en su momento algunos miembros de la congregación, las casas para estos «Grupos Conexión» (genéricamente entendidos como células) fueron una iniciativa que vino desde el nacimiento de la iglesia. Su propósito es que la gente se sienta más conectada con la congregación y no se limite a su mera asistencia al culto; si bien es importante para la fe del creyente, esta última requiere ser fortalecida y mantenida desde otras estrategias.

Lo anterior se traduce en profundizar en las enseñanzas dadas en las predicaciones generales pero de una manera mucho más enfatizada a cada persona, porque «lo hacen sentir bien a uno, [así como] importante y valioso» (ELSP-E4, 2017). Para ello el equipamiento religioso dispone de unas casas adquiridas con el transcurrir del tiempo que sirven para esos encuentros personalizados. Señálese que estas instalaciones se diferencian de los demás domicilios del sector (–morados permanentemente por inquilinos–) por cuanto no tienen cortinas y ocultan su interior con películas adhesivas; además, las fachadas de aquellas casas poco han cambiado más allá de unas cuantas capas de pintura.

A su vez, los grupos de personas que van a sus clases se movilizan según las características de cada sesión y no tienen de manera permanente un único espacio. Así, el lugar para profundizar sobre la palabra de Dios y compartir entre feligreses también depende del material complementario que se vaya a utilizar en el encuentro, porque «hay unos salones que tienen *«video beam»*, otros no, hay otros que tienen tablero, otros no. Cada clase depende de la dinámica que se utilice para cada una [de estas]» (Ibíd.).

Lo anterior implica que los flujos de personas que se presentan para la asistencia de los eventos extralitúrgicos no son los mismos; esto contribuye a que los fieles se camuflen con los transeúntes ajenos a la congregación y no creen patrones significativos de movilidad (entre semana) en el espacio público.

En lo que compete al día miércoles, su mañana es igual a la del lunes. Su dinámica tiene un cambio notorio después de las dos de la tarde cuando paulatinamente llegan vendedores a asegurar su espacio en cercanías de la bahía. A esa hora ya hay fervorosos de fe que hacen

---

nombre de la actual Jerusalén que fue conquistada por el rey David. Las que se encuentran en el costado oeste de la 50 son Gerizim. También es un monte de Israel entendido como un monte de bendición (al igual que Sion). Las ubicadas en sentido este de esa misma carrera son Elim y Jordan, la primera es uno de los campamentos que hicieron los israelitas tras su éxodo de Egipto para buscar la tierra prometida; la segunda alude a un río que une el Mar de Galilea con el Mar Muerto. Sobre la calle 95 está Nazaret, entendido el término como la cuna del cristianismo y cuyo significado más directo es vástago, es decir, brote o reverdecimiento. Por último aparece Betania que en arameo significa «Casa de Dios». Es la casa para «Grupos Conexión» ubicada más al sur. Evidentemente, estas nominaciones están permeadas por un carácter teológico que se escapa a los intereses de este escrito, no obstante, se revela un fuerte simbolismo por recordar eventos, situaciones, lugares e ideas de la geografía bíblica en espacios distintos y tiempos anacrónicos.

fila en la misma para tener una silla conveniente en la reunión porque, a diferencia de Avivamiento y el G12, el ingreso a Su Presencia es en hilera y por orden de llegada. Esto comprueba, una vez más, su cultura de no afectar (demasiado) el espacio público. También refleja el nivel logístico empleado para cada servicio.

A medida que se acerca la primera reunión, cuyo horario es a las cinco de la tarde, el número de voces que se escuchan sobre el costado este de la avenida Suba entre la estación de TM y la calle 100 aumenta sobremanera; no solo los fieles participan en esa algazara<sup>110</sup>, también los vendedores ambulantes de la 94C que se mudan a la 97, así como los que se ubican en proximidades de Iserra 100 hacen aparición en esta escena.

A eso de las tres y media de la tarde servidores de la iglesia hacen presencia en las distintas instalaciones de la misma. Todos con paso firme entran y salen, van de arriba a abajo, de un lado a otro para ayudar en el cometido de lograr un momento de comunión con el Señor. Los que más interesan son los ubicados a las afueras del auditorio principal y los que se distribuyen sobre la avenida Suba. Estos últimos tienen varias responsabilidades pero se reducen, básicamente, en ayudar a dar orden a los que esperan el culto orientándolos a hacer fila y a ocupar el espacio de la bahía; otros, en condición de brigadistas, están allí ante cualquier percance.

Ya cuando la cantidad de personas supera la capacidad de aquel espacio, los devotos son movilizados justo al lado del edificio anexo (Ver Figura 2.4o); cuando esa área se copa, nuevamente una fila va camino a la bahía no sin antes tener un quiebre en la entrada a la farmacéutica por la razón ya expuesta (valga decir que las expresiones faciales de los guardias de aquella empresa tienden a la insatisfacción).

También se observa con loable asombro la privación para comprarles a los vendedores ambulantes; son pocas las personas que se acercan a adquirir algo mientras algunas «ovejitas» esconden en su mirada un ademán de disgusto y resignación. Entretanto, las vías de la 97A y la 51 reflejan un aumento del estacionamiento de vehículos, no obstante, buena parte de estos son de personas ajenas a la iglesia y esto hace marginal la cantidad de automotores cuya propiedad es de los fieles.

El ingreso de tal aglomeración de fieles se da veinte minutos antes de la hora de inicio. Esta actividad se efectúa cuando se da vía libre para el acceso al templo. Allí la feligresía empieza a marchar en un efecto domino que se extiende hasta la última persona que espera entrada, en ese momento es cuando se percibe un descenso, casi drástico, del ruido generado por los adeptos, haciendo que en el proceso predomine el sonido de los claxon y ruidos propios de los vehículos motorizados que transitan en las calzadas mixtas de la avenida Suba.

---

<sup>110</sup> Ruido de gente que está alegre o que se divierte.

Posteriormente, cuando las personas que asisten a la primera reunión ya han entrado al templo, estos son reemplazados paulatinamente por la siguiente multitud de fieles que esperan la segunda reunión del día: la de las siete de la noche. Esta expresa similar condición solo que con mayor número de fieles. Cuando se ocupa la sección del edificio anexo y la bahía, la fila ahora es dirigida a un parque de la 97A.

Al haber más personas esperando ministración, los flujos más notorios son los que provienen de la calle 100, los que salen de la estación de TransMilenio y, en menor proporción, los que vienen del este por la calle 95. También hay un manojito de devotos que llegan en carro particular y en taxi. Esta última práctica hace que los vehículos se estacionen en el cruce de la avenida Suba con 95 bis.

**Figura 2.4o. Espera típica de fieles para ingresar al servicio**



Archivo personal. Fecha, hora y orientación de la captura: miércoles 29 de marzo de 2017; 18:22; S-N.

El punto crítico de este ritmo es cuando acaba el culto inicial a eso de las seis y veinte de la tarde, ello hace que la densificación de las aceras cercanas, de cara a la avenida Suba, estén repletas de personas que esperan la orden para entrar al auditorio principal y luego al edificio anexo, así como de aquellos que evacuan tales instalaciones y se dirigen a buscar qué comer en las tiendas del sector. También se encaminan hacia la estación de TransMilenio, la cual se abarrota para ingresar a la misma.

En su interior se observa cómo se empieza a llenar este paradero, allí sus pasajeros esperan el servicio que los acerque a sus respectivos destinos, sin embargo las rutas que pasan, según el sentido que lleven (Norte-Sur o Sur-Norte), se demoran en pasar o ya van llenos, haciendo que la densidad de la estación empiece a reducirse muy lentamente en relación a la cantidad de personas que ingresa al sistema.

Igualmente es nítida una horda de individuos que caminan hacia la calle 100 para acceder a la oferta de transporte que hay en esa vía. Incluso, muchos fieles prefieren ir a la otra estación de aquel sistema de transporte para acceder más rápido al mismo. Dicha es la estación Suba Calle 100 y queda más al norte.

Precisamente, aquellas personas que caminan al septentrión se sienten atraídos por el olor de la comida y el sonido de la parrilla ardiendo como una invitación para llenar el estómago y saciar el paladar, quizá esto se deba a que ya no tienen tanta presión moral para acatar al pie de la letra «la cultura de Su Presencia» una vez alejados de la iglesia. Es en este momento donde los ciclistas tienden a andar al lado de los vehículos o a bajarse y caminar esperando cruzar tal raudal de personas.

El equipo de logística no es capaz de mantener el orden. La ciclorruta es ocupada por andariegos que ven en esa franja un lugar para caminar más holgadamente (pero no tan libremente como se piensa) a diferencia de la estrecha sección para paso peatonal que es retenida por el enjambre de fieles.

A su vez, taxistas conducen más lento con la esperanza de hacer una carrera; la única ruta de SITP Provisional que atraviesa a esa altura la avenida Suba también aminora su tránsito. La otra ruta de servicio urbano que cruza por allí es operada por buses del SITP, que al tener un punto de parada definido, no ocasiona demasiada congestión tal como los dos anteriores. No obstante, se debe resaltar que la feligresía en su mayoría respeta la presencia del paradero y se ubican allí para tomar el bus, duro contraste con respecto a Avivamiento.

Desde afuera de la estación de TransMilenio una vez pasa aquel trajín, el cual dura cerca de treinta minutos, las calles se desocupan, quedan pequeños grupos de personas que permanecen en cercanías del equipamiento religioso para seguir hablando o esperando que el tráfico mejore. Los vendedores ambulantes esperan la siguiente salida masiva para aligerar sus cargas. Los peatones forasteros de la congregación caminan más prestos; lo mismo ocurre con los ciclistas que pasan a buen ritmo para superar la ligera inclinación en sentido sur-norte que hay en la manzana de la farmacéutica. Sobre la 97A y la 51 los mayores protagonistas son los cuidadores de carros y los distintos servidores de la iglesia porque los miércoles casi no frecuentan fieles por esa zona.

Llegado el culmen de la última predica y la consecuente salida de fieles de las instalaciones del templo, el efecto que generan en el espacio público circundante es similar a la primera reunión solo que sin nuevos fieles esperando otra predica. Su lógica de desplazamiento es igual a la anterior, a salvedad de algunos que van a recorrer sus vehículos en intermediaciones de Su Presencia Kids y el parque de la calle 97A. Es visible como el equipo de logística de la iglesia solo realiza presencia en alrededores inmediatos del auditorio principal y del edificio anexo, ya no recurren con ir hasta la bahía o al parque donde los fieles hacían fila para entrar.

Los vendedores ambulantes recogen su equipo a eso de las nueve de la noche porque saben de antemano que esa zona a esa hora ya se vuelve poco transitada. La movilidad en ese momento de la noche mejora notablemente, los buses ya van vacíos y en las calles empieza a reinar la soledad. El sonido en su mayoría proviene de los automotores. El frío empieza a calar con más ahínco y es sinónimo del final de aquel día.

El viernes pasa sin mayor novedad y es una fiel réplica del lunes. El sábado en la mañana imita el mismo comportamiento a los demás días ya comentados, exceptuando en aquella descripción el funcionamiento del colegio, la presencia de algunos vendedores ambulantes al lado de aquella institución, así como de la comparecencia de los testigos de Jehová. Este día a las ocho y a las nueve y cuarenta y cinco de la mañana hay clases en las casas del templo. Son las actividades de la mañana la antesala a los tres encuentros de la tarde: tres, cinco y siete de la tarde; que cuan espejos cóncavos, amplifican la cantidad de fieles y vendedores en las aceras de los días miércoles.

Los vehículos no son algo meritorio por referir, al parecer, la interiorización del discurso de la iglesia ha funcionado; hay más vehículos de trabajadores y residentes en vía pública que de los mismos fieles. Lo importante por adicionar en este día es la presencia de buses de servicio especial que contrata la iglesia para descongestionar la llegada y salida de devotos a las instalaciones del equipamiento religioso. Sus rutas ya se mencionaron previamente, solo resta decir que se ubican al frente de Betania (las casas de células más próximas a la avenida Suba) y ocupan la vía pública de aquella sección vehicular, cuestión contradictoria sin lugar a dudas.

Llegado el domingo, el día de más afluencia de fieles, la dinámica empieza desde tempranas horas de la mañana<sup>111</sup>, y tal como en los otros casos de estudio, el espacio público se transforma a manos del impacto de la iglesia. La fila de fieles comienza en los mismos sitios, los vendedores también ocupan sus típicas posiciones. Estos últimos, haciendo la debida claridad, no son los mismos para todos los días de reunión. Los carros que hay estacionados en la vía obstruyen siempre un carril y los servidores de la casa de fe trabajan en una sinergia para lograr un orden.

Este día se caracteriza por un tráfico ligero en la movilidad del sector que solo presenta congestión precisamente en los momentos previos y posteriores a las predicaciones, ello porque los vehículos se estacionan de manera transitoria en las vías a la espera de recoger gente. Por exceso es innecesario insinuar que las personas indiferentes a esta lógica hacen uso de la bocina en señal de inconformismo para que los dejen avanzar.

Las casas para «Grupos Conexión» cobran mayor vida porque es el día donde más clases se imparten. Desde el auditorio principal hasta Su Presencia Kids, amplios grupos de personas

---

<sup>111</sup> Los horarios de los servicios un día domingo son a las siete y media de la mañana, nueve y cuarenta de la mañana, once y cincuenta de la mañana, dos de la tarde y cuatro de la tarde.

socializan y comparten en los edificios de esa manzana (Ver Figura 2.4p). Los puestos de bicicletas que se hallan en la bahía de la 50 con avenida Suba muestran su verdadera utilidad en los momentos de reunión dado que, curiosamente, algunos fieles asisten al servicio en su propio «caballito de acero»; entonces, ¡qué mejor forma de cultivar simultáneamente el cuerpo y el espíritu!

**Figura 2.4p. Tránsito de fieles en la carrera 50, costado oeste**



Fuente propia. Fecha, hora y orientación de la captura: domingo 15 de octubre de 2017; 11:15; SE-NO.

En este día la casa de fe emprende otras tareas adicionales: por una parte, cuando la afluencia de feligreses es exacerbada, se usa un altavoz para informar que por favor se realice una fila ordenada que no obstruya el tránsito de peatones particulares y ciclistas. Cuestión bastante exasperante que se asocia a un soniquete<sup>112</sup> al cabo de un tiempo y que hace objetar, así mismo, la efectividad del anuncio.

De igual modo, personal de mantenimiento se desplaza hacia todas las instalaciones de la iglesia para atender novedades, también para recoger cada cierto tiempo los residuos que esta genera en sus diferentes casas. Tales desechos son arrojados en la acera y ocupan temporalmente el limitado espacio para que los fieles y particulares circulen por los andenes. Este acto de recolectar la basura obedece en buena medida al hecho de que el comedor funciona «a todo vapor» atendiendo oleadas de fieles que van a su interior.

---

<sup>112</sup> Sonido repetitivo.

Los domingos en el separador vial de la carrera 50 los árboles, arbustos y luminarias públicas se entrelazan con una cinta para indicar que el paso autorizado en el cruce de esa vía es, únicamente, a través de la cebra peatonal al lado de los semáforos ubicados al sur y que intersectan la calle 95. También ese separador es usado como un pequeño prado improvisado para sentarse y recostarse en el césped. Agréguese que después de la hora inicial de cada culto se evidencian flujos de personas que aún siguen ingresando a la instalación principal, lo cual da más dinamismo al espacio público cercano.

Ahora, cualquier foráneo que pase por allí justo cuando una tanda de feligreses sale de las instalaciones y otro tanto más ingrese a las mismas, creará que reina, sin mayor dilación, un pandemónium<sup>113</sup> en ese lugar. De cualquier modo, se siente incómodo, y puede que hasta asfixiante, estar rodeado de tal cantidad de gente.

Algunas caras muestran su desesperación al no poder andar a su ritmo; otros con tal de no caminar por la sección vial reducen su marcha esperando salir de esa muchedumbre en actitud de desconsuelo; hay otros que no soportan esa densidad de humanos y se lanzan a la orilla de la avenida para superar tal obstrucción. En este último grupo caen casi todos los ciclistas, que al ver la ciclorruta como una franja de zigzagueos y frenadas, prefieren emular a los carros sobre la vía de estos.

Por su lado, dos sonidos predominan los domingos: en momentos de ligera ocupación de las aceras priman motores de vehículos y neumáticos en fricción con el asfalto; cuando hay (bastante) gente en el espacio público el cambio es innegable, empiezan a imperar voces de fieles, vendedores y servidores que se mezclan con los ruidos propios de los vehículos para formar una cacofonía<sup>114</sup>.

Entre tanto, sobre la 51 el sonido distorsionado de lo festejado en las casas de la iglesia se escapa difuso en el ambiente. Al frente del auditorio principal, dado que sus puertas permanecen abiertas, se escucha la fruición<sup>115</sup> de las voces de júbilo, aplausos y canticos propios de la reunión que en ocasiones conceden una sensación sacrosanta a la calle 95 bis.

Luego de la tercera reunión, que concuerda con la hora de almuerzo, los flujos de personas hacia Iserra 100 y hacia los restaurantes del sector son evidentes. Para el primer caso, un grueso de devotos ingresa a este establecimiento lo cual reafirma la opinión de varias personas sobre la revitalización del centro comercial.

Por demás esta la necesidad de señalar que una parte de los locales en cercanías de Su Presencia tienen por población objetivo a los fieles de dicha congregación, que con sus respectivos productos y servicios, esperan atraer a aquella clientela; no más nótese el nombre de algunos de estos establecimientos: «J Time. Tiempo de Jesús», «Gospel Planet»,

---

<sup>113</sup> Espacio caracterizado por tener mucho ruido y confusión.

<sup>114</sup> Secuencia de sonidos poco articulados y/o desagradables.

<sup>115</sup> Gozo, placer intenso.

