

**CAPÍTULO 5**  
**EL CRECIMIENTO DEL PROTESTANTISMO EN COLOMBIA**  
**LA PRESENCIA PROTESTANTE EN COLOMBIA.**  
**BALANCE CON MOTIVO DE LOS 500 AÑOS**  
**DE LA REFORMA**

WILLIAM MAURICIO BELTRÁN CELY<sup>1</sup>

RESUMEN

El artículo intenta hacer un balance de la presencia en Colombia de las diversas vertientes protestantes (incluidas denominaciones históricas, evangélicas y pentecostales). A través de una mirada socio-histórica, panorámica y de larga duración, se propone describir los principales episodios relacionados con el ingreso y el establecimiento del protestantismo en el país. Además, intenta ofrecer un aporte a la comprensión de las causas que han permitido que un determinado tipo de protestantismo (el protestantismo evangélico y pentecostal) haya prosperado hasta constituirse en el movimiento religioso más dinámico e influyente en el país después del catolicismo.

---

1 William Mauricio Beltrán es sociólogo y magíster en sociología de la Universidad Nacional de Colombia y doctor en Estudios sobre América Latina de la Universidad París III *Sorbonne Nouvelle*. Actualmente se desempeña como profesor asociado del Departamento de Sociología de la Universidad Nacional de Colombia sede Bogotá. Contacto: wmbeltranc@unal.edu.co

## ABSTRACT

The article attempts a review about the presence in Colombia of the different Protestant branches (including Historical, Evangelical and Pentecostal denominations). Through a socio-historical, panoramic and long-term approach, it describes the main episodes related to the entry and establishment of Protestantism in the country. Furthermore, the article intends to offer a contribution to the understanding of the causes that have permitted a certain type of Protestantism (the Evangelical and Pentecostal) to have prospered to becoming the most dynamic and influential religious movement in the country afterward the Catholicism.

**Palabras clave:** Colombia, protestantismo, pentecostalismo, cristianismo, cambio religioso.

**Keywords:** Colombia, Protestantism, Pentecostalism, Christianity, Religious Change.

## 1. INTRODUCCIÓN

Desde la Colonia hasta mediados del siglo xx, la cultura colombiana estuvo marcada por la continuidad que representó la hegemonía católica sobre los bienes simbólicos de salvación. Sin embargo, desde mediados del siglo xx el crecimiento del protestantismo evangélico y pentecostal ha implicado un cambio cultural en la medida en que ha puesto en cuestión esta hegemonía.

En la coyuntura que representa la conmemoración de los 500 años de la Reforma inaugurada por Lutero (1517-2017), este artículo intenta reflexionar sobre la presencia protestante en Colombia. Indaga, particularmente, por las causas de la ruptura del monopolio católico sobre la autoridad religiosa y por las razones históricas que han permitido que un determinado tipo de protestantismo (el protestantismo evangélico y pentecostal) haya prosperado hasta amenazar el monopolio católico sobre los bienes simbólicos de salvación.

Este trabajo se enmarca, por lo tanto, en la larga duración y, valiéndose de una revisión bibliográfica, ofrece una mirada panorámica de los factores sociales que han facilitado la expansión del pentecostalismo en la historia reciente.

## 2. SIGLO XIX: EL ARRIBO DE LOS PROTESTANTES

La Independencia de Colombia (1810-1819) no representó un cambio social en términos de las creencias religiosas de los colombianos, ni una modificación de la relación de fuerza entre los poderes político y religioso. En la naciente república la Iglesia católica se mantuvo como la institución más poderosa en lo social y político<sup>2</sup>, y un catolicismo híbrido, que integraba lo indígena y lo popular, dominaba el imaginario<sup>3</sup>.

Aunque en una fecha tan temprana de la historia republicana como 1825 se tuvo noticias de la presencia en el país de un bautista escocés, James Thompson, que tenía como misión fundar una sociedad bíblica en Colombia (Restrepo Uribe, 1944, pp. 16-18; Bushnell, 1966, p. 236; Bucana, 1995, p. 39), la primera comunidad protestante en territorio nacional data de 1845, año en que colonos bautistas se instalaron en las islas de San Andrés y Providencia. A lo largo del siglo XIX y buena parte del siglo XX, la Iglesia bautista se consolidó como la iglesia mayoritaria en el archipiélago (Moreno, 2004, p. 425). Sin embargo, por razones geográficas, estas comunidades no tuvieron mayor influencia en el resto del país.

En territorio continental, la presencia protestante se remonta a 1856, cuando por insistencia de líderes del Partido

---

2 El Patronato Real que rigió las relaciones entre la Iglesia católica y la Corona durante la Colonia se mantuvo bajo la forma del Patronato Republicano. De esta manera se perpetuó el estrecho nexo entre el poderes civiles y eclesiásticos (véase, por ejemplo, ARANGO & ARBOLEDA, 2005, p. 90).

3 Sobre la colonización católica del imaginario en América Latina, véase GRUZINSKI (1988).

Liberal, la Junta Presbiteriana de Misiones de los Estados Unidos envió al misionero Henry Barrington Pratt para atender a la pequeña comunidad protestante residente en Colombia; comunidad que estaba integrada casi exclusivamente por extranjeros, incluidos excombatientes de la Legión Británica que después de participar en la guerra de independencia se instalaron en el país.

Aunque todos los liberales se confesaban católicos, un sector del liberalismo, los llamados “radicales”, veían con recelo el poder de la Iglesia católica; se inclinaban, por lo tanto, por la separación de Iglesia y Estado, y por la promoción de las libertades de expresión, conciencia y culto. La intención de ganar aliados para este ideario y la esperanza de debilitar la influencia de la Iglesia católica en los campos cultural y político, explican en buena medida el interés de los liberales de facilitar el establecimiento de comunidades protestantes en territorio colombiano. Así, por ejemplo, en 1869, distinguidos líderes liberales, como Manuel Murillo Toro y Salvador Camacho Roldán, asistieron al culto de inauguración del primer templo presbiteriano en Bogotá (Rodríguez, 2004, pp. 302-303). En 1888 y 1892, se organizaron comunidades presbiterianas en Barranquilla y en Medellín (Restrepo Uribe, 1944, p. 26).

