

Estudios y Perspectivas Revista Científica y Académica, Pilar, Paraguay.
ISSN en línea 23005-2599, abril-junio 2024,
Volumen 4, Número 2.

DOI: <https://doi.org/10.61384/r.c.a.v4i2>

LA RELIGIÓN COMO INSTITUCIÓN CULTURAL EN EL MUNICIPIO DE CHIQUINQUIRÁ, BOYACÁ, COLOMBIA

*Religion as a Cultural Institution in the Municipality of
Chiquinquirá, Boyacá, Colombia*

Johanna Emilce Cortés Daza

Investigadora independiente, Colombia



DOI: <https://doi.org/10.61384/r.c.a..v4i2.243>

La Religión como Institución Cultural en el Municipio de Chiquinquirá, Boyacá, Colombia

Johanna Emilce Cortés Daza

johanna.corts@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-5595-3720>

Investigadora independiente

Colombia

RESUMEN

Este trabajo de investigación sugiere una novedosa mirada en torno de la situación actual de la religión como institución cultural en el municipio de Chiquinquirá. El desarrollo teórico de este estudio está sustentado en un estado de la cuestión actual de la religión en el mundo, en el contexto sociohistórico de la religión en América, Colombia y Chiquinquirá. Se realiza un análisis de la evangelización en los territorios americanos dentro de la conquista española, así como la función de la religión en el proceso de independencia en Colombia. Por otra parte, se relacionan las narrativas constitucionales que muestran la articulación entre Estado y religión. De este modo, se concluye con la transición del Estado confesional al Estado laico, bajo la perspectiva de la Constitución Política de Colombia de 1991. Asimismo, se interpretan los principios del poder de la religión, mediante los procesos de control y elaboración social, desde una dimensión cultural. Finalmente, se conceptualiza sobre el sistema de creencias religiosas en el ámbito de la sociología de la cultura. Metodológicamente, se plantearon los siguientes objetivos. El objetivo general consiste en interpretar las estructuras simbólicas de sentido de la institución cultural religiosa en el municipio de Chiquinquirá. Los objetivos específicos son: contrastar el sistema de creencias religiosas entre los jóvenes y personas mayores en contextos rurales y urbanos, describir el fenómeno de secularización y su relación con el mundo en el municipio de Chiquinquirá y comparar las similitudes y semejanzas manifiestas en el grupo poblacional, sobre los credos religiosos que profesan. Desde esa perspectiva, estos objetivos fueron desarrollados mediante el análisis estructural de contenido, cuya base teórica tiene que ver con el trabajo de Hiernaux, Suárez y Sotelo. Se realizaron entrevistas a una población de adultos mayores y jóvenes, que dan cuenta de la institución cultural religiosa en el municipio de Chiquinquirá. Las conclusiones dan cuenta de la importancia que tienen los credos religiosos en el municipio de Chiquinquirá y las percepciones del sistema de creencias religiosas en el ámbito cultural de la comunidad.

Palabras clave: *Institución cultural, religión, procesos de control social, sistema de creencias religiosas, imaginarios*

Recibido: 16-abril-2024 / Aprobado: 18-mayo-2024

Religion as a Cultural Institution in the Municipality of Chiquinquirá, Boyacá, Colombia

ABSTRACT

This research work suggests a novel look at the current situation of religion as a cultural institution in the municipality of Chiquinquirá. The theoretical development of this study is based on a state of the current question of religion in the world, in the socio-historical context of religion in America, Colombia and Chiquinquirá. An analysis of evangelization in the American territories within the Spanish conquest is carried out, as well as the role of religion in the process of independence in Colombia. On the other hand, the constitutional narratives that show the articulation between State and religion are related. This concludes with the transition from the confessional State to the secular State, under the perspective of the Political Constitution of Colombia of 1991. Likewise, the principles of the power of religion are interpreted, through the processes of control and social elaboration, from a cultural dimension. Finally, it conceptualizes the system of religious beliefs in the field of the sociology of culture. Methodologically, the following objectives were proposed. The general objective is to interpret the symbolic structures of meaning of the religious cultural institution in the municipality of Chiquinquirá. The specific objectives are: to contrast the religious belief system between young people and older people in rural and urban contexts, to describe the phenomenon of secularization and its relationship with the world in the municipality of Chiquinquirá and to compare the similarities and similarities manifested in the population group, on the religious creeds they profess. From this perspective, these objectives were developed through the structural analysis of content, whose theoretical basis has to do with the work of Hiernaux, Suárez and Sotelo. Interviews were conducted with a population of older adults and young people, who give an account of the religious cultural institution in the municipality of Chiquinquirá. The conclusions show the importance of religious creeds in the municipality of Chiquinquirá and the perceptions of the religious belief system in the cultural sphere of the community.