«Café del Cielo Store», «Librería La Luz», entre otros. Lo anterior ratifica la tesis de una señora que plantea: «pues los que quieren ofrecer sus productos, sean o no cristianos, tuvieron que adoptar esa religión para tener más aceptación» (ELSP-E2). Cuestión que compagina con la aceptación de los devotos por entrar, siquiera a curiosear, en estos comercios.

Así, el cambio de la dinámica del sector está determinada por las actividades de la iglesia. Un domingo es mucho más nítida esa distinción cuyas intensidades avalan y soportan tal conjetura. Resta decir que sobre el medio día aparecen nuevos vendedores de calle, estos se ubican de camino a la estación de TransMilenio justo al lado del «*Overflow*».

La calma llega pasadas las seis de la tarde cuando todas las instalaciones de la iglesia conservan únicamente al personal interno (mantenimiento, aseo y seguridad). Hay pocos vehículos aparcados en la vía y los vendedores recogen para empezar una nueva semana. La vorágine de adeptos haciendo filas, caminando en turba, hablando solemnemente y ocupando sistemáticamente los andenes parece un sueño de mal agüero para aquellos habitantes y «dolientes» del sector que ven a la iglesia como una condena a la ya desconocida tranquilidad del barrio.

## **2.5 Las mega-iglesias ante la norma distrital**

Para empezar en este punto no se debe olvidar que los establecimientos sociales de orden religioso, como ya se abordó, han sido reglamentados en varios aspectos gracias a la Constitución Política de Colombia de 1991 y demás facultades legales que garantizan la libertad de culto y/o conciencia –las cuales a su vez fueron alimentadas por dictámenes de organismos multinacionales–; sin embargo, a nivel de la ciudad de Bogotá, en condición de ente distrital, existe desde hace ya un tiempo una disposición que trata como cuestión central los distintos equipamientos religiosos que posee la ciudad.

Entonces más que explicar las características del Decreto 311 de 2006 (también conocido como «Plan Maestro de Equipamientos de Culto» –en adelante P MEC–), lo que pretendo es hacer un diálogo de su contenido más significativo en términos de lo tratado en esta investigación y en contraste con los casos de estudio desarrollados, ello para conocer su ejecución y el nivel de acatamiento para las tres mega-iglesias seleccionadas. Asimismo, se debe tener presente que esta norma se deriva de la puesta en rigor del plan de gobierno de la administración de Luis Eduardo Garzón (período 2004–2007) que se cristaliza, subsecuentemente, en el Plan de Ordenamiento Territorial –POT– de 2004 (Decreto 190).

Esta última se resume en armonizar y garantizar la sostenibilidad ambiental, económica y fiscal del Distrito Capital con el fin de enmarcar la articulación física de todos los sectores de la ciudad, así como mitigar la expansión urbana, lograr un modelo de ciudad-región diversificada, abierta, competitiva, y generar una ciudad con equilibrio y equidad, entre otros

objetivos. Es por esa consecución discursiva que en el capítulo noveno del título quinto del POT se definen los distintos equipamientos sociales como espacios destinados a satisfacer las distintas necesidades de los ciudadanos, ello para “elevar el nivel de vida, de seguridad humana, de calidad ambiental, en concordancia con la diversidad cultural y las distintas necesidades de los ciudadanos” (art. 231).

De esa forma, la clasificación de los distintos equipamientos dotacionales es por su naturaleza, y para el caso, los equipamientos dotacionales de culto lo conforman catedrales, seminarios, conventos, centros de culto, iglesias, casas pastorales, parroquias, capillas, instalaciones administrativas asociadas y similares. En consecuencia, el P MEC propende reglamentar la edificabilidad de las nuevas como de las ya existentes congregaciones religiosas y espirituales en Bogotá (sea bien en su área urbana o rural), así como el impacto que generan estas ceremonias en las áreas aledañas de cada templo. Entendiendo impacto como el determinado nivel de incidencia que generan las reuniones de estos equipamientos religiosos en cuanto componente social, ambiental y urbanístico; por lo que esta disposición pretende garantizar “la recuperación del papel de los equipamientos como elementos estructurantes del tejido urbano, en armonía con el ambiente y el entorno social” (art. 5, num. b).

En ese mismo artículo también se expone la intención de asegurar el acceso de la feligresía respecto a los equipamientos de fe mediante una distribución equilibrada de estos en términos de su demanda y su ubicación en áreas consideradas estratégicas y de relevancia para la ciudad, esto es porque dicho plan maestro está encaminado a mejorar la calidad arquitectónica y urbanística de las instalaciones que soportan tales servicios sociales, ello para reducir o mitigar los impactos negativos ambientales y urbanos. Todo esto con el fin de proteger el “derecho a profesar libremente la religión y a difundirla de manera individual y colectiva de manera segura, minimizando los riesgos ambientales y la vulnerabilidad asociados a la localización, construcción y actividades realizadas en los equipamientos de culto” (Ibíd., num. a).

Ahora, ya expuesto a grandes rasgos los objetivos del P MEC en términos de los estudios de caso, se puede comenzar diciendo que todos están catalogados en la escala metropolitana dado que cumplen con ambos requisitos expuestos en esa caracterización, los cuales son: (i) agrupar a más de setecientos cincuenta personas<sup>116</sup> y (ii) tener edificaciones diseñadas y construidas o adecuadas para este uso con un área mayor a los 1.500 metros cuadrados (m<sup>2</sup>). Del mismo modo, su ubicación se restringe a estar en zonas con una tipología cuya definición brilla por su ausencia, las cuales son: (i) comercio cualificado, (ii) comercio aglomerado, (iii) empresariales, (iv) equipamientos colectivos, (v) industriales y (vi) urbanas integrales; además, si se tiene en cuenta que la consolidación de algunas de estas condiciones se hallan

---

<sup>116</sup> Se presume que este valor es por reunión dado que el la norma no especifica al respecto.

en la parte céntrica de la ciudad, es entendible por qué quizás las mega-iglesias están y tienden a estar en aquellas áreas de Bogotá. Adiciónese que estas grandes congregaciones pueden asentarse en otras zonas diferentes a las mencionadas pero solo bajo condiciones específicas señaladas mediante plan parcial, plan de implantación o plan de regularización y manejo, tal como se estipula en el Decreto 190 de 2004.

Otras razones para conocer si la ubicación de este tipo de templos están en un sitio adecuado según la norma es (i) que deben estar próximas a arterias viales de la ciudad, ello para facilitar a la feligresía un acceso a los distintos sistemas de transporte público. Este aspecto lo cumplen todas las congregaciones estudiadas. (ii) No estar ubicadas en zonas de alto riesgo, condición que no aplica dado que estas casa de fe no están en zonas inundables, de deslizamiento, etcétera; y (iii) realizar las debidas adecuaciones estructurales y arquitectónicas para garantizar la seguridad de los usuarios religiosos y/o espirituales, lo anterior en términos de la mitigación de los impactos sonoros, visuales y urbanísticos de los equipamientos.

En este último aspecto es donde trastabilan estas congregaciones, al menos en lo que respecta al impacto urbanístico porque la misma norma indica que: “los equipamientos de rito deberán contar con un área de descarga correspondiente al 10 % del área neta de celebración ubicada sobre la salida principal, de manera que sirva de transición entre el interior de la edificación y el espacio público” (art. 31)<sup>117</sup>; lo precedente implica que entre el área de celebración hasta la salida del equipamiento en su unión con el espacio público debe existir una superficie sin obstáculos para que los asistentes, en cuanto flujo y volumen, salgan del establecimiento. En esos términos, la Carismática acata este apartado, Su Presencia y Avivamiento, por su parte, evidencian déficits sobre la destinación de ese espacio. Ello es más notorio en el Centro Mundial de Avivamiento que en El Lugar de Su Presencia.

Sin embargo la disposición legal hace una salvedad: indica que de no cumplirse con esa área mínima, se debe desarrollar un plan logístico que agilice la movilización de los fieles para evitar la congestión a nivel peatonal y vehicular. Esta es una de las razones por la que Su Presencia tiene un amplio dispositivo logístico especializado en ayudar a desocupar las intermediaciones del templo cuyo tiempo es menor a los quince minutos, tal como comentaron algunos asistentes de esta congregación. Así, Avivamiento vuelve a fallar dado que no tiene un personal que se ubique permanentemente tanto antes como después de las reuniones para aligerar la presión del espacio público alrededor del templo, lo cual desemboca en los efectos ya tratados en su momento para esta iglesia.

Del mismo modo, se señala que el acceso principal para las nuevas iglesias después del rigor de PMEC debe, en lo posible, colindar con parques, plazas y plazoletas, ello para ampliar el

---

<sup>117</sup> En su momento, el Decreto 311 también entendía los antejardines como parte de aquel 10 % de área de descargas, sin embargo con el Decreto 076 de 2011 se derogó ese artículo, supeditando su modificación a lo establecido en el artículo 462 del POT (Decreto 190 de 2004).

área de descargue a un 25 %; no obstante, teniendo presente que la publicación y cumplimiento del P MEC fue el 15 de agosto de 2006, para esa época Avivamiento ya estaba funcionando y la inauguración del auditorio principal de tanto la Carismática como de Su Presencia fue un año después, lo cual se volvió un acatamiento parcial de la norma<sup>118</sup>.

En el mismo sentido, el Decreto 311 también asume dos tipos de uso en los equipamientos de culto: el principal, asociado a las actividades propias del rito, de formación y residencia, elemento común en todos los casos estudiados –salvo la existencia de posibles áreas de residencia–; y los de uso complementario que se entienden como actos de beneficencia y asistencia (social), “actividades destinadas a industria de carácter artesanal o de bajo impacto ambiental y urbanístico” (art. 17, num. c), y actividades destinadas a comercio y servicios.

Sobre esto último, todas las congregaciones de estudio tienen dentro de sus instalaciones áreas de negocios: sobresalen las librerías como denominador común y las tiendas de comida a manos de Su Presencia y la Carismática. Cabe recordar que los distintos equipamientos de culto se asumen como organizaciones sin ánimo de lucro y, en cuanto tal, están excluidas del impuesto predial<sup>119</sup>; empero, es preciso indicar que cuando en sus instalaciones hay áreas en condición comercial, el impuesto que se paga derivado de esa actividad corresponde a la cantidad de metros cuadrados que dicha ocupación utilice dentro del equipamiento religioso.

Por otro lado, en lo que compete al sonido generado y los impactos visuales que producen las reuniones y el espacio que las contienen, se dicta que todos los templos deben realizar las debidas adecuaciones arquitectónicas para mitigar los efectos negativos en estos componentes (art. 8, num. b)<sup>120</sup>. Este asunto viene condicionado a la naturaleza de los usos del suelo y por lo que estipula el Departamento Administrativo del Medio Ambiente (hoy Secretaria Distrital de Ambiente) en el Acuerdo 20 de 1995<sup>121</sup>. Ante ese asunto, y basando el siguiente argumento por lo extraído en las entrevistas, el sonido producido por Avivamiento y la Carismática no es factor de molestia en las cercanías de sus instalaciones, en cambio lo son otras problemáticas ya señaladas. En Su Presencia, por su parte, el sonido viene siendo el menor de los males para la comunidad de La Castellana que se aqueja de los efectos de la esta iglesia.

---

<sup>118</sup> Ello, *grosso modo*, causó revuelo en las pequeñas comunidades religiosas porque se temía la desaparición de la buena parte de estas iglesias ante las exigencias del P MEC, en tanto estas no tenían la capacidad económica para responder a las exigencias de dicho decreto. (Ver Redacción El Tiempo, 2008/03/23; 2009/04/14.)

<sup>119</sup> Información soportada de: [www.shd.gov.co/shd/predial-quienes-deben-pagar](http://www.shd.gov.co/shd/predial-quienes-deben-pagar).

<sup>120</sup> Sobre esta cuestión, un informe de seguimiento de los Planes Maestro por parte de la Contraloría de Bogotá indica que la contaminación auditiva es la más fomenta querellas y quejas en la comunidad vecina al equipamiento religioso (Ver Contraloría de Bogotá, 2010, p.52).

<sup>121</sup> Este acuerdo también dictamina los requerimientos para la ventilación de estos edificios, cuestión que para los casos de análisis cumplen satisfactoriamente.

En cuanto a la posibilidad de ampliación y cambio de altura del equipamiento, su rango de acción se supedita a lo contenido en el POT en vigencia, así como a la ficha normativa del sector. En este punto El Lugar de Su Presencia es un caso a referenciar en la medida que una vez avalado un cambio en el uso del suelo de La Castellana<sup>122</sup> –la cual dio vía libre a una mixtura de los usos en el sector, pasando de un uso residencial a residencial y comercial y servicios–, ello implicó un cambio en el límite de la altura de los edificios de esa zona, de ahí que algunas edificaciones del barrio superen las cinco plantas, condición que esta iglesia usó a su favor para alzar el edificio administrativo, el «*Overflow*», el edificio anexo y los parqueaderos en altura.

Otro tópico a mencionar extraído del Decreto 192 de 2011 es lo que en la práctica se conoce como los «Puestos de Mando Unificado –PMU–» que surgen como una obligación para tener planes de respuesta, de contingencia y de rescate para la prevención de riesgos sea bien por origen humano y/o natural. Para ello las instalaciones del templo deben tener la respectiva señalización e iluminación en lugares visibles y de fácil acceso. También deben tener, al menos, una salida diferente a la principal.

Así, con base en el contenido de las entrevistas, todos los fieles concuerdan que en caso de emergencia o alguna eventualidad la respectiva iglesia a la que asisten sí posee la señalética adecuada, pero cojean sobre su conocimiento en torno a las posibles tomas de decisión y acción demandados en el Decreto 192, a excepción de algunos devotos que asisten a Su Presencia.

Igualmente, en el P MEC hay una explícita referencia a los estacionamientos exigidos que deben tener los lugares de celebración de cultos, esto con la finalidad de no obstaculizar y bloquear las vías alrededor. Se puede decir, a modo personal, que estos equipamientos son generadores involuntarios de estacionamientos por parte de visitantes, en ese sentido, los templos de orden metropolitano (como las mega-iglesias) deben solucionar la exigencia de aparcamientos en las propiedades de la casa de fe.

Ahora bien, la cantidad de espacios de parqueo viene dado desde el POT (Anexo 4 de ese documento) y opera a razón de la cantidad de metros cuadrados que posee la casa de culto, los cuales a su vez están clasificados en privados (áreas administrativas del templo: un espacio de parqueo por cada 200 m<sup>2</sup>) y públicos (espacio de celebración de la reunión: un espacio de estacionamiento por cada 40 m<sup>2</sup>). La cantidad de estacionamientos también debe considerar el (potencial) número de fieles que asisten al culto en carro<sup>123</sup>. Ello se dice porque Avivamiento y la Carismática aunque tienen parqueaderos propios y en convenio, estos no

---

<sup>122</sup> No solo para este barrio, sino a la UPZ 21 –Los Andes– que la contiene; tal como se dicta en el Decreto 188 de 2005. Disponible en: [www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/normas/Norma1.jsp?i=16847](http://www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/normas/Norma1.jsp?i=16847).

<sup>123</sup> Es preciso hacer un paréntesis para señalar que El Lugar de Su Presencia ya tiene parqueaderos en funcionamiento, estos pocos están ubicados en el edificio administrativo a nivel de superficie, así como en el edificio anexo bajo tierra; no obstante, es para uso del personal que trabaja en la iglesia.

son suficientes para la demanda de feligreses que acuden a las reuniones en dichos vehículos. Agréguese, así mismo, la existencia de un elemento cultural que no da un uso efectivo de esos espacios y promueve un efecto negativo en las cercanías de los templos como ya se ha expuesto.

Se resalta que la norma no brinda una cantidad fija para estos equipamientos puesto que su cuota puede variar hasta en un 25 % menos cuando en sus cercanías, no mayor a 500 metros, hay corredores construidos de TransMilenio y rutas alimentadoras; un poco en la lógica de maximizar el acceso al transporte público, pero este último en ocasiones no es capaz de responder a la explosiva demanda temporal de usuarios.

Otro elemento sobre el tema de los aparcamientos es que el equipamiento religioso en caso de no tener un parqueadero propio, o con insuficiencia de sus espacios, debe hacer convenios con terceros para la prestación del servicio de estacionamiento en un radio máximo de 500 metros. Todas las iglesias abordadas tienen alianza comercial con algún tipo de empresa de estacionamiento o centro comercial, no obstante, con estos últimos su distancia supera el medio kilómetro si se asume desde la entrada principal del auditorio madre hasta la puerta principal del centro comercial. Tal es el caso de la Carismática que para llegar al centro comercial Calima se requiere de 671<sup>124</sup> metros de distancia euclidiana; por su parte, el trayecto en línea recta desde Su Presencia hasta Cafam Floresta es de 1.349 metros. Es por ello que esta última congregación contrata buses de servicio especial que conectan con ese centro comercial y con Iserra 100 (este último con distancia lineal de 442 metros).

Toda esa serie de lineamientos se hace para brindar seguridad a las personas que se congregan, así como a los particulares que se encuentran en sus cercanías porque se entiende que los equipamientos de culto que cumplan con esos rigores están en condiciones de brindar seguridad, accesibilidad, permanencia y calidad al sector donde se establecen, pero también en relación a la consecución de la armonía con respecto a la estrategia (regente) de ordenamiento territorial de la ciudad. Así, se logra denotar como los espacios de culto han sido regulados luego de su proliferación a lo largo y ancho de Bogotá.

No obstante, más allá de lo adornado del discurso debe entenderse que existen unas ciertas limitantes en la ejecución, control y seguimiento de lo expuesto en dicha norma. Algunas de esas cuestiones<sup>125</sup> que por ejemplo se encuentran son: (i) muchos equipamientos religiosos no cuentan con licencia de construcción por falta de recursos en la ejecución del reforzamiento estructural; (ii) el Distrito no puede destinar recursos para proyectos de estabilidad estructural a este tipo de edificaciones dado que son de vocación privada; (iii) la Secretaría Distrital de Planeación no tiene un inventario oficial de los equipamientos de culto

---

<sup>124</sup> Datos aproximados extraídos de las herramientas de medición que ofrece la plataforma SINUPOT.