Hasta 1908, la Iglesia presbiteriana fue la única denominación protestante con presencia en territorio continental colombiano. Obedeciendo a su doctrina calvinista, los presbiterianos no implementaron proyectos proselitistas de envergadura para atraer a los católicos a sus filas, aunque organizaban conferencias para dar a conocer sus ideas. Su influencia social proviene especialmente de los colegios que fundaron (conocidos como Colegios Americanos) en algunas de las principales ciudades del país (como Bogotá, Barranquilla, Cartagena, Medellín y Bucaramanga). En estos se inculcaban valores protestantes y modernos que se ubicaban en ruptura con los valores tradicionales de una sociedad católica, jerárquica y patrimonialista.

Según Bastian (2007a, p. 457), en las últimas décadas del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX, en diferentes países de América Latina, estos espacios de socialización protestante constituyeron “laboratorios donde se inculcaron nuevos valores que estaban en ruptura con los de la sociedad tradicional”. En ellos se forjaban individuos autónomos, que participaban de forma racional en la toma de decisiones de su comunidad, como es lo propio de los ciudadanos de las democracias liberales. Por ejemplo, la participación de los fieles en la organización de elecciones para nombrar “mesas directivas”, “presbiterios”, “sínodos” y “consejos”, les permitían a los conversos “ensayar formas democráticas de control social” (Bastian, 2007a, p. 457).

Durante la llamada “hegemonía conservadora” (1886-1930), período que siguió a la Constitución de 1886 y a la firma del Concordato con la Santa Sede en 1887, los colegios presbiterianos se volvieron espacios de reproducción y divulgación de ideas disidentes a las promulgadas por la Iglesia católica, institución que monopolizaba el sistema educativo. Por esta razón, durante este período, además de los protestantes, los liberales, los francmasones, los librepensadores, los católicos anticlericales e incluso algunos judíos, matricularon a sus hijos en los colegios presbiterianos (Rodríguez, 2004, pp. 306-313 y 316-318). Entre los más ilustres estudiantes y profesores del Colegio Americano de Bogotá se destaca el presidente Enrique Olaya Herrera, quien en 1930 inauguró un nuevo período de gobiernos liberales.

El censo de 1918 registró la presencia en el país de cerca de seis mil protestantes, además el 0,07 % de la población se identificó como no católica (De Roux, 1983, p. 36), estos datos son extremadamente bajos, incluso en el contexto latinoamericano (Damboriena, 1962, vol. 1, p. 16).

En 1923, casi setenta años después del arribo de Henry B. Pratt, el balance de los presbiterianos se sospecha desalentador. Aunque contaban con parroquias en algunas de las principales ciudades, el total de miembros de las parroquias

presbiterianas no superaba las seiscientas personas, en un país con cerca de cinco millones de habitantes (Bucana, 1995, p. 67).

Un culto poco emotivo, que se basa en el estudio de la *Biblia*, y una doctrina que no deja espacios para la magia y los milagros, resulta, hasta hoy, poco atractivo para las masas latinoamericanas. Sin embargo, algunas comunidades presbiterianas prosperaron en áreas rurales donde la presencia de la Iglesia católica era débil<sup>4</sup>.

### 3. LAS MISIONES EVANGÉLICAS A INICIOS DEL SIGLO XX

A diferencia de los europeos, los protestantes norteamericanos vieron a América Latina como territorio de misión. Para estos últimos, la prolongada hegemonía católica constituía una de las principales causas del atraso económico de la región latinoamericana. Así, entre 1912 y 1916, después de diversas deliberaciones<sup>5</sup>, el Comité de Cooperación para América Latina decidió redoblar esfuerzos para enviar misioneros protestantes a la región (Piedra, 2001, vol. 1, pp. 174-176; Damboriena, 1962, vol. 1, pp. 22-23). Por esta razón, las primeras décadas del siglo xx vieron el arribo de una ola de misiones protestantes evangélicas, provenientes en su mayoría de los Estados Unidos.

---

4 Según RESTREPO URIBE (1944, p. 88), a inicios de la década de 1940, en Dabeiba, municipio ubicado al noroccidente del departamento de Antioquia, las comunidades presbiterianas reunían más de cinco mil fieles, en un municipio que no llegaba a los quince mil habitantes.

5 Como la Conferencia para las Misiones Extranjeras de Norteamérica (1912-1913) y el Congreso Misionero Panprotestante de Panamá (1916).

TABLA 1. AGENCIAS MISIONERAS PROTESTANTES  
QUE LLEGARON A COLOMBIA EN LAS TRES PRIMERAS  
DÉCADAS DE SIGLO XX.

Denominación	Año de ingreso	Lugar en el que se estableció
Unión Misionera Evangélica	1908	Cali y Palmira
Sociedad Bíblica Americana	1912	Cartagena
Sociedad Bíblica Británica y Extranjera	1917	Pasto
Iglesia Adventista del Séptimo Día	1921	Bogotá, Medellín, Barranquilla, Cali
Alianza Misionera Escandinava	1922	Cúcuta
Alianza Cristiana y Misionera	1925	Ipiales
Instituto Colombo-venezolano	1926	
Misión Presbiteriana Cumberland	1927	Cali
Convención Bautista Nacional	1929	Santa Marta y Ciénaga

Fuentes: Bucana (1995, p. 71), Ospina (1955, p. 16), Restrepo Uribe (1944, pp. 27-30), Conferencia Episcopal de Colombia (2005, p. 22).

Al no confesar la doctrina calvinista de la predestinación, los misioneros evangélicos estaban convencidos que de su predicación dependía la “salvación de las almas”. Por lo tanto, implementaron diversas estrategias proselitistas para atraer nuevos fieles; por ejemplo, reuniones de avivamiento, campañas de evangelización y programas de predicación puerta a puerta.

Como promulgadores de un protestantismo fundamentalista<sup>6</sup>, hasta hoy “los evangélicos” (como se les conoce en la región latinoamericana), se oponen al liberalismo teológico y predicán una fuerte separación entre iglesia y mundo. Además, enfatizan el “nuevo nacimiento” como evidencia de una genuina conversión. En otras palabras, los nuevos conversos deben demostrar un cambio de vida y una ruptura con los hábitos pecaminosos del pasado. Hasta hoy, las iglesias evangélicas de toda América Latina condenan las adicciones (especialmente el alcohol y el cigarrillo), los juegos de azar y toda expresión sexual inmoral, es decir, por fuera del vínculo matrimonial (Bastian, 1989, pp. 13-14).