Keywords: *Cultural institution, religion, social control processes, religious belief system, imaginary*

INTRODUCCIÓN

Las instituciones culturales son parte invaluable de la tradición histórica, social y económica de las comunidades, máxime si se tiene en cuenta que son construidas con base en un acervo individual y colectivo. Las instituciones culturales se entienden como estructuras simbólicas de percepción y acción social, que proporcionan a los individuos, colectivos y comunidades, la posibilidad de constituir una visión de mundo. En esa medida, esta investigación tiene pertinencia en un contexto sociográfico, porque describió, explicó y analizó, la constitución de la religión, como una institución cultural en el municipio de Chiquinquirá, Boyacá, Colombia. Una investigación que piense los fenómenos culturales de un contexto es necesariamente proclive a tener impacto en los procesos de interpretación en los ámbitos académicos, sociales y, por extensión, en el espacio colectivo de las comunidades.

Se concibió este estudio como una manera de sistematizar, interpretar y valorar la institución cultural a partir de un fenómeno religioso particular que ha sido abordado, principalmente, desde sus márgenes hagiográficas y a partir de un sesgo católico; sin embargo, no ha sido pensado como institución cultural, en su amplitud cognitiva (percepciones), social (acciones), cultural (tradiciones) y económica (fuentes de trabajo, turismo). De esta manera, el análisis y valoración de este fenómeno como institución cultural, permitió extrapolar una nueva perspectiva en los enfoques sociales del marco constitutivo de la religión en el municipio. El impacto de esta investigación se fundamenta en los nuevos aportes a las estructuras simbólicas y de sentido del fenómeno religioso, en el caso de Chiquinquirá, mediante un trabajo que da cuenta de la diversidad de posibilidades interpretativas de este.

Desde esa línea de disertación, el interés investigativo se centró en el concepto de institución cultural, por parte de un grupo de personas mayores y jóvenes, que narran su vida, su visión de mundo y sus experiencias alrededor de los imaginarios, percepciones y estructuras simbólicas sobre el fenómeno religioso, en medio de aspectos sociales, culturales e individuales. Se trazó un recorrido analítico, entendido como un estado de la cuestión, sobre la diversidad de trabajos,

acorde con la temática presentada, la metodología que utiliza, los escenarios conceptuales que implementan y la relación procesual que implican con este artículo de investigación. La investigación se inscribe en una perspectiva metodológica de carácter sociológico: el Análisis Estructural de Contenido (AEC), desde la premisa de que los sistemas de creencias son una institución cultural desde el punto de vista de Jean Pierre Hiernaux. El trabajo tiene una construcción de sentido de forma cualitativa y ofrece una mirada multidimensional de los fenómenos religiosos populares.

En relación con la problemática, se enfoca en la poca tradición investigativa en el contexto particular de acción investigativa, sobre todo como en lo que tiene que ver con las costumbres y las maneras de percibir y construir los imaginarios de la religión como institución cultural en el municipio de Chiquinquirá. Asimismo, se explicitó el enfoque de algunas investigaciones cuya percepción está basada en el contenido hagiográfico o religioso. Otra de las problemáticas presentes en esta investigación se centra en el análisis histórico, en el que la religión tiene un sesgo católico y político. En ese sentido, es importante la relación que se ha establecido entre Estado e Iglesia, las transiciones constitucionales entre un Estado católico y un Estado laico y las razones por las cuales se sigue concibiendo sobre las prácticas culturales como un territorio religioso.