<sup>125</sup> Tales postulaciones se encuentran en los informes de gobierno distritales de la bibliografía.

y de sus escalas dada su lógica privada de ubicación y permanencia en el tiempo<sup>126</sup>; (iv) falta de compromisos de las mismas comunidades religiosas; entre otras. Englobando lo anterior, ello se traduce en un desacato voluntario e involuntario, total o parcial al P MEC.

Téngase en cuenta que la vigencia del Decreto 311 de 2006 expira el 31 de diciembre de 2019, para entonces no se sabe si su vigor se modificará o se reemplazará. De cualquier modo el P MEC fue tema de interés en la alcaldía Garzón (2004-2007) y en menor medida durante la administración Moreno (2008-2011). En estos gobiernos distritales es cuando varios (pocos) informes de entes públicos hacen una evaluación preliminar y un seguimiento parcial en el cumplimiento de tal decreto; lo cual demuestra una falta de coherencia y continuidad a las reglamentaciones.

Así, para el caso de las mega-iglesias, la Secretaría de Hacienda en su informe de «Desarrollo social» del año 2006 se inclina en recomendar que el asentamiento de las iglesias denominadas en la norma como «metropolitanas» debe seguir siendo en áreas industriales, ello como “una forma de desconcentrar las áreas centrales y revitalizar sectores en desuso” (p.39), cuestión que con el tiempo se justipreciará.

---

<sup>126</sup> Según cálculos oficiales, la ciudad de Bogotá tiene alrededor de cinco mil establecimientos de orden religioso.

## **TERCERA PARTE**

### **Las mega-iglesias como configuradoras del espacio urbano**

Para el cierre de este documento no pretendo asumir como conclusiones las siguientes apreciaciones derivadas de este proyecto, entiendo que son, más bien, consideraciones finales de este ejercicio académico lo cual no restringe la ampliación de dichos razonamientos para venideros estudios. De igual modo tampoco se asume como inflexible lo acá mencionado porque cabe indicar –y tal como expresé al comienzo del texto– que el enfoque acá desarrollo en torno a los efectos espaciales y urbanos que poseen las congregaciones religiosas, en referencia a las mega-iglesias, están cuan neonatos en el mundo, es decir: siguen siendo temáticas cuyas investigaciones tienen un indiscutible potencial para dar cuenta de un entendimiento del fenómeno religioso en el espacio. Ahora, aunque en la actualidad tales análisis estén en una posición ignorada y en una condición desestimada, ello no implica que sea prematuro empezar a abordar tales manifestaciones, porque ayudar al descifrar las mega-iglesias, sobre todo a nivel geográfico, es una deuda a saldar en un futuro próximo.

Así, en cuanto al espacio público se resalta que las mega-iglesias fomentan sin proponérselo la presencia de vendedores ambulantes, lo que implica la ocupación de las aceras cercanas (y no tan cercanas) a los templos, dado que esta población ve una oportunidad en la loable afluencia de personas para aumentar sus ventas. Tanto así que algunos de estos trabajadores dependen casi que totalmente de los fieles puesto que su mercancía está dirigida a ellos.

Esta invasión del espacio ha significado, por un lado, una actitud de abstinencia promulgada desde los líderes de algunas congregaciones para no comprar los productos de estos individuos, ello como método para desestimular su presencia y liberar así presión en el espacio público. Igual modo, se apela a discursos relativos a la inadecuada salubridad en el manejo y preservación de los alimentos que manipulan los trabajadores de calle en cuanto están al descubierto y próximos a fuentes contaminantes, tal como la polución de los vehículos, polvo, partículas varias, etcétera, las cuales son transportadas por la brisa. También, en dos de las tres congregaciones abordadas se ven a estos individuos como un elemento indeseable en tanto que se asocian como algo adverso y ello genera una imagen negativa para las iglesias en cuestión.

Así mismo, es interesante que la adopción de esa postura se suple comúnmente con el establecimiento de cafeterías o puestos internos de alimentación (propios de cada casa de culto) como contrapeso y opción de compra para las necesidades alimenticias de los devotos. No obstante, los espacios que ofrece la iglesia para tales fines «quedan en pañales» ante la abrumadora cantidad de potenciales clientes; también porque el desacato de los asistentes de las iglesias con respecto a esta «campana cívica» es reiterativo y el «pan de cada día» en

cada momento de encuentro, por lo que estos trabajadores de calle son una característica de las mega-iglesias en su alteración del espacio público.

Por otra parte, sobra decir que el crecimiento espacial de las iglesias está relacionado profundamente con la prosperidad numérica de la congregación, en ese sentido, cuando las personas están desigualmente distribuidas en las proximidades de las casas de culto en días de reunión, o cuando se contrasta con un día donde no se realiza alguna actividad masiva por parte de estas, se denotan dos percepciones sobre el espacio que son, en cierta medida, complementarias.

La primera es la sensación de la amplitud («*spaciousness*») que está ligada a la idea de tener un espacio por el cual moverse libremente y con la suficiente superficie para poder actuar de determinada manera (Tuan, 1976; Delgado Mahecha, 2003), lo cual alude a que el espacio se asume amplio cuando en él se siente poca interferencia tanto de objetos como de personas. La amplitud “es [la] sensación de comodidad y libertad de movimiento, [sea bien] por medios corporales propios o por [la] extensión del poder del cuerpo mediante herramientas y artefactos” (Delgado Mahecha, 2003, p.116).

La otra noción es en torno a la estrechez espacial o «*crowding*» (Tuan, 1976), esta es lo opuesto a la amplitud y refiere a la “saturación, llenura, demasiada proximidad y amenaza del otro, restricción a la libertad de movimiento” (Delgado Mahecha, 2003, p.117), es decir:

A “no tener campo para moverse con libertad, es conciencia de [sentirse] observado y de no ser libre, pero [la estrechez] no está directamente asociad[a] con la densidad o el número de personas en un espacio determinado, sino que puede depender del grado de disfrute y de tolerancia que una persona pueda sentir por las otras, de las costumbres o del tipo de actividad que se desarrolle” (Ibíd.).

De cualquier modo, la estrechez y la amplitud, como se acabó de mencionar, dependen de cómo se percibe la relación del cuerpo y el espacio, cuestión que es subjetiva en tanto que el cuerpo como objeto que ocupa un espacio cualquiera es un modo de participación de las personas en la cotidianidad, de ahí “la importancia de su localización espacial como [ente corpóreo] que lo ocupa, y su posición en relación con otros cuerpos» (Ibíd., p.104)”, porque el espacio es un escenario donde las personas experimentan directamente la ubicación y desplazamiento de sí mismos y de otros cuerpos, así como la distancia que los separa respecto a otras entidades y objetos.

El cuerpo es un indicador de la impresión que se tiene del mundo, entonces la relación con el entorno no se limita a la visión<sup>127</sup> sino también en la participación de los demás sentidos,

---

<sup>127</sup> Aunque “la vista provee la percepción tridimensional y es por esencia el sentido espacializador; [...] el olfato, el oído y la sensibilidad de la piel, si bien no permiten una experiencia espacial directa, en combinación con las facultades espacializantes de la vista y el tacto, enriquecen nuestra aprehensión del carácter espacial y geométrico del mundo” (Delgado Mahecha, 2003, p.112).

así como de la experiencia y el conocimiento del espacio mismo (Cooper, 1993; Tuan, 1976). De acá el valor que tuvo el *rhythmanalysis* para explorar y navegar los gestos y actuaciones que expresan los cuerpos que participan, directa o indirectamente, en esa dinámica promovida por los efectos de las iglesias.

Haciendo una inclusión para versar sobre el *rhythmanalysis*, añádase que esta propuesta metodológica se nutre epistemológicamente de la fenomenología, la cual “reivindica la experiencia cotidiana de la gente como algo esencial para la comprensión del lugar de los seres humanos en el mundo” (Delgado Mahecha, 2003, p.105). Además, la espacialidad cotidiana del sujeto da cuenta de las transformaciones del entorno cercano en el que se desenvuelve, por lo que se pretende dar participación y un rol protagónico a los sentimientos, percepciones, valoraciones y acciones de las personas (Cooper, 1992; Delgado Mahecha, 2003; Lefebvre, 2003; Tuan; 1976). Lo anterior se resume en que las personas son agentes primordiales en la interpretación del mundo a nivel micro-espacial.

Ambas situaciones (estrechez y amplitud) son una contrapartida continua cuando las actividades de las iglesias producen unos ritmos y rutinas que alteran la impresión y condición del espacio, y por qué no, su uso, organización y apropiación. De este modo:

“El ser humano vive en un movimiento dialéctico entre libertad y constricción, entre la exposición y la vulnerabilidad de la amplitud espacial, y la atadura y la seguridad del lugar. [...] [L]os lugares[, según el momento en que se conciben,] se experimentan como espaciosos [y libres], o como muy densos, estrechos y saturados” (Delgado Mahecha, 2003, p.116).

Menciónese igual forma que la fachada del equipamiento religioso y las que hay a su alrededor, así como de las condiciones físicas del inmobiliario urbano aledaño (calles, aceras, alumbrado, etc.), contribuyen a un juicio de valor sobre la imagen que se tenga del espacio; por tanto, “las demarcaciones de adentro y afuera, lo cerrado y lo abierto, lo privado y lo público, lo oscuro y lo iluminado, [lo seguro y lo peligroso]” (Ibíd., p.114) son mecanismos que el cuerpo construye de su entorno.

Con respecto a los *ritmos y rutinas espacio-temporales* se puede afirmar que la apropiación y la forma de uso del espacio público además de variar, sin duda alguna, en determinadas horas y días, son a su vez una transformación de las actividades que se enmarcan en el mismo. Así, las dinámicas espaciales que generan las iglesias en sus cercanías inducen a una ocupación que es temporal, fluctuante, con cambios drásticos pero no abruptos, con períodos de latencia y de alto dinamismo donde se expresa un comportamiento que no es uniforme ni continuo, con rupturas y aislamiento en algunas zonas cercanas, pero con otras áreas con mayor densidad e intensidad en su tránsito.

Esto a futuro puede ayudar a establecer un reacondicionamiento del inmobiliario cercano a los templos con el fin de no construir espacios públicos genéricos e indiferentes a las

dinámicas del sector<sup>128</sup>, porque cabe recordar que esos ritmos y rutinas se traducen en la vida cotidiana en la presencia de vendedores ambulantes, saturación o dificultad en el acceso al transporte público, estacionamiento de vehículos en vía pública, dificultad de movilidad en peatones y ciclistas, cantidad de decibeles producidos, entre otras. Así pues, la producción del espacio no se reduce a referir una interacción social en un escenario estático, sino que es desde la misma cotidianidad donde las relaciones espaciales reaccionan en un consumo de determinado escenario espacial que complejiza la noción del «espacio público», siendo este último el lugar donde se concentra la masa de devotos antes o después del servicio religioso.

Otra cuestión a resaltar sobre las mega-iglesias es su capacidad para dinamizar ciertos circuitos económicos, sobre todo el sector de transporte dado los volúmenes de personas que utilizan este servicio, así como el sector comercio, sea bien en su versión ambulante o en su formato de locales (ambos, más que todo, a nivel de alimentación). Este aspecto es relevante porque da cuenta de que este tipo de equipamientos devocionales no son un valor menor para la ciudad y las dinámicas que se presentan en algunas zonas de ella. El asunto de que estos templos vigoricen y reactiven a su alrededor economías que surgen para satisfacer y aprovechar los flujos humanos que crean estas congregaciones da cuenta de su capacidad para incidir en la transformación del entorno, demuestra, así mismo, que la cuestión religiosa contribuye a la economía de la ciudad.

Tales casas de culto también revelan que los sistemas de transporte público son insuficientes, y en algunos casos ineficientes, de ahí que se continúe en cierta medida con el comportamiento de adquirir vehículo privado. Inclusive, se puede pensar que estos establecimientos sociales valorizan los terrenos que hay a su alrededor; esta cuestión requiere de un mayor estudio porque de llegarse a comprobar tal supuesto, ello implica que las grandes iglesias se pueden convertir en variables que determinan el precio por metro cuadrado de algunas zonas de la ciudad.

Aun así, tras la sistematización de la información obtenida, la idea anterior encuentra notable oposición por cuanto surge a modo de categoría emergente o «*a posteriori*» un elemento común en las opiniones de las personas ajenas a las congregaciones, la cual versa sobre los perjuicios que tienen estos equipamientos. Me refiero al «*NIMBY –Not in my backyard–*» o conocido en español como: «No en mi patio trasero». Este término es una postura que adoptan total o parcialmente los miembros de un vecindario para resistirse al establecimiento de algún equipamiento o estructura con determinada función y/o propósito social (vertederos de basura, plantas eléctricas, mataderos, cárceles proyectos de vivienda

---

<sup>128</sup> Atiendo a la premisa de que la distintas apropiaciones y producciones del espacio público generan conflictos (urbanos) de diverso tipo y nivel y, normalmente, evidencian la contradicción entre un espacio usado y practicado y entre un espacio planeado e ideado. Al respecto, Vergara Arias (2009) señala: “el [primer tipo de espacio es fomentado] por parte de actores sociales movidos por la lógica de la necesidad; mientras que en el segundo[,] predomina la lógica político-estatal en la determinación y transformación del espacio urbano en el contexto del capitalismo avanzado” (p.141).

para personas de bajos ingresos, centros de rehabilitación para drogadictos, sistemas de tránsito, etc.) (Warf, 2005) en cercanías del barrio.

Teóricamente, el «NIMBY» se entiende como un movimiento nacido ante los efectos indeseables que tiene sobre el bienestar de las personas determinada instalación de la cual se acepta su existencia pero «no en mi patio trasero». Algunos de esos efectos negativos se asocian con el ruido, un deterioro visual y estético, temor por el aumento de la delincuencia, una desvalorización de los predios y similares (Ibíd.). Además, el nivel de repercusión que tienen los movimientos «NIMBY» depende del “nivel socioeconómico, [...] educativo y [de] los recursos financieros de sus miembros” (Ibíd.), los cuales hacen presión en la opinión pública a través de protestas, campañas en redes sociales, comunicados a la prensa, cartas a noticieros, demandas judiciales y demás acciones a su alcance (Ibíd.).

Ahora bien, las mega-iglesias no generan un cambio unidireccionalmente negativo, estas ayudan también a generar una mayor percepción de seguridad en los alrededores del templo (por ejemplo, en la Misión Carismática Internacional) y un embellecimiento del sector (tal como se atribuye para El Lugar de Su Presencia). Sin embargo, parte de su talón de Aquiles es que al ser «mega»-iglesias los efectos que generan en el espacio público del sector son mayores a los de otras congregaciones, lo cual amplifica una idea desfavorable de estas.

Por ello, tras un análisis de la prensa que revela la insatisfacción de la ciudadanía por los efectos de las iglesias (sin importar su tamaño), se puede postular que efectivamente las denuncias y quejas interpuestas en este medio de comunicación son realizadas por personas que se ubican en zonas de estratos altos, las cuales apelan a encontrar en las proximidades de sus predios vías despejadas y un ambiente de tranquilidad. Esto último a su vez expresa una idea elitista sobre la producción y consumo del espacio urbano, así como de la distribución espacial de algunas edificaciones (Warf, 2005).

También, es curioso que en el P MEC del cual se habló en el último apartado del capítulo anterior se mencione en el artículo 63, numeral b, que es necesario “disminuir los conflictos y querellas civiles asociados a los impactos negativos que se ocasionan durante las actividades de culto”, pero ello queda en un adorno verbal con escasas puestas en práctica y soluciones para las partes involucradas (la iglesia y la comunidad).

De cualquier modo, lo que subyace en esa tensión del establecimiento de una iglesia en un lugar son las distintas significaciones que hay de aquel espacio, las cuales buscan primar sobre las otras, y el hecho de asumir un equipamiento religioso como un intruso e invasor, revela que la distinción entre lo secular y lo sagrado es más difuminada de lo que se cree en las dinámicas urbanas (Kong, 2001a).

Resta decir en este punto que el «NIMBY» no es homogéneo en todas las mega-iglesias, esta situación varía según la propia ubicación del equipamiento en relación a las actividades sociales y económicas que hay alrededor, esto significa que la congregación puede evidenciar

mayor o menor resistencia por parte de la comunidad según la zona donde se asiente. En zonas industriales, por ejemplo, las problemáticas de estos templos apuntan más a la ocupación en vía pública de automotores particulares que reducen espacio a los vehículos de carga para llevar y traer insumos y mercancías, y no tanto por los otros efectos expuestos. En otras áreas, tal como zonas residenciales, todas esas cuestiones cooperan en conjunto para mostrar una mayor insatisfacción de la comunidad ajena a las actividades de la iglesia.

Del anterior párrafo se puede extraer la siguiente cuestión derivada de la investigación, la cual es asumir a las mega-iglesias con una capacidad para llegar a configuraciones y ordenaciones urbanas previas, es decir, son plásticas en su asentamiento dado que están en zonas de la ciudad que tienen características morfológicas y de uso del suelo divergentes, y que si bien para el caso su ubicación está delineada por el PMEC, ello no menoscaba aquella facilidad para adaptarse en distintos entramados de ciudad.

Postular dicha idea implica que este tipo de organizaciones religiosas (conjugando las premisas de la teoría del mercado religioso) tienen mayores facilidades para insertarse en el paisaje devocional local por cuanto no dependen de la búsqueda de una zona con similares características y usos para funcionar, sino de otros criterios que le dan para tener protagonismo y credibilidad en tal escenario. Piénsese siquiera en la gruesa membresía que respalda a estos templos y que demuestran su fidelidad a la iglesia, cuestión evidente en la Carismática y en Avivamiento cuando se mudaron reiteradas veces de lugar (Ver Anexo B).