#### 4. LA EXPANSIÓN PROTESTANTE DURANTE LA “REPÚBLICA LIBERAL”

En el lapso de gobiernos liberales comprendido entre 1930 y 1946 mejoró la situación legal de los protestantes. En 1936, el presidente Alfonso López Pumarejo impulsó una reforma constitucional que suprimió la mención de la religión católica como elemento esencial del orden social (incluida en la Constitución de 1886), e introdujo reformas que intentaban debilitar el poder de la Iglesia católica sobre el sistema educativo. Además, los gobiernos liberales facilitaron el ingreso de nuevas misiones protestantes (Abel, 2004).

A lo largo de este período se pueden contabilizar alrededor de treinta iniciativas misioneras, entre agencias e iniciativas personales, que se instalaron a lo ancho y largo de la geografía nacional. Entre estas se destacan algunas

---

6 El fundamentalismo protestante prosperó en Estados Unidos en las últimas décadas del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX. Entre sus énfasis doctrinales se destacan: la infalibilidad de la Biblia, el nacimiento virginal de Jesucristo y la creencia en los milagros bíblicos como una realidad histórica. Los protestantes fundamentalistas han sido también opositores militantes a la teoría de la evolución de Darwin.

denominaciones protestantes históricas como la Iglesia Evangélica Luterana (que llegó en 1936) y los Hermanos Menonitas (1945); se encuentran también denominaciones evangélicas como la Cruzada de Evangelización Mundial (1933), la Misión Bautista (1942) y la Sociedad Misionera Interamericana (1945). En este período arribaron las primeras denominaciones pentecostales, entre las que se destacan por su crecimiento: el Concilio de las Asambleas de Dios (1932), la Asambleas Pentecostales del Canadá (1934, de esta misión nació la Iglesia Pentecostal Unida de Colombia) y la Iglesia Cuadrangular (1942). En general, estas misiones se dedicaron a predicar entre las clases populares y marginadas, y abandonaron casi por completo la intención (que mostraron los presbiterianos en el siglo XIX) de compartir su mensaje con las élites (Ospina, 1955, p. 17; Bucana, 1995, pp. 106-107; Hamblin, 2003, pp. 83-93; Conferencia Episcopal de Colombia, 2005, pp. 22-23; López Amaya, 2014).

Los misioneros protestantes no solo fundaron iglesias, sino también escuelas y colegios. Para 1937 se habían organizado más de setenta escuelas evangélicas en territorio colombiano, muchas de ellas en zonas rurales; para 1955 había más de trescientas (Ordóñez, 1956; Ospina, 1955, p. 47).

El pentecostalismo, además de mantener los énfasis evangélicos en la conversión y el nuevo nacimiento, y en la ruptura entre iglesia y mundo, constituye un protestantismo de la emoción (Willaime, 1999). Su culto gira menos en torno al aprendizaje racional de una doctrina, mientras enfatiza las experiencias extáticas: “ser lleno del Espíritu Santo”. En su seno cobran relevancia manifestaciones como la glosolalia (hablar en lenguas), la taumaturgia (curaciones milagrosas) y los exorcismos, o guerra contra los demonios (que en la concepción pentecostal causan toda clase de males, como enfermedades, vicios, o estados de depresión o ansiedad).

A diferencia del Dios predicado por los presbiterianos calvinistas (soberano, inmutable y trascendente), el Dios pentecostal es manipulable: a través de determinados ritos

(como súplicas, ayunos y vigilias) se puede orientar su poder al servicio de las necesidades de sus fieles. En otras palabras, su poder se manifiesta en milagros. Al ser mágico y emotivo, el pentecostalismo no incentiva valores modernos propios del protestantismo histórico, como la preminencia de la razón sobre la emoción, o la oposición a la magia (o desencantamiento del mundo). Por el contrario, el mundo pentecostal es un mundo encantado, en el que siguen actuando espíritus y demonios que pueden ser conjurados, atados o vencidos (Corten, 1995; Anderson, 2004).

Estas características ubican al pentecostalismo en continuidad con el catolicismo popular latinoamericano (Chaunu, 1965) y con las tradiciones indígenas ancestrales (Corten, 1995, p. 145), características que le facilitaron ser acogido entre las clases marginadas.

Sin embargo, a lo largo de la primera mitad del siglo xx, el crecimiento del pentecostalismo fue lento. Las razones por las cuales buena parte de la población resistió el mensaje evangélico incluían la condena por parte de todas las vertientes protestante a la veneración de imágenes, y su oposición al culto a santos y vírgenes, ritos con fuerte arraigo en la cultura popular católica (Marzal, 2002, pp. 315-372).

Según datos de la Confederación Evangélica de Colombia (Cedec), para 1937 la membresía de las diversas comunidades protestante apenas superaba los quince mil fieles, y se ubicaba cerca del 0,18 % de la población nacional (De Roux, 1983, pp. 64-65)

## 5. ANTIPROTESTANTISMO Y PERSECUCIÓN RELIGIOSA

Ya en la década de 1940, las jerarquías católicas veían a la expansión evangélica como una amenaza, argumentaban que el mensaje predicado por los evangélicos “atentaba” contra “la unidad nacional”, una de cuyas bases era “la identidad católica”. Llegaron, incluso, a construir una teoría conspirativa en la que protestantes y comunistas eran aliados

en un complot para tomarse el poder (Álvarez, 1944, pp. 73-81). Esta teoría fue acogida por el dictador Rojas Pinilla para ganarse la simpatía de las jerarquías católicas (Ministerio de Gobierno, 1956, p. 26). Paradójicamente, para la misma época, los sectores contestatarios empezaron a denunciar la avanzada protestante en América Latina como una de las estrategias de expansión del imperialismo norteamericano, conjetura que podía ser respaldada con mayor evidencia (Abel, 1987, pp. 195-196).