La Institución Cultural como Construcción Social

Las instituciones culturales se caracterizan por dar configuración a construcciones sociales, que tienen que ver con los ámbitos más importantes de la colectividad general de las sociedades. Por ejemplo, la religión o la construcción religiosa, la gastronomía y el turismo, entre otras, son muestras de instituciones culturales que definen el sentir y la percepción de mundo de un determinado colectivo social. De esta manera, pueden ser entendidas como un:

sistema de reglas de combinación objetivadas y/o interiorizadas; socialmente producidas, impuestas o difundidas (constitutivas de sentido) que informan [sobre] las percepciones, las prácticas y los modos de organización puestos en

obra por los actores que extraen sus efectos, se reconducen o se reelaboran por las relaciones establecidas en la práctica social, entre el sentido que ellos generan, por una parte, y los determinantes de esta práctica, por otra” (Hiernaux, 1977, pág. 24).

En relación con lo anterior, las prácticas sociales ofrecen sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predisuestas para funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones (Bourdieu, 1999). Estos modos de organización pueden estar objetivamente adaptadas a su fin sin suponer la búsqueda consciente de fines y el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos. Objetivamente están ‘reguladas’ y ‘regulares’ sin ser el producto de la obediencia a reglas y, a la vez que todo esto, colectivamente orquestadas sin ser producto de la acción organizadora de un director de orquesta (Bourdieu, 1999).

El concepto de institución cultural como «estructura de percepción y acción» permite vislumbrar el actuar y pensar de la comunidad chiquinquireña, que parte de la «idea de génesis de sentido» (Hiernaux, 1977). Este autor expone la relación entre dispositivos simbólicos y estructuras sociales -llámese economía y ethos» en Weber, «estructura e ideología» en Marx, «condiciones de existencia y religión» en Durkheim-. La relación entre estas dos formas sociales ha generado múltiples tesis explicativas que han intentado responder la pregunta en torno a esta complicada interacción (Hiernaux, 1977).

La institución cultural supone el desarrollo de sistemas de sentido o sistemas simbólicos, alrededor de los sistemas de percepción, tanto material como simbólica; asimismo, se establecen sistemas de acción, que tienen su entramado en la complejidad de lo social y lo psíquico (Sotelo, 2016). Al atribuir la articulación que puede darse entre lo interior y lo colectivo, entre lo real y lo simbólico, la institución cultural se instala como un concepto en las personas y como un eje social. De esta forma, las comunidades y los individuos se apropian de un aparato

simbólico que posibilita tener una visión del mundo con cierto grado de consistencia, para él mismo y para los demás (Suárez, 2003).

Las combinaciones de sentido generan códigos socialmente producidos e interiorizados, así como códigos simbólicos que indican valores, normas, nociones de posibilidad, de verdad, de estética, jerarquías sociales, orientaciones de comportamiento (Suárez, 2007). Este tipo de construcciones se naturalizan en los intercambios sociales y en la cotidianidad de los individuos. Precisamente, es por la existencia de sistemas de sentido que los miembros de una sociedad no tienen que estarse preguntando todo el tiempo si sus acciones son, o no, legítimas.

En el caso de la religión o la experiencia religiosa, se puede observar que en su red significativa permanece la posibilidad de generar cambios y transformaciones sociales en los individuos, a través de sus códigos de sentido. Esto es, hay un sistema de normas, reglas y cuestiones morales que producen un efecto social, que a su vez es interiorizado por los individuos de manera individual, compleja y diversa.

Es gracias al sistema de sentido que los agentes sociales no requieren preguntar constantemente sobre la legitimidad de su acción, sino que esta fluye porque «las cosas son así» (Suárez, 2006).