A su vez, la estructura física de cada iglesia es diferente a las demás dado que estas en sus comienzos están en función de las condiciones morfológicas de la zona, por dicho motivo se las puede encontrar tanto en bodegas y/o hangares intervenidos en su interior como en espacios reducidos que se compensan con la altura de sus instalaciones. Igual manera, la compra de predios cercanos y/o colindantes además de alterar las dinámicas previas a la llegada de los equipamientos religiosos –puesto que crean nuevos usos y apropiaciones en sus alrededores–, pareciese que las mega-iglesias buscasen monopolizar el uso del espacio cercano puesto que su tendencia de centralizar sus actividades y servicios en espacios cercanos, o bajo el mismo techo, reflejan un comportamiento de ser agentes urbanos (y puede que inmobiliarios) en tanto colaboran a un cambio de las funciones en su área de asentamiento.

Aunque no se puede aseverar en su totalidad que el paulatino cambio en el uso del suelo y la transformación morfológica del sector es derivado únicamente por la presencia de las mega-iglesias –en cuanto se debe considerar que hay otros elementos que confluyen en la alteración física de un área de la ciudad–, esto no menoscaba que con el tiempo se presenten modificaciones más nítidas en el paisaje gracias a estos templos; no más menciónese como la iglesia «La Luz del Mundo» en Guadalajara, México (Ver Figura 3a), irrumpe de tal forma en la homogeneidad de la zona que pareciese que la estructura por sí misma poseyera un atributo ultraterrenal.

Esto último corrobora la hipótesis de que los templos siguen siendo configuradoras en la construcción de la ciudad, solo que a un nivel espacial menor. El asunto de adquirir nuevos predios y adecuar las instalaciones para sus propósitos endógenos crea una perturbación a su alrededor porque su crecimiento espacial es una intención/preensión tácita para configurar el sector según sus necesidades, lo cual afianza la tendencia de una monopolización en el control del espacio.

Sin embargo, la idea de que las iglesias ocasionan un cambio notorio en el uso del suelo sigue siendo incipiente y una posibilidad para futuros estudios. Más bien, la transformación en las actividades de un área urbana están circunscritas a una dimensión normativa. Por otro lado, hay que tener presente que la alteración de esos usos obedece más a una dinámica superior, es decir, a la propia lógica de una ciudad inmersa en el discurso de la productividad, la competitividad y la eficiencia derivados, a su vez, de una racionalidad de desarrollo y formulación dominante de cómo hacer ciudad que se puede comprobar en buena parte del globo.

**Figura 3a. Iglesia «La Luz del Mundo»**



Imagen extraída de una publicación de la plataforma «Taringa». Disponible en: [www.taringa.net/posts/arte/16007603/Templos-iglesia-la-luz-del-mundo-fotos-videos.html](http://www.taringa.net/posts/arte/16007603/Templos-iglesia-la-luz-del-mundo-fotos-videos.html)

En esos términos, no se niega y/o ignora que estos equipamientos sociales inciden en el cambio de los usos del suelo porque efectivamente sí colaboran en tal condición, en esa vía, deben verse a las mega-iglesias como parte de un proceso mayor que contribuyen en conjunto a modificar la zona donde dichas se establecen. De este modo, se sostiene que las iglesias siempre han tenido un efecto espacial porque así como la Iglesia católica en alguna medida generó ciudad, estas casas de culto se insertan en la ciudad construida y la transforman. Así, concebir a las grandes congregaciones como agentes contemporáneos de cambio urbano da pie para agregarlas a la lista de factores que inciden en la configuración y construcción de lo urbano, haciéndolas un componente que demuestra su importancia en las relaciones sociales que se enmarcan, desarrollan y reproducen en el espacio.

Igualmente, si se suma a la ecuación que la presencia de mega-iglesias están correlacionadas con las altas tasas de urbanización alrededor del mundo (Adeboye, 2013; Bégin & Shin, 2015; Bird & Thumma, 2011; et al.), por qué no pensarlas más allá de meras aglutinadoras sociales; teniendo presente, eso sí, que sus efectos en el entorno son diferenciales. En otras palabras, dado que las mega-iglesias se enfocan en una población determinada (sobre todo a nivel de condición socioeconómica), su ubicación (muy posiblemente) no fue mediada a través de un designio y/o orden divina impuesta, sino también por el raciocinio e ideología del pastor para ubicar la iglesia en determinado lugar.

De esta manera, el potencial explicativo que tienen las mega-iglesias –y los templos en amplio margen– está en capacidad para ayudar a entender el desarrollo urbano y lo que sucede en las ciudades hoy día. No más reséñese un comentario de un vendedor ambulante de la Misión Carismática Internacional:

«Cualquier congregación, religión [y/o] doctrina va a crear su propia dinámica, va a crear un cambio a donde llega. Entonces es por eso que se mueve algo [a su] alrededor, que es tanto bueno como malo porque no todo puede llegar a ser un día color de rosa» (MCI-E6, 2017).

Por otra parte, desde la teoría del mercado religioso, las mega-iglesias al caracterizarse por su condición y facultad de detentar una fuerte estructura material que contribuye a su reconocimiento en el paisaje religioso local les permite, sin duda, mantener y ganar feligreses dado el ofrecimiento de una serie de servicios y actividades adicionales que se desarrollan en espacios materialmente acondicionados para tales propósitos.

Adiciónese que estas iglesias, cuan empresas económicas, hacen que los pastores más que líderes religioso-espirituales con una visión de buscar y ganar almas para su salvador, deben verse también como empresarios que, dentro de una lógica productiva, son seres ambiciosos para hacer de su congregación una empresa de la fe competitiva, con capacidad de ofrecer una «carta de productos y servicios» que van más allá del acto litúrgico, lo cual conlleva a inclinar la balanza de la elección racional a su favor.

Así, la expansión física de un equipamiento religioso es sinónimo del auge espiritual que experimenta la congregación, arguyendo que dicho crecimiento de fieles fue por el agrado y bendición de Dios para con sus hijos, el cual proveyó y proporcionó un lugar al cual trasladarse, o en adecuar y ampliar el área existente. De ahí que las mega-iglesias no sean solo un espacio de reunión en torno a la manutención de una creencia, también son un espectáculo y una experiencia agradable para los visitantes, con espacios de ocio y comercio que fortalecen la identidad de la membresía; tanto así que puede pensarse a este tipo de congregaciones como centros de servicios espirituales, no solo porque ofrecen servicios propios de una iglesia, sino que están acompañados por una serie de prestaciones extrarreligiosas (centros de salud, colegios, librerías, cafeterías, etc.).

Lo anterior implica que este tipo de templos estimulan nuevas necesidades y deseos en los asistentes y ejemplifican la noción de que la religión se ha convertido en un bien privatizado y de consumo (Sargeant citado por Connell, 2005, p.328), en parte porque cabe recordar que las mega-iglesias surgen para adaptarse a las necesidades de la ciudad del siglo XX. De este modo, las congregaciones tuvieron que lidiar simultáneamente con una serie de tensiones en su proceso de establecimiento en los conglomerados humanos: una relativa a una lógica del mantenimiento institucional como denominación, sea bien a manera de cooperación entre organizaciones de fe o de su competencia respecto a las demás; y desde la otra cara, por la dinámica entre el materialismo capitalista y el cristianismo (Connell, 2005; Eagle, 2015; Ellingson, 2009), cuestión que es más marcada en cuanto:

“la globalización facilitó que las nuevas empresas religiosas adquiriesen un carácter transnacional <sup>129</sup>, favoreciendo la desregulación del campo religioso, y ampliando las posibilidades de que ofertas religiosas provenientes de todos los lugares del planeta difundieran sus creencias (Berger citado por Beltrán, 2010a, p.64).

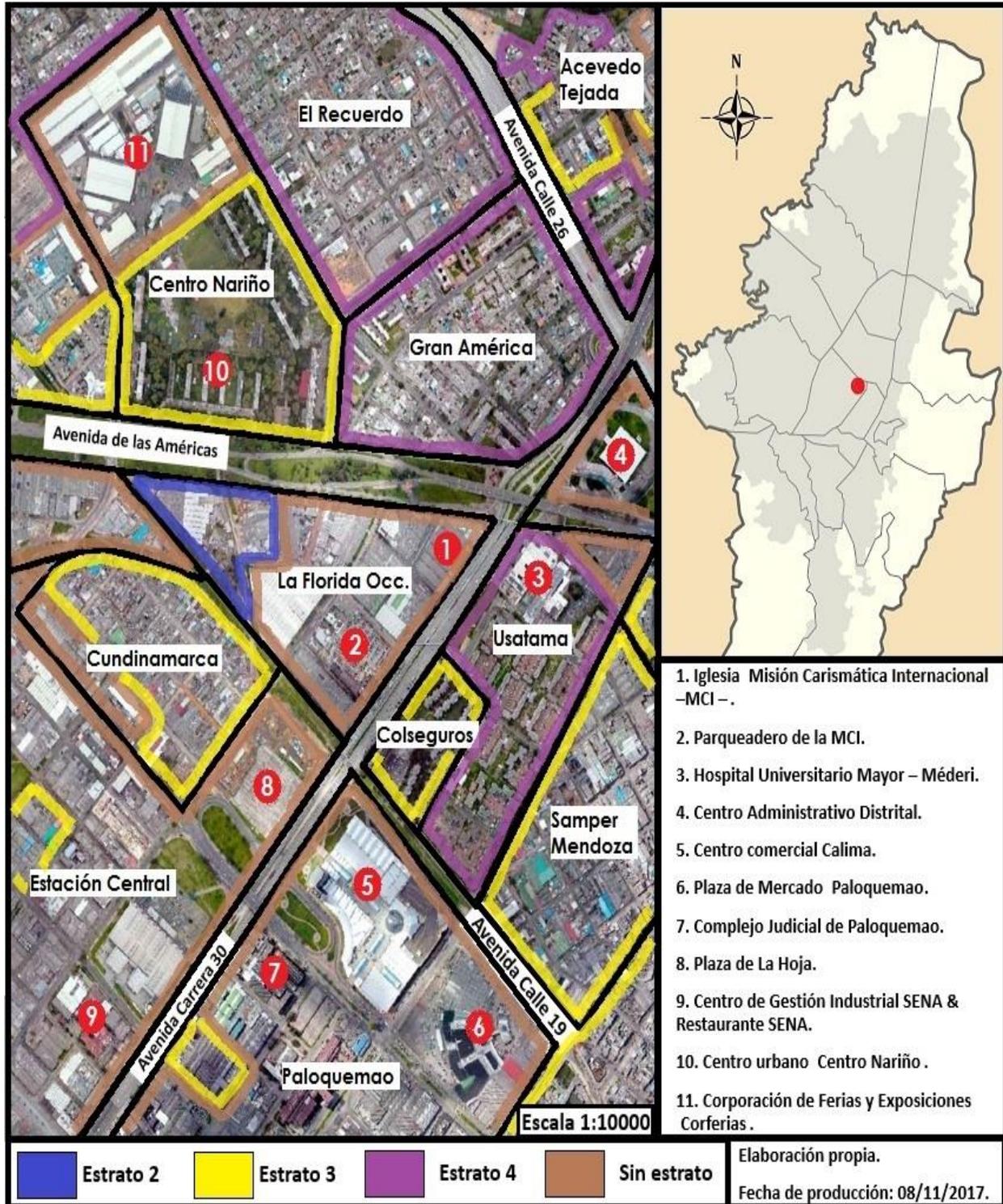
---

<sup>129</sup> Por demás, estas casas de culto se identifican por poseer sedes a lo largo del territorio, sea bien, a nivel local, nacional o internacional; que en semejanza de asumirse como sucursales de cada empresa religiosa, buscan insertarse en el paisaje religioso receptor de cada población/sociedad. El desarrollo de esta característica si bien no se consideró en el presente documento, da cuenta de la lógica de participación que una iglesia relaciona implícitamente la relación entre lo local con otras escalas espaciales.

## Anexo A

Mapas de contexto para la ubicación de cada iglesia.

### MAPA DE UBICACIÓN GENERAL DE LA IGLESIA MISIÓN CARISMÁTICA INTERNACIONAL



Información sobre la estratificación extraída de: <http://mapas.bogota.gov.co/portalmapas/>.

**MAPA DE UBICACIÓN  
GENERAL DE LA IGLESIA  
CENTRO MUNDIAL DE  
AVIVAMIENTO**



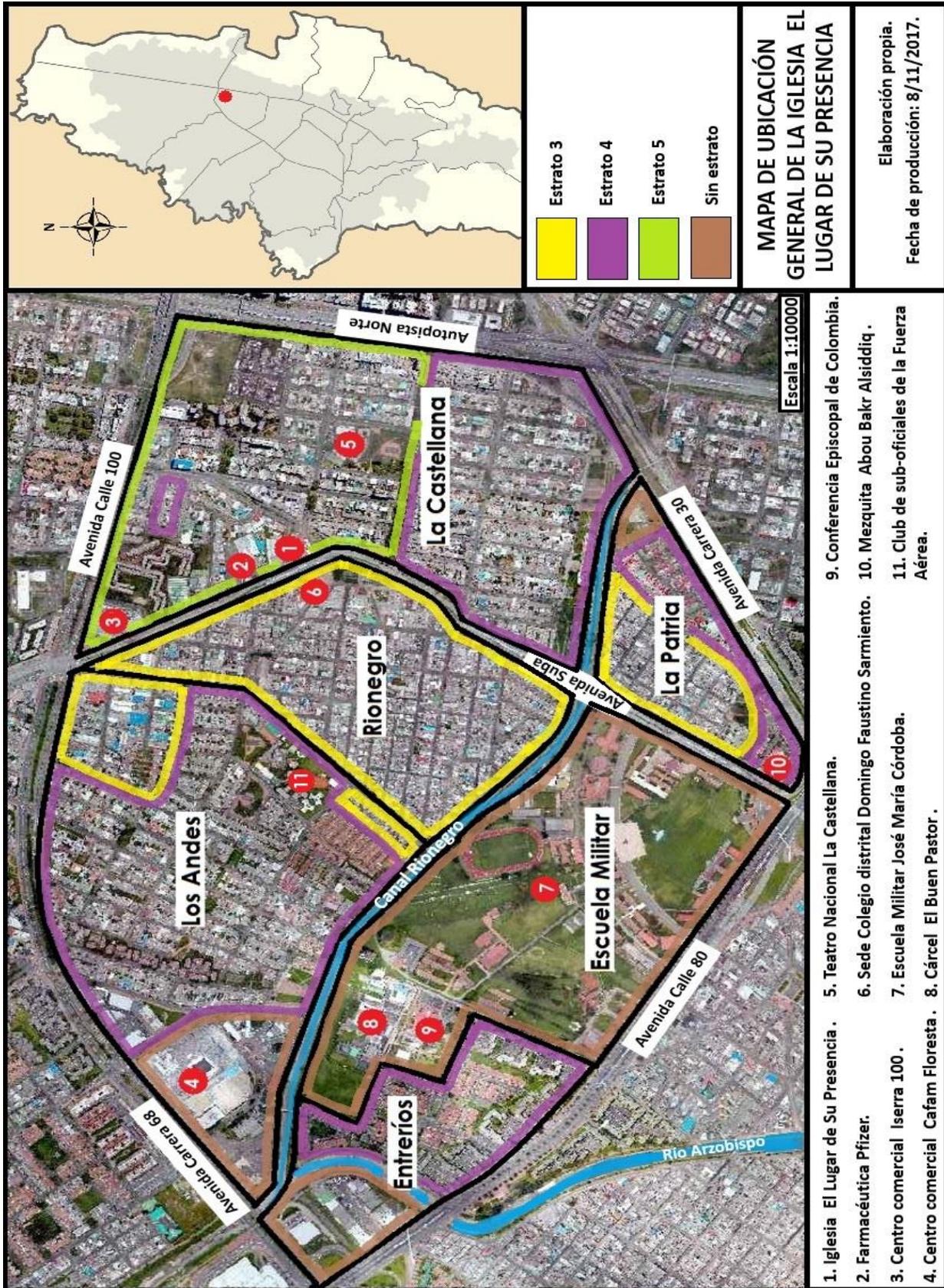
- Estrato 2
- Estrato 3
- Estrato 4
- Estrato 5
- Sin estrato



- 1. Iglesia Centro Mundial de Avivamiento –CMA –.
- 2. Parqueadero del CMA.
- 3. Cárcel La Modelo de Bogotá.
- 4. Centro comercial Plaza Central.
- 5. Fondo Nacional del Ahorro.
- 6. RCN Televisión.
- 7. Colegio Nacional Nicolás Esguerra.
- 8. Oficina DIAN.
- 9. Batallón Caldas.
- 10. Club Militar.
- 11. Fiscalía General de la Nación.

Elaboración propia. Fecha de producción: 08/11/2017.