Los protestantes consideran que durante las décadas de 1940 y 1950 se desplegó en todo el territorio colombiano una “campaña antiprotestante” liderada por las jerarquías católicas, en especial por los jesuitas (véase, por ejemplo, Restrepo Uribe & Álvarez, 1943; Urrutia, 1945). *El protestantismo en Colombia* (1944), obra del sacerdote Eugenio Restrepo Uribe, constituye uno de los símbolos de esta campaña. En esta obra se presenta un programa para frenar la expansión protestante, con iniciativas como exigir al gobierno que restrinja el ingreso de misioneros protestantes al país (Restrepo Uribe, 1944, pp. 132-136). Algunas de las recomendaciones allí consignadas fueron acogidas por la Conferencia Episcopal, que ese mismo año difundió a nivel nacional una pastoral que advertía sobre los riesgos de la expansión protestante (De Roux, 1983, p. 69).

Durante la guerra civil conocida como La Violencia (1948-1958), las comunidades protestantes, especialmente las asentadas en las regiones más golpeadas por el conflicto, se vieron involucradas y fueron víctimas de acciones violentas. Las diversas denominaciones protestantes organizaron la Confederación Evangélica de Colombia (Cedec) para enfrentar unidas esta situación. La Cedec denunció la destrucción de templos y escuelas, y el asesinato de algunos de sus fieles, incluso “a manos de la policía nacional”. En la memoria de los protestantes, este período es recordado cómo “la persecución religiosa” (Ospina, 1955; Damboriena, 1962, vol. 1, p. 72; Goff, 1966; Libreros, 1969).

Si bien algunos sacerdotes católicos se involucraron en el conflicto incitando a las multitudes desde los púlpitos, y los ataques a “iglesias, escuelas, casas y personas de afiliación protestante son innegables”, Moreno, historiador protestante, considera que es muy difícil “adjudicar estos ataques a un plan coordinado por la Iglesia católica” (Moreno, 2004, pp. 437-438). Sin embargo, algunos de estos hechos pudieron ser considerados por sus perpetradores actos legítimos en defensa de la fe católica (Bucana, 1995, pp. 147-148). Según Pacheco (1950, pp. 193-198), sacerdote católico, los protestantes fueron víctimas del conflicto por ser liberales militantes, no por sus convicciones religiosas.

Hasta finales de la década de 1960, los protestantes, como las demás minorías religiosas, sufrieron diversas expresiones de discriminación. Por ejemplo, en la medida en que los cementerios eran administrados por la Iglesia católica, enfrentaban dificultades para enterrar a sus muertos. Además, las escuelas públicas seguían exigiendo la “partida de bautismo católico” para formalizar la matrícula de sus estudiantes. Estas razones permitían a los protestantes denunciar un trato discriminatorio por parte del Estado, que los mantenía relegados a ser “ciudadanos de segunda categoría” (Haddox, 1965, pp. 155 y ss.; Moreno, 2009, pp. 144-158).

Los conversos a las diversas denominaciones protestantes (históricos, evangélicos y pentecostales) reaccionaron al antiprottestantismo católico con una actitud no menos hostil, enfatizando en su predicación la condena a “la idolatría” que, según su creencia, está “implícita en la veneración a la Virgen María”, o en el culto a “imágenes” y “santos” (Abel, 2004, p. 11). Así, en Colombia, como en la mayor parte de América Latina, la identidad protestante se construyó en oposición al catolicismo. Esto a su vez permitió que, en el imaginario católico, a lo largo del siglo xx, los apelativos “evangélico” y “protestante” tuviesen una connotación negativa (Freston, 2008, p. 13).

A pesar de la “campaña antiprotestante” y de haber sido víctimas de “La Violencia”, entre 1937 y 1957, la población protestante se triplicó, pasó de 15 mil a más de 45 mil fieles (Damboriena, 1962, vol. 1, p. 16). Además de los evangélicos y pentecostales, se destaca el crecimiento de la Iglesia Adventista del Séptimo Día, que para este año contaba con cerca de 16 mil miembros, constituyendo la denominación protestante de mayor crecimiento en la primera mitad del siglo xx (Damboriena, 1962, vol. 1, p. 129). Sin embargo, los adventistas nunca fueron aceptados como miembros de la Cedec.

#### 6. LA EXPANSIÓN PENTECOSTAL EN LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XX

El crecimiento del pentecostalismo se aceleró en la segunda mitad del siglo xx, beneficiado por la acelerada urbanización del país, que a su vez estuvo impulsada por una incipiente industrialización y por la violencia que azotaba las zonas rurales (Palacios y Safford, 2007, p. 556). Ya que la Iglesia católica no estaba preparada para atender las necesidades religiosas de los nuevos millones de marginados que poblaban las periferias urbanas.

Hasta finales del siglo xx, la gran mayoría de los conversos al pentecostalismo eran campesinos sin tierra, inmigrantes de reciente arribo a las urbes, obreros no calificados y, en general, personas con poca educación formal. A través de la vida comunitaria, de un mensaje de esperanza y de la oferta de milagros, las comunidades pentecostales ofrecían a estos sectores excluidos medios para hacer frente a la anomia, la incertidumbre y el desarraigo<sup>7</sup>.

Hasta hoy, los conversos al pentecostalismo abandonan las adicciones, y se alejan de las juergas y de las licencias

---

7 Tal y como lo describió LALIVE D'EPINAY (1968) para el caso chileno.

sexuales, al tiempo que se transforman en ciudadanos honestos y empleados disciplinados. Todo esto ayuda a mejorar sus condiciones de vida y las de sus familias (Flora, 1976; Brusco, 1993).

En la medida en que los misioneros extranjeros fueron entregando el liderazgo religioso a pastores locales, el crecimiento del pentecostalismo se dinamizó, ya que los pastores autóctonos lograron adaptar mejor el mensaje y la liturgia pentecostal a las necesidades culturales de los colombianos. Esto también fue posible por la gran flexibilidad del pentecostalismo. Al tiempo que se nacionalizaban las misiones extranjeras, se organizaban también nuevas organizaciones pentecostales autóctonas, algunas de ellas con notable éxito. Por ejemplo, la Misión Panamericana, fundada por el pastor colombiano Ignacio Guevara, fue durante las décadas de 1960 y 1970 la denominación pentecostal de mayor crecimiento en el país (Bucana, 1995, pp. 170 y ss.).