En otras palabras, los individuos asumen comportamientos socialmente aceptados, pues han sido producidos desde cualquier institución cultural de la sociedad, cuyo desarrollo ha generado normas generales de comportamiento. No obstante, esto no deja el margen cognitivo o aprehendido por el individuo, que, a su vez, lo interioriza desde su propio complejo escenario simbólico.

Al respecto, se puede afirmar, que los seres humanos, están dotados de un dispositivo para analizar, subjetiva u objetivamente, su desenvolvimiento sin engendrar conflictos mayores ni para consigo mismos ni para el entorno en el que se desenvuelven (Hiernaux, 2006). De esta manera, las estructuras de sentido responden a colectivos sociales (personas, grupos o subgrupos) para los cuales determinadas cosas les parecen naturales (Suárez, 2007).

Por lo anterior es que se puede hablar de sistemas de sentido de los comunistas, de los jóvenes roqueros, punks o metaleros, de los marginados o los habitantes de calle. Al interior de estos grupos el sentido último está definido y no es cuestionado (Suárez, 2007). No obstante, hay sistemas de sentido más amplios, como la observación de las leyes, la religión y el Estado. Desde esa perspectiva, la institución cultural tiene un margen de comprensión más dilatado y extenso, puesto que los sistemas de sentido se han generalizado en una gran mayoría de individuos, a partir de los procesos de internalización propios del sistema cognitivo que comparten los sujetos.

Los sistemas simbólicos son de tres tipos: el cognitivo, el actorial y el simbólico. (Hiernaux, 1977). El sistema cognitivo, hace referencia a la capacidad de percibir las cosas de una forma determinada, en sus distintas posibilidades, que van desde lo material-real, hasta la percepción social. El actorial, también denominado normativo, alude a la capacidad de guiar las acciones, bien sea hacia lo permitido, como hacia lo prohibido, pues los sistemas de sentido guían los comportamientos. Desde esa perspectiva, el sistema actorial se puede definir desde el ámbito preceptivo, a partir de lo que se denomina principios organizadores de la percepción y del comportamiento (Hiernaux 1995).

Finalmente, el orden simbólico es el que otorga legitimidad al agente en su contexto y consigo mismo y lo emplaza a cierta movilización afectiva, organizando su energía psíquica en una dirección. Adicionalmente, los órdenes cognitivo y actorial son disposiciones que evocan el orden simbólico, lo que permite articular los dos órdenes anteriores (cognitivo y normativo) en un sentido unitario, otorgando al actor una identidad propia (Suárez, 2006). Esto es importante, puesto que el sentido, así como viene desde la producción de la institución cultural, es rehecho, reinterpretado y resignificado desde el nivel cognitivo y subjetivo del individuo.

Cuando el sistema actorial y cognitivo se articulan, ya se trata de un orden simbólico que le da legitimidad al agente en su contexto y consigo mismo, y lo convoca a cierta movilización afectiva, organizando su energía psíquica en una determinada dirección (Suárez, 2006). Este proceso

genera una economía afectiva, mediante el proceso de percepción de la realidad. Las estructuras de sentido no son neutras y, más allá de estar arraigadas colectivamente, también suponen un rango de acción individual que le imprimen identidad e individualidad al sistema actorial de cada sujeto. Desde tal horizonte, la economía afectiva consiste en esa labor de organización, priorización y jerarquización, realizado por las estructuras de sentido, que hace que vayan más lejos de simplemente organizar la percepción y la acción. Desde este punto de vista, se puede asegurar que no son neutras dichas estructuras de sentido, porque pertenecen al rango perceptual del sujeto y su modo exclusivo de desarrollar las interacciones con los otros.

Las estructuras de sentido y, más exactamente, su organización se desenvuelve por medio de lo que los pioneros de esta perspectiva teórica han denominado «registros de calificación», los cuales ordenan el sistema en tres dimensiones: Relación con el sí, Relación con lo social y la Búsqueda (Hiernaux, 2006). Las dimensiones en las que se organizan los sistemas de representación, constituyen un acervo de relaciones que dan cuenta de la interacción e integración con el mundo de percepciones y las maneras como se emplazan en el constructo social, mediante la acción. En el caso de la religión como institución cultural es importante tener en cuenta este registro de calificación.