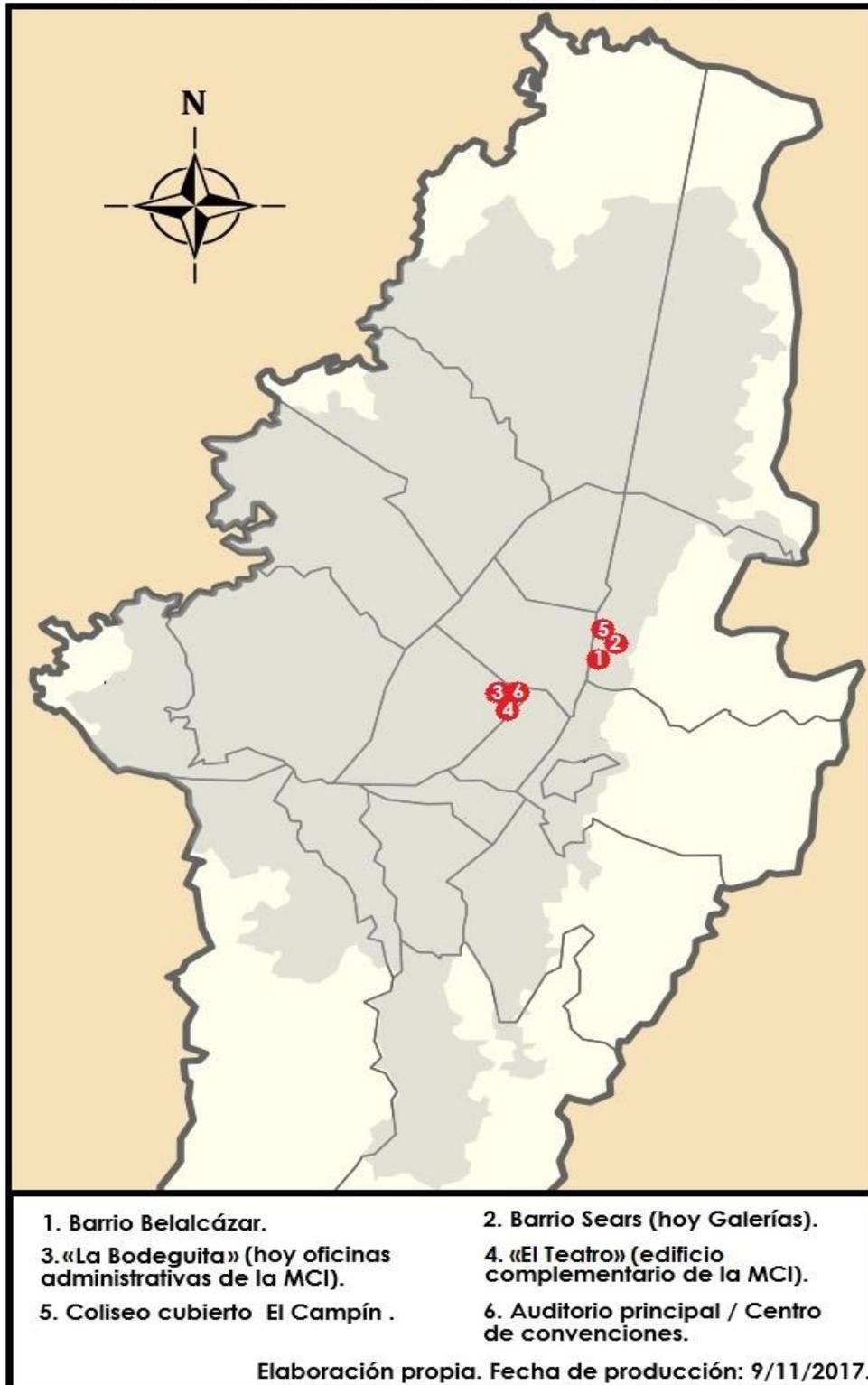
Información sobre la estratificación extraída de: <http://mapas.bogota.gov.co/portalmapas/>.



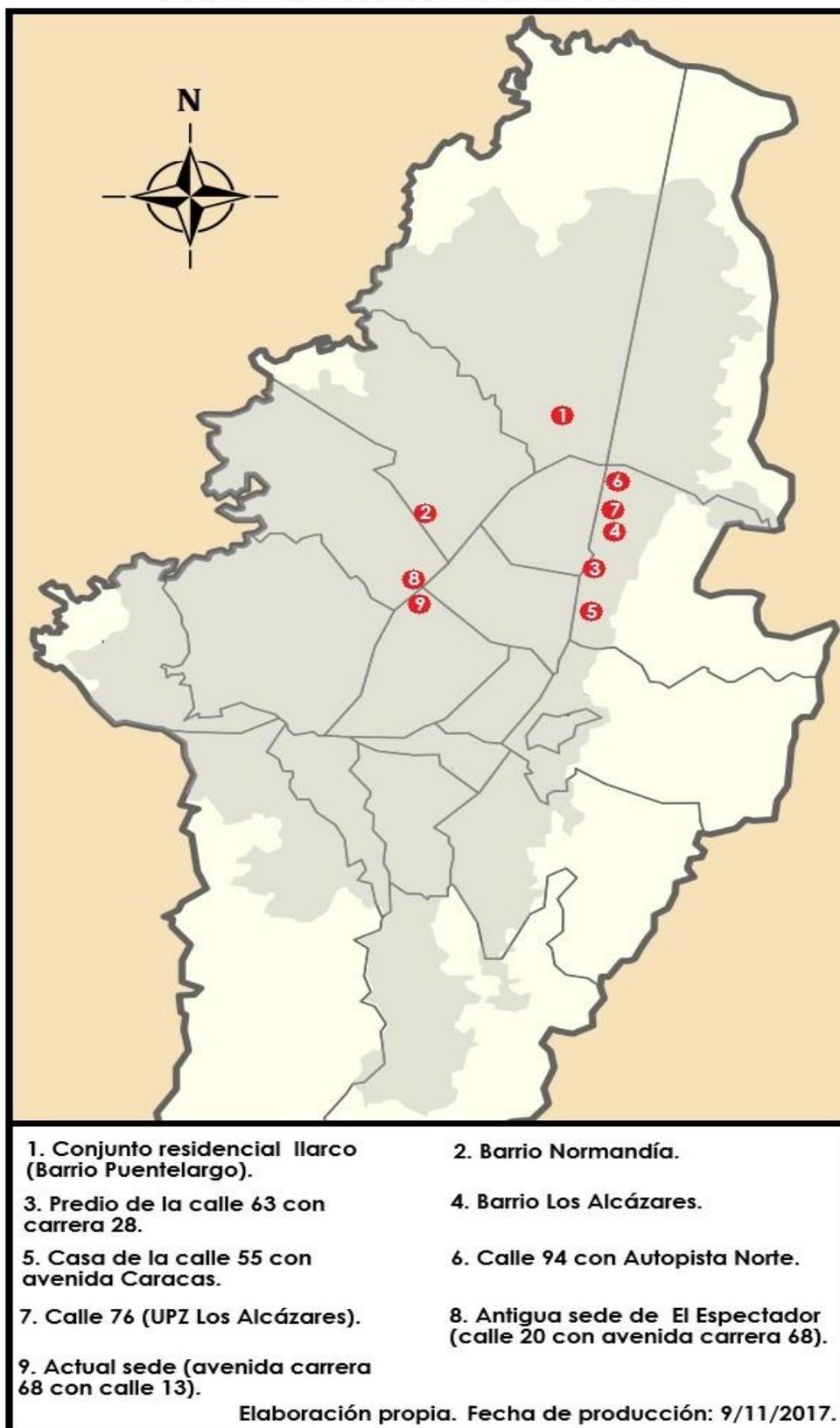
Información sobre la estratificación extraída de: <http://mapas.bogota.gov.co/portalmapas/>.

## Anexo B

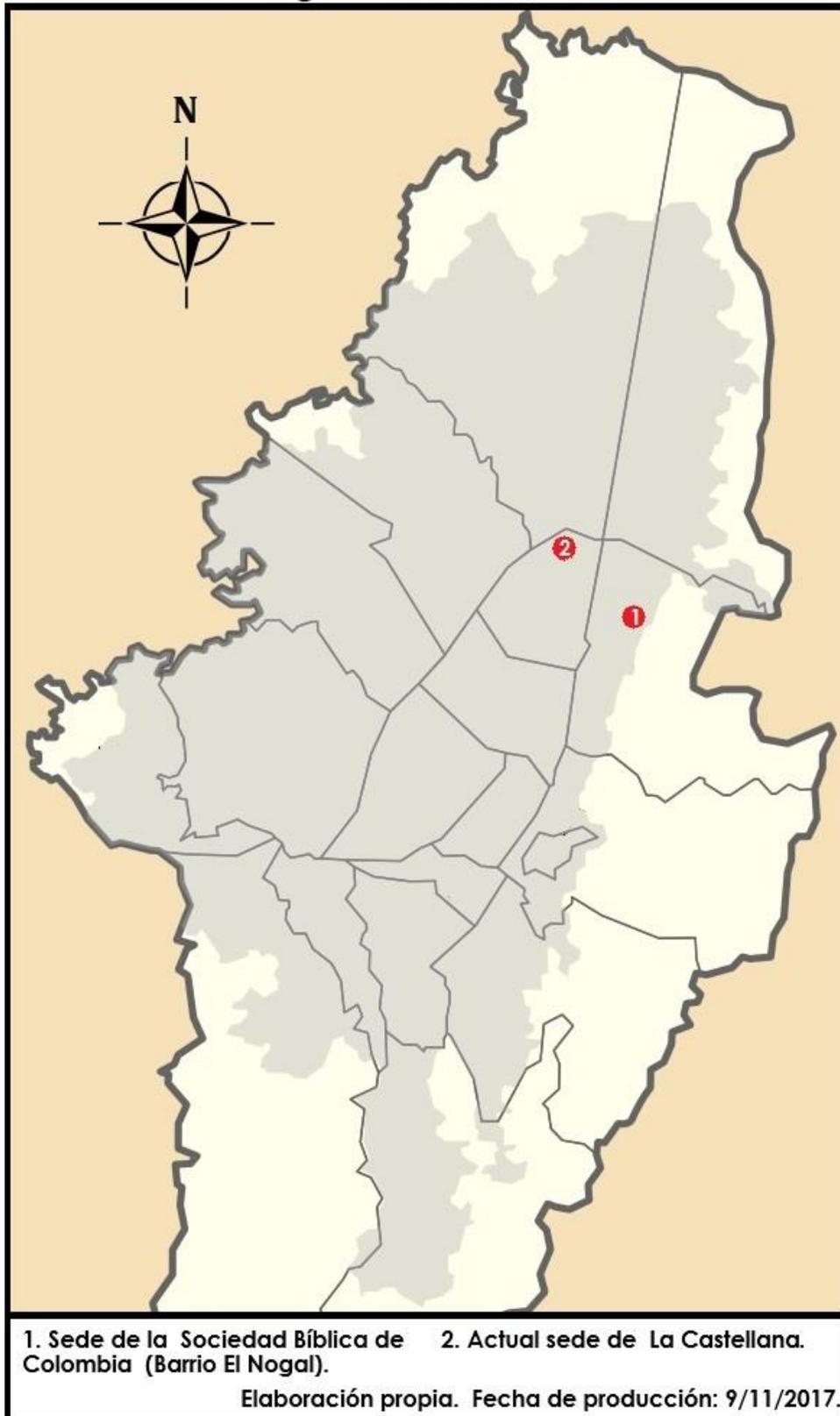
### Trayectorias de ubicación de las congregaciones de estudio Trayectoria de ubicación de la iglesia Misión Carismática Internacional –MCI–



## Trayectoria de ubicación de la iglesia Centro Mundial de Avivamiento



## Trayectoria de ubicación de la iglesia El Lugar de Su Presencia



## Bibliografía

### Literatura académica

- Adeboye, A. B. (2013). Globalization and ecclesiastical architecture in Nigeria. *International Journal of Innovative Research & Development*, 2(13), 309–315. Retrieved from <https://core.ac.uk/display/32224560>
- Adeboye, O. (2012). "A Church in a Cinema Hall?" Pentecostal Appropriation of Public Space in Nigeria. *Journal of Religion in Africa*, 42(2), 145–171. Retrieved from <http://booksandjournals.brillonline.com/content/journals/10.1163/15700666-12341227>
- Algranti, J. (2012). Megachurches and the Problem of Leadership: an Analysis of the Encounter between the Evangelical World and Politics in Argentina. *Religion, State and Society*, 40(1), 49–68. Retrieved from [www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/09637494.2011.644085](http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/09637494.2011.644085)
- Alvarado Prada, A. (2012). *Religión, imagen publicitaria e identidad corporativa. Etnografía de la identidad visual de dos megaiglesias pentecostales bogotanas*. Universidad Nacional de Colombia, Sede Bogotá, Colombia. Recuperado de <https://reformadosblog.files.wordpress.com/2015/02/84881822-religion-imagen-publicitaria-e-identidad-corporativa.pdf>
- Arana López, G. (2012). La celebración del Hanalpizán en el sureste mexicano. Transformaciones espaciales y simbólicas de un ámbito cotidiano: la vivienda vernácula maya. *Arquitecturas Del Sur*, (44), 42–53. Recuperado de <http://revistas.ubiobio.cl/index.php/AS/article/view/789>
- Ayatollahy, H. (2008). The Role of Media in the Threats and Opportunities of Globalization for Religion. *Journal of Media & Religion*, 7(1–2), 34–44. Retrieved from <http://dx.doi.org/10.1080/15348420701838319>
- Bandak, A. (2014). Of Refrains and Rhythms in Contemporary Damascus Urban Space and Christian-Muslim Coexistence. *Current Anthropology*, 55(2014), S248–S261. Retrieved from [www.jstor.org/stable/10.1086/678409](http://www.jstor.org/stable/10.1086/678409)
- Bartram, R. (2010). Geography and the Interpretation of Visual Imagery. In N. Clifford, S. French, & G. Valentine (Eds.), *Key Methods in Geography* (Second, pp. 131–140). Los Angeles; London; New Delhi; Singapore; Washington DC: SAGE Publications.
- Bastian, J.-P. (2005). Pentecostalismos latinoamericanos. Lógicas de mercado y transnacionalización religiosa. En A. M. Bidegain Greising & J. D. Demera Vargas (Eds.), *Globalización y diversidad religiosa en Colombia* (pp. 323–341). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Recuperado de <http://bdigital.unal.edu.co/1390/5/04CAPI03.pdf>
- Bauman, W. A. (2015). The Spatial Turn in Planetary Theologies: Ambiguity, Hope and Ethical Imposters. In S. D. Brunn & D. A. Gilbreath (Eds.), *The Changing World Religion*

- Map: Sacred Places, Identities, Practices and Politics* (pp. 115–127). New York and London: Springer. <https://doi.org/10.1007/978-94-017-9376-6>
- Beadle-Holder, M. (2011). Black Churches Creating Safe Spaces to Combat Silence and Stigma Related to AIDS. *Journal of African American Studies*, 15(2), 248–267. Retrieved from <https://doi.org/10.1007/s12111-011-9159-0>
- Bégin, M., & Shin, C. K.-E. (2015). Sacred Ambitions, Global Dreams: Inside the Korean Megachurch Phenomenon. In S. D. Brunn & D. A. Gilbreath (Eds.), *The Changing World Religion Map: Sacred Places, Identities, Practices and Politics* (pp. 2311–2330). New York and London: Springer. Retrieved from <https://doi.org/10.1007/978-94-017-9376-6>
- Beltrán, W. M. (2003). De la informalidad religiosa a las multinacionales de la fe: La diversificación del campo religioso en Bogotá. *Revista Colombiana de Sociología*, (21), 141–173. Recuperado de [www.bdigital.unal.edu.co/16357/1/11242-27151-1-PB.pdf](http://www.bdigital.unal.edu.co/16357/1/11242-27151-1-PB.pdf)
- \_\_\_\_\_. (2005). La diversificación del cristianismo en Bogotá. En A. M. Bidegain Greising & J. D. Demera Vargas (Eds.), *Globalización y diversidad religiosa en Colombia* (pp. 257–291). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Recuperado de <http://bdigital.unal.edu.co/1390/5/04CAPI03.pdf>
- \_\_\_\_\_. (2007a). De por qué los pentecostalismos no son protestantismos. En C. Tejeiro, F. Sanabria, & W. M. Beltrán (Eds.), *Creer y poder hoy: memorias de la cátedra Manuel Ancízar* (pp. 469–485). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Recuperado de [www.bdigital.unal.edu.co/7940/](http://www.bdigital.unal.edu.co/7940/)
- \_\_\_\_\_. (2007b). La sociología de la religión: una revisión del estado del arte. En C. Tejeiro, F. Sanabria, & W. M. Beltrán (Eds.), *Creer y poder hoy: memorias de la cátedra Manuel Ancízar* (pp. 75–94). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Recuperado de <http://medcontent.metapress.com/index/A65RM03P4874243N.pdf>
- \_\_\_\_\_. (2009). Tendencias cuantitativas del proceso de pluralización religiosa en Bogotá. *Revista Colombiana de Sociología*, 32(2), 157–184. Recuperado de <http://revistas.unal.edu.co/index.php/recs/article/viewFile/12707/13319>
- \_\_\_\_\_. (2010a). Hipótesis socio-históricas sobre el ascenso del movimiento pentecostal en Colombia. En C. Tejeiro (Ed.), *El pentecostalismo en Colombia. Prácticas religiosas, liderazgo y participación política*. (pp. 55–72). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Recuperado de [www.bdigital.unal.edu.co/8098/1/williammauriciobeltran.20103.pdf](http://www.bdigital.unal.edu.co/8098/1/williammauriciobeltran.20103.pdf)
- \_\_\_\_\_. (2010b). La expansión pentecostal en Colombia. Una revisión del estado del arte. En C. Tejeiro (Ed.), *El pentecostalismo en Colombia. Prácticas religiosas, liderazgo y participación política* (pp. 73–96). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Recuperado de [www.bdigital.unal.edu.co/8197/1/williammauriciobeltran.20102.pdf](http://www.bdigital.unal.edu.co/8197/1/williammauriciobeltran.20102.pdf)
- \_\_\_\_\_. (2010c). La teoría del mercado en el estudio de la pluralización religiosa. *Revista Colombiana de Sociología*, 33(2), 41–62. Recuperado de [www.revistas.unal.edu.co/index.php/recs/article/viewFile/19329/20283](http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/recs/article/viewFile/19329/20283)