Algunas de las organizaciones pentecostales autóctonas no solo se expandieron por todo el país, sino que cruzaron las fronteras para convertirse en organizaciones religiosas transnacionales. Por mencionar algunos ejemplos: la Cruzada Estudiantil y Profesional de Colombia (también llamada Centro Internacional de Teoterapia Integral) fundada por Néstor Chamorro en 1963, y la Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional, fundada por José Luis Moreno en 1972, y hoy bajo el liderazgo de María Luisa Piraquive de Moreno, cuentan hoy sus sedes internacionales por decenas. Estas sedes se despliegan por todo el planeta, siguiendo, sobre todo, las rutas migratorias de los latinoamericanos (Beltrán, 2013, pp. 252, 262).

Importando métodos ya probados en Estados Unidos, en Colombia los predicadores evangélicos y pentecostales empezaron a usar la radio para expandir su mensaje. Los bautistas en Bogotá y Barranquilla, y la Alianza Cristiana y Misionera en Cali, fueron pioneros en este sentido (Damboriena, 1962, vol. 1, pp. 48-51). Así, desde mediados del

siglo xx, las organizaciones pentecostales se han valido de los medios masivos de comunicación (radio, televisión y, posteriormente, internet) como una herramienta fundamental para la expansión de su mensaje. Esto les permitió, además, llegar a las regiones más aisladas del país (Beltrán, 2013, p. 79). En la actualidad gigantescas organizaciones pentecostales, como el Centro Misionero Bethesda y Manatial de Vida Eterna, controlan algunas de las cadenas radiales más importantes del país (Beltrán, 2013, p. 244).

Según cifras de la Cedec, en tan solo doce años, entre 1957 y 1969, el total de protestantes de las diversas denominaciones se había duplicado, superando los 90 mil fieles, aproximadamente el 0,44 % de la población nacional (Moreno, 2009, pp. 144-158). Según cifras de la Iglesia católica, a mediados de la década de 1970, eran más de 120 mil (Arias, 2002, p. 323).

Desde entonces, el crecimiento del protestantismo, especialmente en su versión pentecostal, ha sido exponencial. Para mediados de la década de 1980, las diversas congregaciones reunían entre 700 y 800 mil fieles (entre el 2,4 % y 2,8 % de la población), a finales del siglo xx superaba los dos millones (alrededor del 5 %) (Stoll, 1993, p. 397; Holland, 2000); para 2014, entre el 13 % y el 16 % de los colombianos se identificaba con alguna comunidad protestante, especialmente, con alguna organización pentecostal (Beltrán, 2013, p. 101; Pew Research Center, 2014).

## 7. DE LA HUELGA SOCIAL A LA TEOLOGÍA DE LA PROSPERIDAD

La expansión del movimiento pentecostal, especialmente en su versión urbana, ha traído consigo una acelerada mutación del pentecostalismo. Hasta la década de 1980, la mayoría de las comunidades pentecostales predicaban una escatología premilenarista que anunciaba el inminente retorno de Jesucristo. El carácter perentorio del fin de los

tiempos les permitía a los pentecostales menospreciar el poder y las riquezas de este mundo. Por el contrario, sentían la urgencia de prepararse para el “rapto de la iglesia” y “el juicio final”. Lalive d’Epinay (1968) denominó este fenómeno como “huelga social”, ya que, en general, los pentecostales no se interesaban por la política partidista, ni por la revolución o la vía contestaria.

Sin embargo, los pentecostales de segunda generación y las versiones pentecostales interesadas en atraer a las clases medias urbanas (universitarios, profesionales y pequeños empresarios) modificaron gradualmente esta doctrina. Paulatinamente dejaron de insistir en el inminente retorno de Cristo y empezaron a anunciar que “el reino de Dios ya está entre nosotros”. Este nuevo énfasis doctrinal les permitió legitimar el ascenso social, la búsqueda de riqueza y la participación en el campo de la política electoral (Schäfer, 1992).

Las últimas décadas del siglo xx y lo que va corrido del siglo xxi, han visto la multiplicación de grandes organizaciones pentecostales urbanas que se inscriben en este nuevo marco doctrinal. Megaiglesias pentecostales<sup>8</sup>, como la Misión Carismática Internacional, Manantial de Vida Eterna o el Centro Mundial de Avivamiento, por mencionar tan solo algunas (Beltrán, 2013: 228), ofrecen un culto masivo y musicalizado, que además de milagros de sanación o liberación prometen la prosperidad económica a cambio de generosas donaciones por parte de los fieles.

Así, como ya lo había previsto Rubem Alves (1979), en las congregaciones pentecostales desaparece la doctrina de la gracia, o de la gratuidad de los favores divinos, que predica el protestantismo histórico, y se impone la mercantilización del milagro. Como ocurre en el catolicismo popular, en el pentecostalismo los favores divinos se pagan por adelantado. Este giro doctrinal, conocido como “teología de la prosperidad”,

---

8 Para ampliar sobre la definición de megaiglesia, véase FATH (2008).

se ha institucionalizado a través de ritos como “los pactos” y “las siembras”, que han encontrado gran acogida en toda América Latina (Silveira Campos, 2000, pp. 154-155).

En el pentecostalismo, el modelo megaclesial se ha hecho dominante. Según los más exitosos predicadores pentecostales, la mejor evidencia de que el mensaje que predicán es verdadero radica en las multitudes que atraen domingo tras domingo. Así, sobre la base de una lógica empresarial que privilegia los resultados, el número de fieles que reúnen las congregaciones se constituye en criterio de verdad para legitimar la autoridad religiosa. Por esta razón, los pastores pentecostales ya no necesitan de una “sucesión apostólica” o de títulos universitarios, dependen del carisma que les reconocen sus seguidores, que afirman ser testigos de sus dones extraordinarios<sup>9</sup>.

En lo político, este giro doctrinal ha permitido que líderes y organizaciones pentecostales se organicen para buscar y participar del poder electoral. Desde finales de la década de 1980, gracias al apoyo de sus feligreses, decenas de pastores pentecostales concurren en la arena política para aspirar a todo tipo de cargos de elección popular. Además, en las últimas tres décadas se han organizado y extinguido más de media docena de partidos políticos pentecostales soportados, en su mayoría, por la feligresía de alguna megaclesia. Entre ellos, solo el Partido MIRA, respaldado por la Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional, ha logrado un cierto grado de institucionalización (Ortega, 2010). Así, algunas de las grandes organizaciones pentecostales no solo compiten por cautivar conversos (“por las almas”), sino también, por lograr el mayor respaldo político en las urnas (“por los votos”) (Duque Daza, 2010; Beltrán & Quiroga, 2017).