Tabla 1 Relaciones en la construcción de la institución cultural

Relación con el sí	Relación con lo social	La búsqueda
<ul style="list-style-type: none"> • Experiencias propias con el fenómeno. • Percepciones propias de otros credos o cultos. 	<ul style="list-style-type: none"> • Experiencia colectiva con el fenómeno religioso. • Símbolos, signos y movilidad semiótica de los cultos estudiados. 	<ul style="list-style-type: none"> • Esperanzas, expectativas, diferencias, similitudes, que permite allegar a elementos de comprensión del fenómeno.

Los estudios conceptuales en torno de institución cultural y mecanismos de producción, de reproducción y transformación cultural y simbólica, se encargan de insertar esta reflexión, en profundidad, de manera que se escudriñen las maneras de cómo los actores construyen un

dispositivo cognitivo que les permita administrar su energía psíquica en una determinada dirección. Lo anterior ha implicado recorrer algunos autores clásicos que colaboran a la comprensión del problema de la construcción de sistemas simbólicos y su relación con la realidad, así como a una teoría de la «motricidad» psicosocial o de la socialización de la libido, por poner algunos casos.

Una segunda parte de la interpretación se ha centrado en las posibilidades de transformación simbólica. Evidentemente, las estructuras cognitivas se transforman por distintas razones o se mantienen tradicionalmente aceptadas según sea el peso social de las prácticas. Es decir, cuando se transforman existen percepciones y representaciones que requieren de cambios sociales en los modos de organización colectiva. Pero, asimismo, existe el peso de la tradición que implica un espacio de quietud o estatismo en las prácticas sociales, frente a la conservación de ciertos movimientos sociales. Uno de los ejemplos más claros es la conservación de tradiciones religiosas, como puede ser la organización de la semana santa, en el caso del municipio de Chiquinquirá.

Lo interesante es la tensión existente entre lo que se modifica y lo que se guarda, y las estrategias –objetivas o subjetivas– que despliegan los agentes sociales para salvar lo más profundamente anclado en su sistema simbólico y desechar lo que ya no sirve o no es legítimo en un nuevo contexto (Suárez, 2006). En ese sentido, la prolongación y la metamorfosis, la estabilidad y la trasmutación, son dicotomías clave a la hora de comprender la conservación de la identidad colectiva y la adaptación a los nuevos tiempos y circunstancias. Finalmente, es importante la relación que existe entre lo individual y lo colectivo, entre lo psicológico y lo social. Es evidente que las precisiones de Durkheim aportan un importante foco de atención entre estas dicotomías, que tienen una doble tensión; por un lado, se debe observar la separación que está presente entre lo que un individuo piensa en sus niveles psíquicos y lo que se ha construido socialmente por todo el colectivo; por otro, se pueden mirar las asociaciones que concurren entre lo social y lo psíquico.

La Religión como Institución Cultural

La religión, así como las sectas religiosas y los diferentes credos pueden ser comprendidos como una institución cultural, puesto que comportan las tres dimensiones de las estructuras de sentido, de las que se habló precedentemente. Por otra parte, las instituciones culturales, en un plano de amplitud social, moldean la forma como una comunidad concreta vive su actividad social y se relaciona con la experiencia religiosa. Al mismo tiempo, la vida política y social de cualquier comunidad configura posibles condiciones de interpretación de su experiencia religiosa (Santamaría Riapira, 2013). La condición dicotómica del hecho religioso permite vislumbrar las razones del fenómeno religioso para instituirse como una máquina de acción política (Assman, 2005). Sin duda, este fenómeno se debe comprender desde la construcción social de las instituciones culturales. Los fenómenos de la evangelización, de las narrativas constitucionales y de la educación, en el territorio colombiano, son escenarios ideológicos en los que se inserta en la sociedad tal construcción.