- \_\_\_\_\_. (2012). Descripción cuantitativa de la pluralización religiosa en Colombia. *Universitas Humanistica*, (73), 201–237. Recuperado de [www.scielo.org.co/pdf/unih/n73/n73a08.pdf%5Cnhttps://scholar.google.es/scholar?start=10&q=religiones+en+bogota&hl=es&as\\_sdt=0,5](http://www.scielo.org.co/pdf/unih/n73/n73a08.pdf%5Cnhttps://scholar.google.es/scholar?start=10&q=religiones+en+bogota&hl=es&as_sdt=0,5)
- \_\_\_\_\_. (2013a). *Del monopolio católico a la explosión pentecostal. Pluralización religiosa, secularización y cambio social en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Centro de Estudios Sociales. Recuperado de [www.bdigital.unal.edu.co/42651/1/44624-212318-1-PB.pdf](http://www.bdigital.unal.edu.co/42651/1/44624-212318-1-PB.pdf)
- \_\_\_\_\_. (2013b). Pluralización religiosa y cambio social en Colombia. *Theologica Xaveriana*, 63(175), 57–85. Recuperado de <http://theologicaxaveriana.javeriana.edu.co/edicion.php?Ed=81&Cn=5>
- Benatti, C. (2016). A Geografia Cultural: Das concepções clássicas Às novas tendências e dinâmicas na contemporaneidade. *Geosaberes, Fortaleza*, 7(13), 2–11. Retrieved from [www.geosaberes.ufc.br/seer/index.php/geosaberes/article/viewArticle/343](http://www.geosaberes.ufc.br/seer/index.php/geosaberes/article/viewArticle/343)
- Bird, W., & Thumma, S. (2011). *A New Decade of Megachurches. 2011 Profile of Large Attendance Churches in the United States*. Hartford. Retrieved from [http://hrr.hartsem.edu/megachurch/2015\\_Megachurches\\_Report.pdf](http://hrr.hartsem.edu/megachurch/2015_Megachurches_Report.pdf)
- Blancarte, R. (2008). Laicidad y laicismo en América Latina. *Estudios Sociológicos*, 26(76), 139–164. Recuperado de [www.redalyc.org/articulo.oa?id=59826106](http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=59826106)
- Brunn, S. D. (2015a). Preface: A Continuing Journey. In S. D. Brunn & D. A. Gilbreath (Eds.), *The Changing World Religion Map: Sacred Places, Identities, Practices and Politics* (pp. v–xiv). New York and London: Springer. Retrieved from <https://doi.org/10.1007/978-94-017-9376-6>
- \_\_\_\_\_. (2015b). The Changing World Religion Map: Status, Literature and Challenges. In S. D. Brunn & D. A. Gilbreath (Eds.), *The Changing World Religion Map: Sacred Places, Identities, Practices and Politics* (pp. 3–67). New York and London: Springer. Retrieved from <https://doi.org/10.1007/978-94-017-9376-6>
- Brunn, S. D., Jetton, W., & Palmquist, B. (2015). Marketing Religion and Church Shopping: Does One Size Fit All? In S. D. Brunn & D. A. Gilbreath (Eds.), *The Changing World Religion Map: Sacred Places, Identities, Practices and Politics* (pp. 2285–2307). New York and London: Springer. Retrieved from <https://doi.org/10.1007/978-94-017-9376-6>
- Burity, J., & Jungblut, A. (2014). Religião e globalização. *Civitas*, 14(3), 393–402. Retrieved from <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/18682>
- Buttimer, A. (2006). Afterword: Reflections on Geography, Religion, and Belief Systems. *Annals of the Association of American Geographers*, 96(1), 197–202. Retrieved from [www.jstor.org/stable/3694155](http://www.jstor.org/stable/3694155)
- Campbell, A. D., & Wallace, G. (2015). Black Megachurch Websites: An Assessment of Health Content for Congregations and Communities. *Health Communication*, 30(6), 557–565. Retrieved from <http://dx.doi.org/10.1080/10410236.2013.872964>

- Capel, H. (2003). A modo de introducción: Los problemas de las ciudades. Urbs, civitas y polis. En H. Capel Sáez (Ed.), *Ciudades, arquitectura y espacio urbano* (pp. 9–22). Almería: Escobar Impresores. Recuperado de [www.publicacionescajamar.es/pdf/publicaciones-periodicas/mediterraneo-economico/3/mediterraneo-economico-3.pdf](http://www.publicacionescajamar.es/pdf/publicaciones-periodicas/mediterraneo-economico/3/mediterraneo-economico-3.pdf)
- \_\_\_\_\_. (2013). *La morfología de las ciudades. III. Agentes urbanos y mercado inmobiliario*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Cartwright, S. J. (2012). "Seek the welfare of the city where I place you into exile": towards a transformative strategy for the church's engagement with urban development. University of Nottigham, United Kingdom. Retrieved from <https://core.ac.uk/download/pdf/16385905.pdf>
- Casanova, J. (2001). Religion, the New Millennium, and Globalization. *Sociology of Religion*, 62(4), 415–441. Retrieved from [www.jstor.org/stable/3712434](http://www.jstor.org/stable/3712434)
- Castree, N. (2005). The epistemology of particulars: Human geography, case studies and "context." *Geoforum*, 36(5), 541–544. Retrieved from <https://doi.org/10.1016/j.geoforum.2005.08.001>
- Chaves, M. (2006). All Creatures Great and Small: Megachurches in Context. *Review of Religious Research*, 47(4), 329–346. Retrieved from [www.jstor.org/stable/20058102](http://www.jstor.org/stable/20058102)
- Checa-Artasu, M. M. (2015). The Catholic Church and Neo-Gothic Architecture in Latin America: Scales for Their Analysis. In S. D. Brunn & D. A. Gilbreath (Eds.), *The Changing World Religion Map: Sacred Places, Identities, Practices and Politics* (pp. 2437–2451). New York and London: Springer. Retrieved from <https://doi.org/10.1007/978-94-017-9376-6>
- Chiodelli, F. (2015). Religion and the city: A review on Muslim spatiality in Italian cities. *Cities*, 44, 19–28. Retrieved from <https://doi.org/10.1016/j.cities.2014.12.004>
- Claval, P. (2015). Religions and Ideologies. In S. D. Brunn & D. A. Gilbreath (Eds.), *The Changing World Religion Map: Sacred Places, Identities, Practices and Politics* (pp. 349–362). New York and London: Springer. Retrieved from <https://doi.org/10.1007/978-94-017-9376-6>
- Connell, J. (2005). Hillsong: A Megachurch in the Sydney Suburbs. *Australian Geographer*, 36(3), 315–332. Retrieved from <http://dx.doi.org/10.1080/00049180500325710>
- Cooper, A. (1992). New directions in the geography of religion. *Area*, 24(2), 123–129. Retrieved from [www.jstor.org/stable/20003073](http://www.jstor.org/stable/20003073)
- \_\_\_\_\_. (1993). Space and the geography of religion: a rejoinder. *Area*, 25(1), 76–78. Retrieved from [www.jstor.org/stable/20003216](http://www.jstor.org/stable/20003216)
- Corpas de Posada, I. (2009). Mirada teológica a la recomposición religiosa en la ciudad de Bogotá. *Franciscanum. Revista de Las Ciencias Del Espíritu*, LI(152), 17–47. Recuperado de [www.redalyc.org/articulo.oa?id=343529072002](http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=343529072002)

- Corrigan, J. (2009). Spatiality and religion. In B. Warf & S. Arias (Eds.), *The Spatial Turn. Interdisciplinary perspectives* (pp. 157–172). London and New York: Routledge.
- Crang, P. (1994). It's showtime: on the workplace geographies of display in a restaurant in southeast England. *Environment and Planning D: Society and Space*, 12(6), 675–704. Retrieved from <https://doi.org/10.1068/d120675>
- Dawson, A. (2014a). Religion, Globalization and Modernity: From Macro-Processes to Micro-Dynamics. *Estudos de Religião*, 28(2), 31–58. Retrieved from <http://eprints.lanacs.ac.uk/72294/>
- \_\_\_\_\_. (2014b). Religion and the theoretical implications of “globalizing modernity.” *Civitas*, 14(3), 403–418. Retrieved from <http://dx.doi.org/10.15603/2176-1078/er.v28n2p31-58>
- de Souza, J. A. X. (2010). Religião: um tema cultural de interesse geográfico. *Revista Da Casa Da Geografia de Sobral*, 12(1), 69–80. Retrieved from [www.uvanet.br/rcgs/index.php/RCGS/article/view/33](http://www.uvanet.br/rcgs/index.php/RCGS/article/view/33)
- Delgado Mahecha, O. (2003). La geografía humanística y la experiencia del espacio. En *Debates sobre el espacio en la geografía contemporánea* (pp. 103–122). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Unibiblos. Recuperado de <http://bdigital.unal.edu.co/1280/6/05CAPI04.pdf>
- Díaz-Domínguez, A. (2009). *Nota metodológica: Midiendo religión en encuestas de Latinoamérica*. Nashville. Recuperado de [www.vanderbilt.edu/lapop/insights/I0829es.pdf](http://www.vanderbilt.edu/lapop/insights/I0829es.pdf)
- Duhau, E., & Giglia, Á. (2004). Conflictos por el espacio y orden urbano. *Estudios Demográficos Y Urbanos*, (56), 257–288. Recuperado de <https://doi.org/10.2307/40315183>
- Dwyer, C. (2015). Reinventing Muslim Space in Suburbia: The Salaam Centre in Harrow, North London. In S. D. Brunn & D. A. Gilbreath (Eds.), *The Changing World Religion Map: Sacred Places, Identities, Practices and Politics* (pp. 2399–2414). New York and London: Springer. Retrieved from <https://doi.org/10.1007/978-94-017-9376-6>
- Dyer, J. E. (2012). Loving Thyself: A Kohutian Interpretation of a “Limited” Mature Narcissism in Evangelical Megachurches. *Journal of Religion and Health*, 51(2), 241–255. Retrieved from <https://doi.org/10.1007/s10943-012-9579-8>
- Eagle, D. E. (2015). Historicizing the megachurch. *Journal of Social History*, 48(3), 589–604. Retrieved from <https://muse.jhu.edu/article/579242>
- Ellingson, S. (2009). The Rise of the Megachurches and Changes in Religious Culture: Review Article. *Sociology Compass*, 3(1), 16–30. Retrieved from <http://doi.wiley.com/10.1111/j.1751-9020.2008.00182.x>
- Entrikin, J. N. (2001). Geographer as humanist. In P. C. Adams, S. Hoelscher, & E. Till, Karen (Eds.), *Textures of Place. Exploring Humanist Geographies* (pp. 426–440). Minneapolis & London: University of Minnesota Press.

- Entrikin, J. N., & Tepple, J. H. (2006). Humanism and democratic place-making. In S. Aitken & G. Valentine (Eds.), *Approaches to Human Geography* (pp. 30–41). London; Thousand Oaks and New Delhi: SAGE Publications. Retrieved from <http://dx.doi.org/10.4135/9781446215432.n3>
- Fath, S. (2008). *Dieu XXL. La révolution des megachuches*. Paris: Autrement.
- \_\_\_\_\_. (2010). *French megachurches: a specific social framework?* Atlanta, USA. Retrieved from <http://frenchwindows.hautetfort.com/media/02/00/1381341067.pdf>
- Ferber, M. P. (2006). Critical Realism and Religion: Objectivity and the Insider/Outsider Problem. *Annals of the Association of American Geographers*, 96(1), 176–181. Retrieved from [www.jstor.org/stable/3694152](http://www.jstor.org/stable/3694152)
- Figueroa Salamanca, H. H. (2010). Historiografía sobre el protestantismo en Colombia. Un estado del arte, 1940-2009. *Anuario Colombiano de Historia Social Y de La Cultura*, 37(1), 191–225. Recuperado de [www.revistas.unal.edu.co/index.php/achsc/article/view/18377/39639](http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/achsc/article/view/18377/39639)
- Finlayson, C. C. (2012). Spaces of faith: incorporating emotion and spirituality in geographic studies. *Environment and Planning A*, 44(7), 1763–1778. Retrieved from <http://journals.sagepub.com/doi/10.1068/a44580>
- Florian, A. (2004). My Neighbor, the Evangelical Megachurch. *Liturgy*, 19(4), 25–32. Retrieved from <http://dx.doi.org/10.1080/04580630490490495>
- Frigerio, A. (2008). *Mercado, monopolio y pluralismo religioso en cuestión*. Caxumbo, MG. Retrieved from [www.anpocs.com/index.php/papers-32-encontro/gt-27/gt34-5/2633-alejandrofrigerio-mercado/file](http://www.anpocs.com/index.php/papers-32-encontro/gt-27/gt34-5/2633-alejandrofrigerio-mercado/file)
- García Herrero, J. (2013). El Plan Pastoral de Madrid de 1965: la revolución silenciosa y las iglesias en locales comerciales. *Actas Del Congreso Internacional de Arquitectura Religiosa Contemporánea*, (3), 186–193. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5657551>
- Garrard-Burnett, V. (2004). The Third Church in Latin America: Religion and Globalization in Contemporary Latin America. *Latin American Research Review*, 39(3), 256–269. Retrieved from [www.jstor.org/stable/1555479](http://www.jstor.org/stable/1555479)
- Goh, R. B. H. (2008). Hillsong and “megachurch” practice: Semiotics, spatial logic and the embodiment of contemporary evangelical protestantism. *Material Religion*, 4(3), 284–305. Retrieved from <http://dx.doi.org/10.2752/175183408X376665>
- \_\_\_\_\_. (2017). The Jerusalem of Jesus: space and Pentecostal-evangelical branding in Orlando’s Holy Land Experience and Eureka Spring’s Holy Land Tour. *Culture and Religion*, 1–28. Retrieved from <http://dx.doi.org/10.1080/14755610.2017.1339101>
- Gramby-Sobukwe, S., & Hoiland, T. (2009). The Rise of Mega-Church Efforts in International Development: A Brief Analysis and Areas for Further Research. *Transformation: An International Journal of Holistic Mission Studies*, 26(2), 104–117. Retrieved from <http://trn.sagepub.com/cgi/content/abstract/26/2/104>

- Healey, M., & Healey, R. L. (2010). How to Conduct a Literature Search. In N. Clifford, S. French, & G. Valentine (Eds.), *Key Methods in Geography* (Second, pp. 16–34). Los Angeles; London; New Delhi; Singapore; Washington DC: SAGE Publications.
- Herrington, L. M. (2013). Globalization and Religion in Historical Perspective: A Paradoxical Relationship. *Religions*, 4(1), 145–165. Retrieved from [www.mdpi.com/2077-1444/4/1/145/](http://www.mdpi.com/2077-1444/4/1/145/)
- Holloway, J., & Valins, O. (2002). Editorial: Placing religion and spirituality in geography. *Social & Cultural Geography*, 3(1), 5–9. Retrieved from <http://dx.doi.org/10.1080/14649360120114107>
- Hwang, T. (2016). Newspaper Coverage of Christianity in South Korea, 1996-2005. *Journal of Media and Religion*, 15(4), 196–209. Retrieved from <http://dx.doi.org/10.1080/15348423.2016.1248184>
- Ivakhiv, A. (2006). Toward a Geography of “Religion”: Mapping the Distribution of an Unstable Signifier. *Annals of the Association of American Geographers*, 96(1), 169–175. Retrieved from <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1467-8306.2006.00505.x/abstract>
- Jackson, P. (2003). *Maps of meaning*. London and New York: Routledge.
- Johnson, T. A. (2004). *Socio-economic and political issues in the successful adaptive reuse of churches*. University of Cincinnati, United States. Retrieved from [https://etd.ohiolink.edu/pg\\_10?0::NO:10:P10\\_ACCESSION\\_NUM:ucin1085769250%5Cnhttps://etd.ohiolink.edu/!etd.send\\_file?accession=ucin1085769250&disposition=inline](https://etd.ohiolink.edu/pg_10?0::NO:10:P10_ACCESSION_NUM:ucin1085769250%5Cnhttps://etd.ohiolink.edu/!etd.send_file?accession=ucin1085769250&disposition=inline)
- Johnston, R. J. (1986). Humanistic approaches. In *Philosophy and Human Geography: An Introduction to Contemporary Approaches* (Second, pp. 55–96). Baltimore, Maryland: Edward Arnold. Retrieved from [https://doi.org/10.1016/0305-7488\(84\)90140-3](https://doi.org/10.1016/0305-7488(84)90140-3)
- Kale, S. H. (2004). Spirituality, religion, and globalization. *Journal of Macromarketing*, 24(2), 92–107. Retrieved from <http://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0276146704269296>
- Karnes, K., McIntosh, W., Morris, I. L., & Pearson-Merkowitz, S. (2007). Mighty fortresses: Explaining the spatial distribution of American megachurches. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 46(2), 261–268. Retrieved from <https://www.jstor.org/stable/4621973>
- Kong, L. (1997). A “new” cultural geography? Debates about invention and reinvention. *Scottish Geographical Magazine*, 113(3), 177–185. Retrieved from <http://dx.doi.org/10.1080/00369229718737011>
- \_\_\_\_\_. (2001a). Mapping “new” geographies of religion: politics and poetics in modernity. *Progress in Human Geography*, 25(2), 211–233. Retrieved from <http://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1191/030913201678580485>
- \_\_\_\_\_. (2001b). Religion and technology: refiguring place, space, identity and community.