---

9 Este tipo de legitimación de la autoridad es tipificada por MAX WEBER (2014, pp. 364-377) como “dominación de tipo carismático”.

Dada la fragmentación del pentecostalismo, es difícil hablar de una única agenda política pentecostal. Sin embargo, en la historia reciente de Colombia, dos luchas han logrado cohesionar a la gran mayoría de los evangélicos y pentecostales: 1) la búsqueda de una situación legal de “libertad religiosa” y 2) “la agenda moral”.

Sobre el primer aspecto se destaca la participación de dos representantes del movimiento evangélico en la redacción de la Constitución de 1991; Constitución que reconoce el pluralismo cultural y que les ha permitido a las diversas organizaciones protestantes acceder, en muchos aspectos, al mismo trato que le ha otorgado el Estado a la Iglesia católica. En este sentido, se destaca también el liderazgo evangélico en la redacción y trámite de la Ley de Libertad Religiosa (Ley 133 de 1994) (Helmsdorff, 1996b).

En lo que respecta a “la agenda moral”, el movimiento evangélico y pentecostal se ha opuesto vehementemente al reconocimiento de los derechos de la población LGBTI (lesbianas, gays, bisexuales, transexuales, intersexuales). Especialmente, se han manifestado en contra de toda iniciativa que busque legalizar el matrimonio homosexual o permitir que homosexuales adopten hijos. Asimismo, se han opuesto a toda iniciativa orientada a despenalizar el aborto. Además, los congresistas pentecostales han presentado diversos proyectos de ley con la intención de “prohibir la pornografía”, “fortalecer el modelo de familia tradicional”, “regular el consumo de tabaco y alcohol”, y “legislar a favor de la adopción desde el vientre” “como una alternativa para evitar el aborto”. Todas estas iniciativas han contado con poco éxito, a pesar del apoyo que para este propósito han encontrado en sus antiguos rivales, los sectores más conservadores del catolicismo (Helmsdorff, 1996a, pp. 81-82; Beltrán & Quiroga, 2017, pp. 206-207).

En 2016, a raíz del plebiscito a través del cual el presidente Juan Manuel Santos buscaba ratificar el acuerdo pactado con las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia

(Farc) con el propósito de poner fin a más de medio conflicto armado interno, los pentecostales encontraron una oportunidad para demostrar su poder político inclinando la balanza electoral hacia el “No”. La mayoría de votantes evangélicos y pentecostales estaban convencidos de que el Acuerdo estaba viciado por lo que denominaron “ideología de género”. En otras palabras, estaban convencidos de que el Acuerdo otorgaba beneficios (empoderaba) a la comunidad LGBTI, por lo cual se opusieron firmemente a su aprobación (Cosoy, 2016; Beltrán & Creely, 2018).

El tránsito de “la huelga social” a la “teología de la prosperidad”, así como el tránsito de un pentecostalismo periférico a un pentecostalismo de masas, y empoderado en el campo político, ha sido considerado por algunos analistas como evidencia del tránsito del pentecostalismo hacia el neopentecostalismo. Sin embargo, en la medida en que no hay ruptura, sino continuidad entre estos movimientos, esta diferenciación puede ser cuestionada<sup>10</sup>.

## 8. A MODO DE CONCLUSIÓN

Si bien desde mediados del siglo XIX miembros del Partido Liberal invitaron a misioneros protestantes con la esperanza de quebrar el monopolio católico e impulsar valores modernos en la cultura nacional, el protestantismo que ha prosperado en Colombia y en toda América Latina, es decir, el pentecostalismo, es la versión menos moderna del protestantismo. Incluso, resulta problemático incluir algunas de sus vertientes como parte del movimiento religioso inaugurado por Lutero (Bastian, 2007a, p. 467).

A diferencia del protestantismo histórico, el pentecostalismo privilegia la búsqueda de experiencias emocionales (extáticas) que desplazan la centralidad del estudio y la

---

10 Sobre la definición de neopentecostalismo, véase JAIMES MARTÍNEZ (2012).

interpretación racional del texto sagrado; acude a la magia para manipular la divinidad y obtener el milagro, en lugar de incentivar el desencantamiento (o desmagización) del mundo; y, en contravía de la esencia luterana, ha tomado el camino de la mercantilización de los favores divinos.

Al Dios pentecostal no se le adora por ser Dios, se le concibe como una deidad manipulable de la que es posible obtener favores por medio de determinados rituales. Por su carácter emocional y mágico, el pentecostalismo se acerca más a la religiosidad popular católica que al protestantismo histórico (Chaunu, 1965). Y, como toda religiosidad popular, persigue fines intramundanos como las curaciones milagrosas, la prosperidad y la buena suerte<sup>11</sup>.

Así, tal y como lo ha señalado Corten (1995, p. 147), el pentecostalismo latinoamericano es paradójico: por un lado, se presenta en clara oposición al catolicismo popular, condenando su "idolatría", al mismo tiempo que le debe su éxito a sus afinidades culturales con este movimiento religioso. Pues ambos, catolicismo popular y pentecostalismo, son movimientos mágicos y emotivos que predicán una cosmovisión encantada donde actúan espíritus y demonios que pueden ser manipulados y reprendidos.

Siguiendo la tipología weberiana de liderazgo religioso, el pastor pentecostal es más cercano al mago que al sacerdote<sup>12</sup>. Pues su autoridad depende de su eficacia a la hora de exhibir milagros y de expulsar demonios. En su calidad de "elegido" o "ungido", el pastor pentecostal es reconocido por sus fieles por su "poder". Esto le permite autoproclamarse genuino conocedor de los designios divinos, argumento que usa para legitimar sus decisiones como producto de la obediencia a estos mandatos. Por lo tanto, su autoridad no

---

11 Para ampliar en lo relacionado con el catolicismo popular latinoamericano, véase MARZAL (2002, pp. 315-372).

12 Sobre la distinción entre mago y sacerdote, véase WEBER (2014, pp. 547-549).

puede ser contestada, ya que los fieles asumen que oponerse al “elegido” de Dios equivale a resistir la misma voluntad divina. Esto ha permitido que los modelos de gobierno democráticos propios del protestantismo históricos (como el modelo congregacional o presbiteriano) desaparezcan en las nuevas organizaciones pentecostales, para ser reemplazados por modelos autoritarios donde el pastor carismático concentra la mayor parte del poder (Mariano, 2003).