En el caso de la religión, cuyo foco de acción, generalmente, puede verse desde un plano espiritual, no puede comprenderse como institución cultural desde un espacio unívoco y unidireccional. El fenómeno religioso acude a otros planos, que son la base fundamental de su capacidad expansiva y de su proceso de mediación en una sociedad. Al ingresar en diversas áreas fronterizas de la vida social participa de la espiritualidad, como eje de trascendencia humana; participa del plano político para generar un espacio de poder e intervenir en la capacidad humana de tomar decisiones; participa del plano educativo para ejercer su ideología doctrinal e influir en las acciones humanas. De esta manera, la religión no solo tiene el enfoque trascendental de su misión filosófica y sus engranajes místicos y sagrados, sino que opera en diferentes espacios de la vida en sociedad, tales como el conjunto de instituciones, experiencias culturales, sociales, económicas y políticas que adquieren significado en su trasegar temporal como institución cultural.

En el caso de la institución cultural, desde el ámbito religioso, es imprescindible reconocer que la secularización promovida y *profetizada* por los campos científicos y filosóficos de la modernidad y posmodernidad, la religión parece estatuirse como una necesidad humana, que trasciende las diversas esferas sociales. La manifestación religiosa coexiste en el mundo político, económico y cultural de las sociedades contemporáneas. Al lado de la obstinación a la secularización, en el mundo de hoy se ha venido desarrollando una oleada de emergencia de lo religioso (Berger, 1974). En otro sentido, es necesario realizar un análisis más detenido para comprobar que la secularización es un artificio que muestra su agotamiento en la experiencia y la dinámica social actual, cuyos focos de atención se centran en las prácticas y experiencias culturales del fenómeno religioso (Huete, 2015).

De manera que lejos de producirse un eclipse del fenómeno religioso, la manifestación concreta en el mundo actual se reduce a las maneras diversas de camuflarse en los contextos sociales, en que transita la humanidad. El abandono a una filiación religiosa, parece más hoy en día un producto del deseo que una realidad (Santamaría Riapira, 2013).

Así pues, no se puede comprender el mundo sin la experiencia vital de la religión como institución cultural cuyo papel trasciende la Historia, las culturas y las prácticas sociales.

El renacimiento y la masificación de los fenómenos religiosos, desde diversos horizontes y perspectivas, muestran que estos se han reinventado y, socialmente, han logrado valiosas reivindicaciones, al ser percibidos en distintos ámbitos y grados de incidencia social (Beckford, 2003). No es vano que más allá de la separación ideológica de muchos credos y confesiones, estos hallen puntos de encuentro e ideas en común para estabilizar el marco de acción de su pluralización individual y colectiva en las sociedades.

Los estudios que han reflexionado la religión como institución cultural han tenido nuevas alternativas de comprensión, especialmente en el campo que atañe a la secularización y a las distintas maneras como se concibe socialmente e individualmente. Otras perspectivas interpretativas se desligan de los estatutos paradigmáticos de la lógica racional en torno de

los fenómenos religiosos y se ubican en los campos de la percepción individual. Las comunidades religiosas construyen un propio universo, que se denomina «secularización de la conciencia» (Berger, 1974, Huete, 2015), a través de unas acciones propias de sus credos para la consecución de adeptos y fieles.

Es decir, a nivel del individuo, de la persona anónima, se han instituido procesos de legitimación y de alineación propios del sentido existencial que propone toda religión, entendida como sistema de creencias (Huete, 2015). Puede deducirse que el fenómeno religioso sufre una serie de situaciones que varían en la relación con el sí y en la relación con lo social, desde las acciones de los credos para determinar la posibilidad de su existencia social y su coexistencia con otras entidades, sectas o religiones.

Esto es, la búsqueda de los individuos se inserta en unas connotaciones sociales que lo incluyen dentro de un grupo, bajo las condiciones concertadas y arbitrarias del mismo; asimismo, la búsqueda del individuo en su mundo interior abre un abanico de posibilidades para realizar sus propias interpretaciones del mundo religioso en el que vive, en torno de las estructuras de sentido, subjetivamente construidas. Lo religioso reaparece continuamente en distintos contextos como elemento de obligatoria referencia, pues el papel que ha desempeñado ha sido preponderante en las sociedades y culturas (Santamaría Riapira, 2013). Desde tal perspectiva, la religión como institución cultural debe comprenderse desde la articulación que puede darse entre las dimensiones de las que habla Hiernaux (1977); es decir, la búsqueda es un puente entre la relación que se da a través de la relación con el sí y la relación con lo social.