- Area*, 33(4), 404–413. Retrieved from [www.jstor.org/stable/20004181](http://www.jstor.org/stable/20004181)
- \_\_\_\_\_. (2004). Cultural Geography: By Whom, For Whom? *Journal of Cultural Geography* Fall, 22(1), 147–150. Retrieved from <http://dx.doi.org/10.1080/08873630409478252>
- \_\_\_\_\_. (2010). Global shifts, theoretical shifts: changing geographies of religion. *Progress in Human Geography*, 34(6), 755–776. Retrieved from <http://phg.sagepub.com/content/34/6/755>
- \_\_\_\_\_. (2013). Christian Evangelizing Across National Boundaries: Technology, Cultural Capital and the Intellectualization of Religion. In P. Hopkins, L. Kong, & E. Olson (Eds.), *Religion and Place. Landscape, Politics and Piety* (pp. 21–38). Dordrecht; Heidelberg; New York and London: Springer. Retrieved from <https://doi.org/10.1007/978-94-007-4685-5>
- Kurth, J. (2009). Religion and Globalization. *The Review of Faith & International Affairs*, 7(2), 15–21. Retrieved from <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/15570274.2009.9523387>
- Laurier, E. (2008). How Breakfast Happens in the Café. *Time & Society*, 17(1), 119–134. Retrieved from <http://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0961463X07086306>
- \_\_\_\_\_. (2010). Participant Observation. In N. Clifford, S. French, & G. Valentine (Eds.), *Key Methods in Geography* (Second, pp. 116–130). Los Angeles; London; New Delhi; Singapore; Washington DC: SAGE Publications.
- Lee, J. (2014). *New Megachurch: Coexistence of sacred and secular*. Massachusetts Institute of Technology. Retrieved from <http://hdl.handle.net/1721.1/87145>
- Lefebvre, H. (2007). *Rhythmanalysis: Space, Time and Everyday Life*. London and New York: Continuum. Retrieved from <https://doi.org/10.1177/030981680508600110>
- \_\_\_\_\_. (2013). *La producción del espacio*. Madrid: Editorial Capitán Swing.
- Levine, D. J. (1986). On the geography of religion. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 11(4), 428–440. Retrieved from [www.jstor.org/stable/621934](http://www.jstor.org/stable/621934)
- Ley, D. (2006). Places and contexts. In S. Aitken & G. Valentine (Eds.), *Approaches to Human Geography* (pp. 178–183). London; Thousand Oaks and New Delhi: SAGE Publications.
- Lindenbaum, J. (2012). The pastoral role of Contemporary Christian Music: the spiritualization of everyday life in a suburban evangelical megachurch. *Social & Cultural Geography*, 13(1), 69–88. Retrieved from <http://dx.doi.org/10.1080/14649365.2011.635802>
- Longhurst, R. (2010). Semi-structured Interviews and Focus Groups. In N. Clifford, S. French, & G. Valentine (Eds.), *Key Methods in Geography* (Second, pp. 103–115). Los Angeles; London; New Delhi; Singapore; Washington DC: SAGE Publications.
- Lynch, N. (2013). *Altared Places: The Re-use of Urban Churches as Loft Living in the Post-Secular and Post-Industrial City*. University of British Columbia, U.S.A. Retrieved from <https://open.library.ubc.ca/cIRcle/collections/ubctheses/24/items/1.0073695>

- \_\_\_\_\_. (2014). Divine Living: Marketing and Selling Churches as Lofts in Toronto, Canada. *Housing, Theory and Society*, 31(2), 192–212. Retrieved from [www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/14036096.2013.837840](http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/14036096.2013.837840)
- \_\_\_\_\_. (2016). Domesticating the church: the reuse of urban churches as loft living in the post-secular city. *Social & Cultural Geography*, 17(7), 849–870. Retrieved from [www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/14649365.2016.1139167](http://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/14649365.2016.1139167)
- Mareggi, M. (2013). Urban Rhythms in the Contemporary City. In D. Henckel, S. Thomaier, B. Könecke, R. Zedda, & S. Stabilini (Eds.), *Space–Time Design of the Public City* (pp. 3–20). Dordrecht; Heidelberg; New York and London: Springer. Retrieved from <http://link.springer.com/10.1007/978-94-007-6425-5>
- Martínez, E. (2014). *Configuración urbana, habitar y apropiación del espacio. XIII Coloquio Internacional de Geocrítica. El control del espacio y los espacios de control*. Barcelona: Geocrítica. Cuadernos críticos de geografía humana. Recuperado de [www.ub.edu/geocrit/coloquio2014/Emilio Martinez.pdf](http://www.ub.edu/geocrit/coloquio2014/Emilio%20Martinez.pdf)
- Masci, D. (2014). Why has Pentecostalism grown so dramatically in Latin America? Retrieved March 23, 2017, from [www.pewresearch.org/fact-tank/2014/11/14/why-has-pentecostalism-grown-so-dramatically-in-latin-america/](http://www.pewresearch.org/fact-tank/2014/11/14/why-has-pentecostalism-grown-so-dramatically-in-latin-america/)
- McBride, M. (2015). Why churches need free-riders: Religious capital formation and religious group survival. *Journal of Behavioral and Experimental Economics*, 58, 77–87. Retrieved from <http://dx.doi.org/10.1016/j.socec.2015.07.001>
- McLellan, J., & Barrett, J. R. (2016). Tensions in Ontario rural churches among long-term members, newcomers, and local residents. *Journal of Rural Studies*, 46, 121–131. Retrieved from <http://dx.doi.org/10.1016/j.jrurstud.2016.06.010>
- Mendieta, E. (2001). Society's Religion: The Tise of Social Theory, Globalization, and the Invention of Religion. In D. N. Hopkins, L. A. Lorentzen, E. Mendieta, & D. Batstone (Eds.), *Religions / Globalizations. Theories and Cases* (pp. 46–65). Durham and London: Duke University Press. Retrieved from <https://doi.org/10.1080/10357711003736436>
- Mitchell, D. (1995). There's no such thing as culture: towards a reconceptualization of the idea of culture in geography. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 20(1), 102–116. Retrieved from <https://doi.org/10.2307/622727>
- Moore, R. (2013). The beat of the city: Lefebvre and Rhythmanalysis. *Situations: Project of the Radical Imagination*, V(1), 61–77. Retrieved from <https://doi.org/10.1145/2839462.2856345>
- Múnevar, J. (2005). La libertad religiosa en Colombia. Orígenes y consecuencias. En A. M. Bidegain Greising & J. D. Demera Vargas (Eds.), *Globalización y diversidad religiosa en Colombia* (pp. 247–256). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Recuperado de <http://bdigital.unal.edu.co/1390/5/04CAPI03.pdf>
- Nagel, R. M. (2011). *Renewed Faith: A Case for the Preservation and Adaptive Reuse of Urban Neighborhood Churches*. University of Cincinnati. Retrieved from

[https://etd.ohiolink.edu/ap:10:0:::10:P10\\_ACCESSION\\_NUM:ucin1307322771](https://etd.ohiolink.edu/ap:10:0:::10:P10_ACCESSION_NUM:ucin1307322771)

- Niemandt, C. J. P., & Lee, Y. (2015). A Korean perspective on megachurches as missional churches. *Verbum et Ecclesia*, 36(1), 1–8. Retrieved from <http://verbumeteclesia.org.za/index.php/VE/article/view/1421>
- Obadia, L. (2015a). Social and Spatial Visibility of Religion in Question: The Case of Pluricultural and Multiconfessional France. In S. D. Brunn & D. A. Gilbreath (Eds.), *The Changing World Religion Map: Sacred Places, Identities, Practices and Politics* (pp. 1599–1614). New York and London: Springer. Retrieved from <https://doi.org/10.1007/978-94-017-9376-6>
- \_\_\_\_\_. (2015b). Spatial turn, beyond geography: a new Agenda for sciences of religion? *International Review of Sociology*, 25(2), 200–217. Retrieved from [www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/03906701.2015.1039269](http://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/03906701.2015.1039269)
- Pacione, M. (1999). The Relevance of Religion for a Relevant Human Geography. *Scottish Geographical Journal*, 115(2), 117–131. Retrieved from <http://dx.doi.org/10.1080/14702549908553821>
- Park, C. C. (1994). *Sacred Worlds: An introduction to geography and religion. Political Geography*. London and New York: Routledge. Retrieved from [https://doi.org/10.1016/S0962-6298\(97\)86331-7](https://doi.org/10.1016/S0962-6298(97)86331-7)
- Parker Gumucio, C. (2005). ¿América Latina ya no es católica? Pluralismo cultural y religioso creciente. *América Latina Hoy*, 41, 35–56. Recuperado de <http://revistas.usal.es/index.php/1130-2887/article/view/2431>
- Paulsen, A. G. (2014). *Las iglesias y la configuración del espacio social en Santiago de Chile (1541-2012)*. Universidad Autónoma de Madrid. Recuperado de <https://repositorio.uam.es/handle/10486/663036>
- Pereira, C. J. (2013). Geografia Da Religião: Um Olhar Panorâmico. *RA'E GA O Espaço Geográfico Em Análise*, 27, 10–37. Retrieved from <http://revistas.ufpr.br/raega/article/view/30414>
- Pew Research Center. (2006). *Spirit and Power: A 10-Country Survey of Pentecostals*. Washington D.C. Retrieved from [www.pewforum.org/2006/10/05/spirit-and-power/](http://www.pewforum.org/2006/10/05/spirit-and-power/)
- \_\_\_\_\_. (2011). *Global christianity. A Report on the Size and Distribution of the World's Christian Population*. Washington D.C. Retrieved from [www.pewforum.org/2011/12/19/global-christianity-exec/](http://www.pewforum.org/2011/12/19/global-christianity-exec/)
- \_\_\_\_\_. (2012). *The Global Religious Landscape*. Washington D.C. Retrieved from [www.pewforum.org/2012/12/18/global-religious-landscape-exec/](http://www.pewforum.org/2012/12/18/global-religious-landscape-exec/)
- \_\_\_\_\_. (2014). *Religion in Latin America. Widespread change in a Historically Catholic Region*. Washington D.C. Retrieved from [www.pewforum.org/2014/11/13/religion-in-latin-america/](http://www.pewforum.org/2014/11/13/religion-in-latin-america/)
- Putscher, L. (1980). *The preservation y reuse of urban churches as a contribution to the urban*

- landscape*. Massachusetts Institute of Technology. Retrieved from <https://dspace.mit.edu/handle/1721.1/76847>
- Quiroga, G. de las M. (1999). El papel de la Orden de la Merced en la configuración de espacio urbano de Buenos Aires (1580 - 1640). *Historia Crítica*, (18), 37–48. Recuperado de <http://revistas.uniandes.edu.co/doi/pdf/10.7440/histcrit18.1999.04>
- Rodaway, P. (2006). Humanism and people-centred methods. In S. Aitken & G. Valentine (Eds.), *Approaches to Human Geography* (pp. 263–272). London; Thousand Oaks and New Delhi: SAGE Publications.
- Rojas Soriano, R. (2013). *Guía para realizar investigaciones sociales* (Trigésima). México D. F.: Plaza y Valdés, S. A. Recuperado de <https://doi.org/10.1073/pnas.0703993104>
- Rosendahl, Z. (1995). Geografia e religião. *Associação Dos Geógrafos Brasileiros Portal de Periódicos*, 20, 96–99. Recuperado de Retrieved from <http://seer.ufrgs.br/bgg/article/view/38184/24567>
- Santarelli, S., & Campos, M. (2011). Geografía de las religiones, espacios locales y subjetividad. Una nueva mirada en la enseñanza universitaria. *Revista Geográfica de América Central*, 1–19. Recuperado de [www.revistas.una.ac.cr/index.php/geografica/article/view/2599](http://www.revistas.una.ac.cr/index.php/geografica/article/view/2599)
- Sarmiento Rojas, R. A. (2015). *Iglesias pentecostales: ¿Empresas de la fe?* Universidad Colegio Mayor Nuestra Señora del Rosario, Bogotá, Colombia. Recuperado de <http://repository.urosario.edu.co/handle/10336/11624>
- Setiadi, H. (2015). Islam and Urbanism in Indonesia: The Mosque as Urban Identity in Javanese Cities. In S. D. Brunn & D. A. Gilbreath (Eds.), *The Changing World Religion Map: Sacred Places, Identities, Practices and Politics* (pp. 2415–2436). New York and London: Springer. Retrieved from <https://doi.org/10.1007/978-94-017-9376-6>
- Sheringham, O. (2010). Creating “Alternative Geographies”: Religion, Transnationalism and Everyday Life. *Geography Compass*, 4(11), 1678–1694. Retrieved from <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1749-8198.2010.00393.x/abstract>
- Sillos, J. (2012). Morfología urbana y celebración de la fe: Reflexiones sobre la estructura del Largo da Misericórdia en Río de Janeiro. *Arquitecturas Del Sur*, (41), 30–41. Recuperado de <http://revistas.ubiobio.cl/index.php/AS/article/view/788>
- Slater, T. R. (2004). Encountering God: personal reflections on “geographer as pilgrim.” *Area*, 36(3), 245–253. Retrieved from [www.jstor.org/stable/20004389](http://www.jstor.org/stable/20004389)
- Smudde, P. M., & Courtright, J. L. (2011). A holistic approach to stakeholder management: A rhetorical foundation. *Public Relations Review*, 37(2), 137–144. Retrieved from <http://dx.doi.org/10.1016/j.pubrev.2011.01.008>
- St. Jean, Y. (2015). Live long and prosper: How black megachurches address HIV/AIDS and poverty in the age of prosperity theology. *Ethnic and Racial Studies*, 38(3), 525–527. Retrieved from <http://dx.doi.org/10.1080/01419870.2014.942341>

- Suárez Japón, J. M. (2015). Memoria, iconografía y paisaje: a propósito del uso de la fotografía como fuente geográfica. *Investigaciones Geográficas*, (63), 33–44. Recuperado de <http://hdl.handle.net/10045/47840>
- Swanson, D. J. (2012). The beginning of the end of Robert H. Schuller's Crystal Cathedral Ministry: A towering failure in crisis management as reflected through media narratives of financial crisis, family conflict, and follower dissent. *The Social Science Journal*, 49(4), 485–493. Retrieved from <http://dx.doi.org/10.1016/j.soscij.2012.10.005>
- Thumma, S., & Bird, W. (2015). *Recent Shifts in America's Largest Protestant Churches: Megachurches 2015 Report*. Hartford. Retrieved from [www.hartfordinstitute.org/megachurch/2015\\_Megachurches\\_Report.pdf](http://www.hartfordinstitute.org/megachurch/2015_Megachurches_Report.pdf)
- Thumma, S. L., & Bird, W. (2015). Megafaith for the Megacity: The Global Megachurch Phenomenon. In S. D. Brunn & D. A. Gilbreath (Eds.), *The Changing World Religion Map: Sacred Places, Identities, Practices and Politics* (pp. 2331–2352). New York and London: Springer. Retrieved from <https://doi.org/10.1007/978-94-017-9376-6>
- Thumma, S., & Leppman, E. J. (2011). Creating a New Heaven and a New Earth: Megachurches and the Reengineering of America's Spiritual Soil. In S. D. Brunn (Ed.), *Engineering Earth. The Impacts of Megaengineering Projects* (pp. 903–931). Dordrecht: Springer Netherlands. Retrieved from <https://doi.org/10.1007/978-90-481-9920-4>
- Thumma, S., & Travis, D. (2007). Beyond Megachurch Myths. What we can learn from America's largest churches. In *Beyond Megachurch Myths* (First Edit, pp. xiii–xxv). San Francisco: Wiley Imprint.
- Thumma, S., Travis, D., & Bird, W. (2006). *Megachurches today. Survey 2005*. Hartford. Retrieved from <http://hrr.hartsem.edu/megachurch/megastoday2005summaryreport.pdf>
- Tuan, Y.-F. (1976). Humanistic geography. *Annals of the Association of American Geographers*, 66(2), 266–276. Retrieved from [www.jstor.org/stable/2562469](http://www.jstor.org/stable/2562469)
- Vallverdú, J. (2001). Mercado religioso y movimientos carismáticos en la modernidad. *Gazeta de Antropología*, 17(22), 1–10. Recuperado de [www.ugr.es/~pwlac/G17\\_22Jaume\\_Vallverdu.html](http://www.ugr.es/~pwlac/G17_22Jaume_Vallverdu.html)
- Vergara Arias, M. (2009). Conflictividad urbana en la apropiación y producción del espacio público. El caso de los bazares populares en Medellín. *Bitacora*, 14(1), 141–160. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3151088>
- Vidal Rojas, R. (2012). Semejanzas y distinciones en el templo pentecostal chileno. Aproximaciones desde la arquitectura. *Arquitecturas Del Sur*, 41, 68–79. Recuperado de <http://revistas.ubiobio.cl/index.php/AS/article/view/791>
- Vilagrassa, J. (1991). El estudio de la morfología urbana: Una aproximación. *Geocrítica. Cuadernos Críticos de Geografía Humana*, XVI(92), 1–25. Recuperado de [www.ub.edu/geocrit/geo92.htm](http://www.ub.edu/geocrit/geo92.htm)
- Vilá, G. (2013). Time and Urban Morphology: Dispersed and Compact City Time Use in the

- Metropolitan Region of Barcelona. In D. Henckel, S. Thomaier, B. Könecke, R. Zedda, & S. Stabilini (Eds.), *Space–Time Design of the Public City* (pp. 75–86). Dordrecht; Heidelberg; New York and London: Springer. Retrieved from <http://link.springer.com/10.1007/978-94-007-6425-5>
- von der Ruhr, M., & Daniels, J. P. (2010). *Examining megachurch growth: free riding, fit, and faith*. Department of Economics. Milwaukee. Retrieved from [http://epublications.marquette.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1006&context=econ\\_workingpapers](http://epublications.marquette.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1006&context=econ_workingpapers)
- \_\_\_\_\_. (2012). Subsidizing Religious Participation Through Groups: A Model of the “Megachurch” Strategy for Growth. *Review of Religious Research*, 53(4), 471–491. Retrieved from [www.jstor.org/stable/41940753](http://www.jstor.org/stable/41940753)
- Wade, M., & Hynes, M. (2013). Worshipping bodies: Affective labour in the hillsong church. *Geographical Research*, 51(2), 173–179. Retrieved from <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/1745-5871.12010/pdf>
- Warf, B. (2006). NIMBY. In: *Encyclopedia of Human Geography* (pp. 337–338). London: SAGE Publications.
- \_\_\_\_\_. (2015). Atheist Geographies and Geographies of Atheism. In S. D. Brunn & D. A. Gilbreath (Eds.), *The Changing World Religion Map: Sacred Places, Identities, Practices and Politics* (pp. 2211–2233). New York and London: Springer. Retrieved from <https://doi.org/10.1007/978-94-017-9376-6>
- Warf, B., & Winsberg, M. (2010). Geographies of megachurches in the United States. *Journal of Cultural Geography*, 27(1), 33–51. Retrieved from <http://dx.doi.org/10.1080/08873631003593216>
- Webb, M. S. (2012a). Church Marketing: Building and Sustaining Membership. *Services Marketing Quarterly*, 33(1), 68–84. Retrieved from <http://dx.doi.org/10.1080/15332969.2012.633440>
- \_\_\_\_\_. (2012b). Diversified Marketing Media and Service Offerings Prove Successful for Nondenominational Churches. *Services Marketing Quarterly*, 33(3), 246–260. Retrieved from <http://dx.doi.org/10.1080/15332969.2012.689940>
- Weiner, I. A. (2009). *Religion out loud: Religious sound, public space, and american pluralism*. University of North Carolina, United States. Retrieved from <http://pqdtopen.proquest.com/doc/304958983.html?FMT=AI&pubnum=3366462>
- Wellman Jr., J. K. (2013). Turning Word into Flesh: Congregational History as American Religious History. *The Journal of Presbyterian History*, 91(2), 68–77. Retrieved from [www.jstor.org/stable/24463355](http://www.jstor.org/stable/24463355)
- Wellman Jr., J. K., Corcoran, K. E., & Stockly-Meyerdirk, K. (2014). “God Is Like a Drug...”: Explaining Interaction Ritual Chains in American Megachurches. *Sociological Forum*, 29(3), 650–672. Retrieved from <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/socf.12108/pdf>