El rápido crecimiento del pentecostalismo ha motivado la pentecostalización de las demás vertientes protestantes, incluidos los protestantismos históricos y evangélicos. Cada vez con más frecuencia, denominaciones protestantes tradicionales incluyen ofertas emotivas en sus cultos, especialmente se inclinan por la musicalización de la liturgia, así como por la institucionalización de cultos en los que se alimenta la expectativa de obtener milagros (Beltrán, 2013, pp. 156-159).

Pero, por otro lado, las comunidades pentecostales son espacios de auto-organización social de sectores tradicionalmente excluidos en lo económico y lo político, espacios en los que se valoran el talento y el carisma personal por encima de los diplomas universitarios o del capital económico (Bastian, 2007b, p. 13). Este tipo de espacios escasean en el seno del catolicismo institucional o del protestantismo histórico.

Las comunidades pentecostales, tal y como lo observaron en su momento Lalive d’Epinay (1968) y Corten (1995), siguen constituyendo “refugios para las masas”. En ellas, por medio de experiencias de catarsis y liberación emocional, los fieles logran huir, así sea momentáneamente, de la incertidumbre, la angustia y la desorientación, al tiempo que tejen nuevos lazos comunitarios y encuentran familias sustitutas para hacer frente a la soledad y la confusión que son propias de las sociedades contemporáneas (Westmeier, 1986). Esto resulta especialmente importante en una sociedad como la colombiana, signada por la desigualdad, la violencia

y la escasez de oportunidades, y en la que amplios sectores de la población sufren el abandono del Estado (Ríos, 2002; Beltrán & Cuervo, 2016).

## 9. REFERENCIAS

- ABEL, C. (1987). *Política, Iglesia y partidos en Colombia: 1886-1953*. Bogotá: FAES-Universidad Nacional de Colombia.
- ABEL, C. (2004). Misiones protestantes en un Estado católico: Colombia en los años cuarenta y cincuenta. *Análisis político*, (50), 3-19.
- ÁLVAREZ, J. (1944). La nueva estrategia comunista en América Latina. *Revista Javeriana*, (22).
- ALVES, R. (1979). A empresa da cura divina: um fenômeno religioso? En E. VALLE (org.), *A Cultura do Povo* (pp. 111-117). São Paulo: Cortez e Moraes.
- ANDERSON, A. (2004). *An Introduction to Pentecostalism: Global Charismatic Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ARANGO, G. M., & ARBOLEDA, C. (2005). La Constitución de Rionegro y el Syllabus como dos símbolos de nación y dos banderas de guerra. En L. J. ORTIZ MESA ET AL., *Ganarse el cielo defendiendo la religión: guerras civiles en Colombia, 1840-1902*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia.
- ARIAS, R. (2002). *Catholicisme intégral et laïcité en Colombie 1850-2000* (tesis en historia). Marseille: Université Aix-Marseille I.
- BASTIAN, J.-P. (1989). *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México 1872-1911*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BASTIAN, J.-P. (2007a). De los protestantismos históricos a los pentecostalismos latinoamericanos: análisis de una mutación religiosa. En C. TEJEIRO, F. SANABRIA & W. M. BELTRÁN (eds.).

- Creer y poder hoy* (pp. 453-468). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- BASTIAN, J.-P. (2007B). Las dinámicas contemporáneas del campo religioso en América Latina. En P. MORENO (comp.), *Protestantismo y vida cotidiana en América Latina* (pp. 9-23). Cali: CEHILA.
- BELTRÁN, W. M. (2013). *Del monopolio católico a la explosión pentecostal*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- BELTRÁN, W. M., & CUERVO, I. N. (2016). Pentecostalismo en contextos rurales de violencia. El caso de El Garzal, sur de Bolívar, Colombia. *Revista colombiana de Antropología*, 52(1), 139-168.
- BELTRÁN, W. M., & QUIROGA, J. (2017). Pentecostalismo y política electoral en Colombia (1991- 2014). *Colombia Internacional*, (91), 187-212.
- BELTRÁN, W. M., & CREELY, S. (2018). Pentecostals, Gender Ideology and the Peace Plebiscite: Colombia 2016. *Religions*, 9(12), 418: 1-19. <https://doi.org/10.3390/rel9120418>
- BRUSCO, E. (1993). The Reformation of Machismo: Ascetism and Masculinity Among Colombian Evangelicals. En V. GARRARD-BURNETT, & D. STOLL (eds.), *Rethinking Protestantism in Latin America* (pp. 143-158). Philadelphia: Temple University Press.
- BUCANA, J. (1995). *La Iglesia evangélica en Colombia: una historia*. Bogotá: Buena Semilla.
- BUSHNELL, D. (1966). *El régimen de Santander en la Gran Colombia*. Bogotá: Tercer Mundo.
- CHAUNU, P. (1965). Pour une sociologie du protestantisme latino-américain. *Cahiers de sociologie économique*, (12), 5-18.
- CONFERENCIA EPISCOPAL DE COLOMBIA (2005). *El ser y quehacer del movimiento ecuménico hoy en Colombia*. Bogotá: Editorial Bonaventuriana.