Una de las bases para establecer análisis alrededor de la religión, como tema de estudio, es la sociología. Esta disciplina hermenéutica ha tratado el tema religioso desde diferentes horizontes conceptuales. Uno de los alcances alrededor de esta investigación puede centrarse en un escenario cuantitativo. Al hablar de una mayoría católica y de unos credos diseminados en Chiquinquirá, se puede analizar el contexto de la persecución simbólica y

la dominación tradicional, carismática y legal-racional. No se trata de superar paradigmas que han perdido aplicación, sino de percibir su sentido y desarrollar su capacidad de explicación, restringida quizás más por una lectura corta en su alcance que por una insuficiencia de las teorías (Santamaría Riapira, 2013).

Las aproximaciones sociológicas de Weber (1987) aluden al entramado de la concepción de *dominación*, como categoría que permite vislumbrar los movimientos sociales que se dan tanto en la relación con el sí y en la relación con lo social, si se articula con la teoría de Hiernaux (1977). Desde el método de los «tipos ideales», el análisis estructural de contenido halla una importante vinculación para desentrañar los fenómenos que inciden al interior del hecho religioso. Como bien se ha hablado, los planos de interacción del hecho religioso se dan en campos como el educativo, el social y el espiritual. En cada uno de ellos, opera una determinada categoría de dominación, desde la teoría weberiana y, por supuesto, un contexto cuyos elementos se encuentran en la temporalidad del análisis, en el lugar, las personas y las sociedades de las que hacen parte.

La comprensión sociológica del fenómeno religioso supone las formas de dominación y carisma (Weber, 1987). El poder está diseminado en los campos y puede ser entendido como dominación tradicional, legal-racional y carismática, desde tal perspectiva. La legitimación del poder es realizada a partir de las tradiciones, festividades y eventos que se han instituido culturalmente como parte de unas prácticas que han trascendido en el tiempo; dentro del campo legal, existen los procesos de censura o de la libertad de cultos instituidas en la CPC, en el caso de Colombia; dentro de la dominación carismática, influyen la relación individual que las personas tienen, para adaptarse a las condiciones de los credos y a las posibilidades concretas de acción para asimilar dichos preceptos instituidos en los credos y que se internalizan en los sujetos. En las asociaciones religiosas existe una élite dominante y una clase de subordinados o dominados, consistente en la generación de obediencia a un mandato determinado, de manera que la legitimidad reside en la

probabilidad de que tenga un mandato de ser tratado como legítimo (Weber, 1981). Desde la perspectiva weberiana:

La dominación legal acontece en virtud del estatuto. Su tipo puro es la dominación burocrática, en la cual la asociación que domina es elegida o nombrada por quienes obedecen o son subordinados, por lo tanto, dominados y subordinados pertenecen a la asociación política. Se obedece a la norma establecida, en ella reside el tiempo y la medida de obediencia (Weber, 1981, pág.707-708).

La dominación tradicional se basa en la obediencia por fidelidad. La dominación carismática radica en la capacidad de influir sobre el otro mediante *milagros*, *la fe en un salvador* y la habilidad de persuasión, argumentación e inducción (Weber, 1978). Lo anterior implica el efecto poderoso de la comunicación como un medio que incide en el proceso de secularización de la conciencia y que provee un marco de acción de la dominación, mediante el uso de discursos y estrategias comunicativas para potenciar el sistema de creencias religiosas.

De otra parte, las estrategias de dominación también son de tipo económico, como son las que se activan por medio de donaciones de grandes fundaciones y las que se activan por medio de la mendicidad y el diezmo que se configura como la extorsión formalmente pacífica (Weber, 1978). En consideración a la formalidad de la dominación, con base en las tres dimensiones, el carisma es en definitiva una de las más frecuentes, cotidianas y poderosas.