- Welz, T. (2014). *Church Club. A study in cross programming as a means of survival for the church in the contemporary urban environment*. University of Cape Town. Retrieved from <https://open.uct.ac.za/handle/11427/17422>
- White, P. (2010). Making Use of Secondary Data. In N. Clifford, S. French, & G. Valentine (Eds.), *Key Methods in Geography* (Second, pp. 61–76). Los Angeles; London; New Delhi; Singapore; Washington DC: SAGE Publications.
- Whitt-Glover, M. C., Porter, A. T., Yore, M. M., Demons, J. L., & Goldmon, M. V. (2014). Utility of a congregational health assessment to identify and direct health promotion opportunities in churches. *Evaluation and Program Planning*, 44, 81–88. Retrieved from <http://dx.doi.org/10.1016/j.evalprogplan.2014.02.005>
- Wilford, J. (2015). Representing the Unrepresentable: Towards a Strong Cultural Geography of Spirituality. In S. D. Brunn & D. A. Gilbreath (Eds.), *The Changing World Religion Map: Sacred Places, Identities, Practices and Politics* (pp. 2235–2249). New York and London: Springer. <https://doi.org/10.1007/978-94-017-9376-6>
- Wilson, D. (1993). Connecting social process and space in the geography of religion. *Area*, 25(1), 75–76. Retrieved from [www.jstor.org/stable/20003215](http://www.jstor.org/stable/20003215)
- Wittgenstein, L. (2009). *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Editorial Gredos.
- Wollschleger, J., & Porter, J. R. (2011). A “WalMartization” of Religion? The Ecological Impact of Megachurches on the Local and Extra-Local Religious Economy. *Review of Religious Research*, 53(3), 279–299. Retrieved from [www.jstor.org/stable/41941065](http://www.jstor.org/stable/41941065)
- Woods, O. (2012). The geographies of religious conversion. *Progress in Human Geography*, 36(4), 440–456. Retrieved from <http://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0309132511427951>
- Yip, J., & Ainsworth, S. (2016). “Whatever Works”: The Marketplace Mission of Singapore’s City Harvest Church. *Journal of Macromarketing*, 36(4), 443–456. Retrieved from <http://jmk.sagepub.com/cgi/doi/10.1177/0276146716641990>
- Yorgason, E., & della Dora, V. (2009). Geography, religion, and emerging paradigms: problematizing the dialogue. *Social & Cultural Geography*, 10(6), 629–637. Retrieved from <http://dx.doi.org/10.1080/14649360903068100>
- Young-Gi, H. (1999). Encounter With Modernity: The “Mcdonaldization” and “Charismatization” of Korean Mega-Churches. *International Review of Mission*, XCII(365), 239–256. Retrieved from <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1758-6631.2003.tb00401.x/pdf>

### **Informes de gobierno distritales**

- Contraloría de Bogotá. (2010). *Seguimiento a los planes maestros en desarrollo del plan de ordenamiento territorial POT de la ciudad*. Recuperado de: [www.contraloriabogota.gov.co/sites/default/files/Contenido/Informes/Estructurales](http://www.contraloriabogota.gov.co/sites/default/files/Contenido/Informes/Estructurales)

[/Subdir%20Estudios%20Económicos%20y%20Fiscales%20de%20Bogota/2010/INF ORME%20PLANES%20MAESTROS%20-%20POT.pdf](#).

Secretaría de Hacienda. (2006). *Desarrollo social de Bogotá, D. C.* (1). Recuperado de: [www.shd.gov.co/shd/sites/default/files/documentos/DS No 1 06.pdf](http://www.shd.gov.co/shd/sites/default/files/documentos/DS No 1 06.pdf).

Secretaría de Planeación. (2008). *Seguimiento a los planes maestros. Período 2008*. Recuperado de: [www.sdp.gov.co/portal/page/portal/PortalSDP/OrdenamientoTerritorial/DireccionPlanesMaestrosComplementarios/Planes%20Maestros/informeAvance2013/Inf 223 vigencia2009.pdf](http://www.sdp.gov.co/portal/page/portal/PortalSDP/OrdenamientoTerritorial/DireccionPlanesMaestrosComplementarios/Planes%20Maestros/informeAvance2013/Inf 223 vigencia2009.pdf).

### **Marco normativo**

Alcaldía Mayor de Bogotá. *Decreto 190 de 2004*, 22 de junio de 2004. Disponible en: [www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/normas/Norma1.jsp?i=13935](http://www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/normas/Norma1.jsp?i=13935).

\_\_\_\_\_. *Decreto 188 de 2005*. 21 de junio de 2005. Disponible en: [www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/normas/Norma1.jsp?i=16847](http://www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/normas/Norma1.jsp?i=16847).

\_\_\_\_\_. *Decreto 311 de 2006*, 15 de agosto de 2006. Disponible en: [www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/normas/Norma1.jsp?i=21057](http://www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/normas/Norma1.jsp?i=21057).

\_\_\_\_\_. *Decreto 076 de 2011*, 4 de marzo de 2011. Disponible en: [www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/normas/Norma1.jsp?i=41705](http://www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/normas/Norma1.jsp?i=41705).

\_\_\_\_\_. *Decreto 192 de 2011*, 3 de mayo de 2011. Disponible en: [www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/normas/Norma1.jsp?i=42611](http://www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/normas/Norma1.jsp?i=42611).

\_\_\_\_\_. *Decreto 599 de 2013*, 26 de diciembre de 2013. Disponible en: [www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/normas/Norma1.jsp?i=56034#59](http://www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/normas/Norma1.jsp?i=56034#59).

\_\_\_\_\_. *Decreto 622 de 2016*, 23 de diciembre de 2016. Disponible en: [www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/normas/Norma1.jsp?i=67805](http://www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/normas/Norma1.jsp?i=67805).

Asamblea Nacional Constituyente. *Constitución Política de 1991*, 4 de julio de 1991. Disponible en: <http://wsp.presidencia.gov.co/Normativa/Documents/Constitucion-Politica-Colombia.pdf>.

Concejo de Santa Fe de Bogotá. *Acuerdo 20 de 1995*, 20 de octubre de 1995. Disponible en: [www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/normas/Norma1.jsp?i=2052](http://www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/normas/Norma1.jsp?i=2052).

Congreso de la República de Colombia. *Ley 133 de 1994*, 23 de mayo de 1994. Disponible en: <https://www.mininterior.gov.co/la-institucion/normatividad/ley-133-de-1994-0>.

Oficina del Alto Comisionado de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas. *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos de 1966*. 16 de diciembre de 1966. Disponible en: [www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/CCPR.aspx](http://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/CCPR.aspx).

Organización de Estados Americanos. *Convención Americana sobre Derechos Humanos de 1969*. 22 de noviembre de 1969. Disponible en: [www.oas.org/dil/esp/tratados\\_b-32\\_convencion\\_americana\\_sobre\\_derechos\\_humanos.htm](http://www.oas.org/dil/esp/tratados_b-32_convencion_americana_sobre_derechos_humanos.htm).

Organización de las Naciones Unidas. *Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948*. 10 de diciembre de 1948. Disponible en: [www.un.org/es/universal-declaration-human-rights/](http://www.un.org/es/universal-declaration-human-rights/).

Presidencia de la República de Colombia. *Decreto 782 de 1995*, 12 de mayo de 1995. Disponible en: [www.mininterior.gov.co/la-institucion/normatividad/decreto-782-de-1995](http://www.mininterior.gov.co/la-institucion/normatividad/decreto-782-de-1995).

\_\_\_\_\_. *Decreto 1396 de 1997*, 26 de mayo de 1997. Disponible en: [www.mininterior.gov.co/la-institucion/normatividad/decreto-1396-de-1997](http://www.mininterior.gov.co/la-institucion/normatividad/decreto-1396-de-1997).

\_\_\_\_\_. *Decreto 1455 de 1997*, 30 de mayo de 1997. Disponible en: [www.mininterior.gov.co/la-institucion/normatividad/decreto-1455-de-1997](http://www.mininterior.gov.co/la-institucion/normatividad/decreto-1455-de-1997).

## **Prensa electrónica**

Alfonso, E. (2009, 20 de enero). Iglesia Carismática no tenía permiso para funcionar. *El Tiempo*. Recuperado de: [www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-3276834](http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-3276834).

Castellanos, P. (2011, 7 de septiembre). Iglesias cristianas, 'al banquillo' por ruido y carros mal parqueados. *El Tiempo*. Recuperado de: [www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-10312186](http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-10312186).

La W. (2016, 29 de abril). Denuncian que iglesia 'El lugar de su presencia' genera un colapso vial en La Castellana. *La W Radio.com*. Recuperado de: [www.wradio.com.co/noticias/bogota/denuncian-que-iglesia-el-lugar-de-su-presencia-genera-un-colapso-vial-en-la-castellana/20160429/nota/3120290.aspx](http://www.wradio.com.co/noticias/bogota/denuncian-que-iglesia-el-lugar-de-su-presencia-genera-un-colapso-vial-en-la-castellana/20160429/nota/3120290.aspx).

NULLVALUE. (2006, 14 de julio). Plagios enredan planes maestros. *El Tiempo*. Recuperado de: [www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-2100797](http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-2100797).

\_\_\_\_\_. (2006, 14 de octubre). Iglesias, a tener plan de emergencia. *El Tiempo*. Recuperado de: [www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-2238319](http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-2238319).

\_\_\_\_\_. (2008, 24 de marzo). Iglesias de Bogotá temen calvario por plan de cultos. *El Tiempo*. Recuperado de: [www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-2871274](http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-2871274).

\_\_\_\_\_. (2009, 13 de abril). Debate sobre el impacto de las iglesias en Bogotá. *El Tiempo*. Recuperado de: [www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-3396714](http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-3396714).

\_\_\_\_\_. (2012, 31 de marzo). Iglesia causa problemas en barrio Niza Antigua. *El Tiempo*. Recuperado de: [www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-5323867](http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-5323867).

Perea Pinilla, V. (2016, 29 de agosto). Las campañas ciudadanas que buscan a infractores en las vías de Bogotá. *El Tiempo*. Recuperado de: [www.eltiempo.com/bogota/cazainfractores-en-bogota-52175](http://www.eltiempo.com/bogota/cazainfractores-en-bogota-52175).

Redacción Bogotá. (2008, 23 de marzo). Iglesias temen desaparecer por exigencias que les aplicaría Plan Maestro de Cultos de la Alcaldía. *El Tiempo*. Recuperado de: [www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-4026772](http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-4026772).

\_\_\_\_\_. (2009, 14 de abril). 60% de las iglesias cristianas de Bogotá no podrían cumplir exigencias del Plan Maestro de Cultos. *El Tiempo*. Recuperado de: [www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-4979967](http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-4979967).

\_\_\_\_\_. (2011, 27 de abril). Más de 100 iglesias de Bogotá han sido denunciadas por ruidosas. *El Tiempo*. Recuperado de: <https://evangelizadorasdelosapostoles.wordpress.com/2011/04/27/mas-de-100-iglesias-de-bogota-han-sido-denunciadas-por-ruidosas/>.

\_\_\_\_\_. (2012, 2 de marzo). La iglesia cristiana que atormenta a La Castellana. *El Tiempo*. Recuperado de: [www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-11260163](http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-11260163).

\_\_\_\_\_. (2012, 21 de diciembre). Las molestias de los vecinos de una iglesia de Bogotá. *El Tiempo*. Recuperado de: [www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-12469916](http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-12469916).

\_\_\_\_\_. (2013, 31 de mayo). Al POT le llueven críticas desde todos los sectores. *El Tiempo*. Recuperado de: [www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-12836004](http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-12836004).

Redacción EL TIEMPO. (2006, 14 de julio). Se enreda estudio de planes maestros por plagio de textos en los de culto y telecomunicaciones. *El Tiempo*. Recuperado de: [www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-14532](http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-14532).

\_\_\_\_\_. (2006, 22 de julio). Historias de pesadilla en Bogotá por cuenta de los vecinos ruidosos. *El Tiempo*. Recuperado de: [www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-3009173](http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-3009173).

\_\_\_\_\_. (2013, 31 de mayo). Culto en una iglesia cristiana se volvió pesadilla para vecinos. *El Tiempo*. Recuperado de: [www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-12838104](http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-12838104).

Redacción EL TIEMPO ZONA. (2012, 29 de marzo). Una iglesia cristiana del barrio Niza Antigua fue multada. *El Tiempo*. Recuperado de: [www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-11454961](http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-11454961).

\_\_\_\_\_. (2016, 22 de septiembre). Iglesia Su Presencia, la inmensa vecina de La Castellana. *El Tiempo*. Recuperado de: [www.eltiempo.com/bogota/la-castellana-y-su-gigantesco-vecino-la-iglesia-su-presencia-37549](http://www.eltiempo.com/bogota/la-castellana-y-su-gigantesco-vecino-la-iglesia-su-presencia-37549).

\_\_\_\_\_. (2016, 28 de noviembre). Los de trapo rojo, dolor de cabeza en La Castellana. *El Tiempo*. Recuperado de: [www.eltiempo.com/bogota/problema-de-parqueaderos-en-la-castellana-33151](http://www.eltiempo.com/bogota/problema-de-parqueaderos-en-la-castellana-33151).

Rincón, J. (2001, 4 de marzo). Coliseo El Campín, perdido para el deporte. *El Tiempo*. Recuperado de: [www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-599253](http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-599253).

Stella, F. & Cisneros, G. (2016, julio). El automóvil y la recuperación de espacios en La Castellana. *Red Castellana. La pluma independiente*. Recuperado de: [https://issuu.com/carolinaaleman6/docs/red\\_ed10](https://issuu.com/carolinaaleman6/docs/red_ed10).

## Recursos electrónicos

Avivamiento. (2013, 27 de octubre). *Historia de Avivamiento. Aniversario 2013*. Youtube. Disponible en: [www.youtube.com/watch?v=4cH3sM1Wlrs](http://www.youtube.com/watch?v=4cH3sM1Wlrs). Último acceso: 30 de septiembre de 2017.

Centro Mundial de Avivamiento. (s.f.). *Biografía*. Disponible en: [www.avivamiento.com/biografia.php](http://www.avivamiento.com/biografia.php). Último acceso: 2 de octubre de 2017.

El Lugar de Su Presencia. (s.f.). *Historia*. Disponible en: <http://supresencia.com/historia>. Último acceso: 5 de octubre de 2017.

\_\_\_\_\_. (2013, 5 de mayo). *Celebremos juntos los 20 años de El Lugar de Su Presencia - Historia*. Disponible en: [www.youtube.com/watch?v=xEFrpemr2ms](http://www.youtube.com/watch?v=xEFrpemr2ms). Último acceso: 5 de octubre de 2017.

ERU. (2016). *Triángulo Bavaria*. Disponible en: [www.eru.gov.co/proyectos/triángulo-bavaria](http://www.eru.gov.co/proyectos/triángulo-bavaria). Último acceso: 27 de septiembre de 2017.

ERU. (2016). *Triangulo Bavaria: un proyecto de renovación urbana en el centro de la ciudad*. Disponible en: [www.eru.gov.co/es/noticias/triángulo-bavaria-proyecto-renovación-urbana-centro-la-ciudad](http://www.eru.gov.co/es/noticias/triángulo-bavaria-proyecto-renovación-urbana-centro-la-ciudad). Último acceso: 27 de septiembre de 2017.

ERU Empresa de Renovación y Desarrollo Urbano. (2016, 2 de noviembre). *Triangulo Bavaria, un proyecto de renovación para el centro de la ciudad*. Disponible en: [www.youtube.com/watch?v=pOWff7WN0-k](http://www.youtube.com/watch?v=pOWff7WN0-k). Último acceso: 27 de septiembre de 2017.

G12TV. (2010, 8 de noviembre). *Detrás de las multitudes*. [Documental sobre la historia de la MCI]. Vimeo. Disponible en: <https://vimeo.com/16619075>. Último acceso: 27 de septiembre de 2017.

G12TV. (2013, 19 de marzo). *Así nació la Misión Carismática Internacional*. Youtube. Disponible en: [www.youtube.com/watch?v=AE1wFqI9sHU](http://www.youtube.com/watch?v=AE1wFqI9sHU). Último acceso: 22 de septiembre de 2017.

Misión Carismática Internacional – Armenia. (s.f.). *Nuestra historia*. Disponible en: <https://mciarmeniag12.wordpress.com/about/nuestrahistoria/>. Último acceso: 22 de septiembre de 2017.