- CORTEN, A. (1995). *Le pentecôtisme au Brésil. Emotion du pauvre et romantisme théologique*. París: Karthala.
- COSOY, N. (2016, 5 de octubre). El rol de las iglesias cristianas evangélicas en la victoria del “No” en el plebiscito de Colombia. *BBC Mundo*. Recuperado de <http://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-37560320>
- DAMBORIENA, P. (1962). *El protestantismo en América Latina*. Bogotá: Feres, 2 vols.
- DE ROUX, R. (1983). *Una iglesia en estado de alerta: funciones sociales y funcionamiento del catolicismo colombiano: 1930-1980*. Bogotá: Servicio Colombiano de Comunicación Social.
- DUQUE DAZA, J. (2010). Las comunidades religiosas protestantes y su tránsito hacia lo político-electoral en Colombia, 1990-2007. *Revista Mexicana de Sociología*, 72(1), 73-111.
- FATH, S. (2008). *Dieu XXL. La révolution des megachurches*. París: Autrement.
- FLORA, C. B. (1976). *Pentecostalism in Colombia: Baptism by Fire and Spirit*. Cranbury, New Jersey: Farleigh Dickinson University Press.
- FRESTON, P. (2008). *Evangelical Christianity and Democracy in Latin America*. Nueva York: F. I. U. Library Oxford University Press.
- GOFF, J. (1966). *The Persecution of Protestant Christians in Colombia 1948 to 1958: With an Investigation of its Background and Causes*. Michigan: University Microfilms International Imcc. Am. Arbor.
- GRUZINSKI, S. (1988). *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVIème-XVIIIème siècles*. París: Gallimard.
- HADDOX, B. (1965). *Sociedad y religión. Estudio de las instituciones religiosas colombianas*. Bogotá: Tercer Mundo.

- HAMBLIN, D. (2003). *A Social History of Protestantism in Colombia: 1930-2000*. Provo, Utah: Brigham Young University.
- HELMSDORFF, D. (1996a). *Participación política evangélica en Colombia* (monografía en historia). Bogotá: Universidad de los Andes.
- HELMSDORFF, D. (1996b). Participación política evangélica en Colombia (1990-1994). *Historia Crítica*, (12), 79-84.
- HOLLAND, C. L. (2000). *Overview of protestant church growth in Colombia*. Prolades. Recuperado de <http://www.prolades.com/cra/regions/sam/col/colombia.pdf>
- JAIMES MARTÍNEZ, R. (2012). El neopentecostalismo como objeto de investigación y categoría analítica. *Revista Mexicana de Sociología*, 74(4), 649-678.
- LALIVE D'EPINAY, C. (1968). *El refugio de las masas, un estudio del movimiento pentecostal en Chile*. Santiago de Chile: Editorial del Pacífico.
- LÓPEZ AMAYA, J. D. (2014). Misiones protestantes en Colombia 1930-1946. Geografía y política de la expansión evangélico-pentecostal. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 2(41), 65-103.
- LIBREROS, A. (1969). *Conflits Politiques et lutttes religieuses en Colombie dans la décennie 1948-1958* (tesis). París: Université de Paris.
- MARIANO, R. (2003). Efeitos da secularização do Estado, do pluralismo e do mercado religiosos sobre as igrejas pentecostais. *Civitas. Revista de Ciências Sociais*, 3(1), 111-125.
- MARZAL, M. (2002). *Tierra encantada: tratado de sociología religiosa*. Madrid: Trotta.
- MINISTERIO DE GOBIERNO (1956). *La cuestión de las religiones acatólicas en Colombia*. Bogotá: Empresa Nacional de Publicaciones.

- MORENO, P. (2004). Protestantismo histórico en Colombia. En A. M. BIDEGAIN (dir.), *Historia del cristianismo en Colombia, corrientes y diversidad* (pp. 421-449). Bogotá: Taurus.
- MORENO, P. (2009). Del cementerio al Palacio, creación de un imaginario religioso 1908-1991. En I. CORPAS, H. FIGUEROA, & A. GONZÁLEZ (eds.), *Diversidad y dinámicas del cristianismo en América Latina. Memorias del II congreso internacional* (vol. 1, pp. 144-158). Bogotá: Editorial Bonaventuriana.
- ORDÓÑEZ, F. (1956). *Historia del cristianismo evangélico en Colombia*. Medellín: Tipografía Unión.
- ORTEGA, B. (2010). El hilo invisible entre el creer y el poder de las relaciones entre política y religión en el caso del MIRA y el IDMJI. *CSONline. Revista Electrónica de Ciências Sociais*, 4(11), 176-205.
- OSPINA, E. (1955). *Las sectas protestantes en Colombia. Breve reseña histórica con un estudio especial de la llamada persecución religiosa*. Bogotá: Imprenta Nacional.
- PALACIOS, M., & SAFFORD, F. (2007). *Colombia país fragmentado, sociedad dividida*. Bogotá: Norma.
- PACHECO, J. M. (1950). La persecución a los protestantes y la libertad de cultos. *Revista Javeriana*, 34(169), 193-198.
- PEW RESEARCH CENTER (2014, 13 de noviembre). Religion in Latin America: Widespread Change in a Historically Catholic Region. *Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life*. Recuperado de <http://www.pewforum.org/2014/11/13/religion-in-latin-america/>
- PIEDRA, A. (2001). *Evangelización protestante en América Latina*. Quito: CLAI-UBL, 2 vols.
- RESTREPO URIBE, E. (1944). *El protestantismo en Colombia*. Medellín: Ed. Joseph J. Ramírez.

- RESTREPO URIBE, E., & ÁLVAREZ, J. (1943). Diez Años de protestantismo en Colombia 1930-1943. *Revista Javeriana*, 20(100), 228-244.
- RÍOS, C. A. (2002). *Identidad y religión en la colonización en el Urabá antioqueño*. Bogotá: ASCUN.
- RODRÍGUEZ, J. (2004). Primeros intentos de establecimiento del protestantismo en Colombia. En A. M. BIDEGAIN (dir.), *Historia del cristianismo en Colombia, corrientes y diversidad* (pp. 287-320). Bogotá: Taurus.
- SCHÄFER, H. (1992). *Protestantismo y crisis social en América Central*. Costa Rica: DEI.
- SILVEIRA CAMPOS, L. (2000). *Teatro, templo y mercado*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- STOLL, D. (1993). ¿América Latina se vuelve protestante? Cayambe: Abya-Yala.
- URRUTIA, U. (1945). Los protestantes ante la Constitución. *Revista Javeriana*, 23(111), 15-21.
- WEBER, M. (2014). *Economía y Sociedad* (edición, revisada, comentada y anotada por F. GIL VILLEGAS). México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- WESTMEIER, K.-W. (1986). The Enthusiastic Protestants of Bogotá Colombia: Reflections on the Growth of a Movement. *International Review of Mission*, 75(297), 13-24. <https://doi.org/10.1111/j.1758-6631.1986.tb01447.x>
- WILLAIME, J.-P. (1999). Le pentecôtisme: contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel. *Archives de sciences sociales des religions*, (105), 5-28.