Análisis Estructural de Contenido de la Religión como Institución Cultural en Chiquinquirá

Para el análisis de la investigación se aplicaron 10 entrevistas a pobladores de la ciudad de Chiquinquirá de las áreas rural y urbana; y con diferentes grados de escolaridad; de dos grupos etarios: jóvenes y personas mayores; al igual que con diferentes credos religiosos a fin de establecer como se configura la religión como institución cultural en esta población.

Las entrevistas semidirigidas, giraron alrededor de la temática propia de la investigación, con interrogantes que pretendían recabar la información acerca de aspectos como: qué entendían por religión, que credo que profesaban, el porqué de sus creencias, actividades cotidianas de su fe, influencia de los dioses de su credo en las decisiones diarias e importantes de sus vidas, practicas individuales y en comunidad, practicas olvidadas o reemplazadas, concepción del bien y el mal de acuerdo con la concepción de su credo, historia de su credo o creencias en la tradición familiar, entre otras.

Luego de la transcripción literal, se extrajeron las frases de cada entrevista para entender el contexto de las frases clave para su análisis. En cada entrevista numerada del 1 al 10, se encuentra, en una tabla anexa, al documento la información numerada a su vez por líneas en cada entrevista, lo cual permitió llegar al documento a analizar con agilidad y precisión.

Se desarrolló el análisis de la población etaria: jóvenes de las áreas rural y urbana; enseguida, la población rural y urbana de personas mayores; y finalmente, se estableció un análisis de los resultados hallados, de forma comparativa, entre los grupos de población, de manera que se evidencian los «valores de registro», alrededor de la construcción de la religión como institución cultural, vista desde estos dos grupos disímiles por generaciones, concepciones de mundo, y contexto generacional.

En seguida de desarrollar las entrevistas a la población de personas jóvenes de las áreas rural y urbana del municipio de Chiquinquirá; se ejecutó el análisis estructural de contenido bajo las premisas de su exponente Jean Pierre Hiernaux, la interpretación para América latina de Hugo José Suárez (2006), y los aportes en Colombia de Andrea Sotelo (2016).

La organización de estructuras simbólicas trabaja por medio de «registros de calificación» que organizan el sistema en distintas dimensiones [...] la primera dimensión es la alternativa existencial llamada «relación con el sí» una segunda dimensión se refiere a las alternativas sociales bajo el registro de calificación «relación con lo social»

en él se incluyen planos de percepción social como el temporal, espacial y actoral. Una tercera dimensión es «la búsqueda» (Suarez, 2006, pág. 42).

A continuación, se presenta el análisis estructural de contenido realizado a las entrevistas aplicadas a los dos grupos etarios de la ciudad de Chiquinquirá, iniciando por el grupo de jóvenes, de las áreas rural y urbana.

Frases Clave de las Entrevistas

A continuación, se muestran los enunciados frasísticos más relevantes de las entrevistas, de acuerdo con la «relación con el sí». Los participantes afirmaron:

[...] si **yo me arrepiento** de corazón entonces **me perdona** y él sabe cómo en la vida me pone mis penitencias para que las cumpla. (Entrevista 1, línea 40)

[...] entonces uno sabía que Dios estaba por ahí en cualquier lado entonces uno **no hacía nada malo**. (Entrevista 1, línea 57)

[...] siempre tengo que **hacer todo para agradar a Dios**, y que debo esforzarme por cultivar una relación personal con él. (Entrevista 2, línea 14).

[...] yo misma estreche esa relación con él y siempre lo haga pensando en **agradarle**. (Entrevista 2, línea 15).

[...] me da **esperanza** de poder saber que hay un futuro mejor; además también me **ayuda** a mejorar mis relaciones con los demás, no solo mi familia sino también con todos; y en mi organización personal y el horario que tenga también a diario. (Entrevista 2, línea 40).

[...] es el que **me motiva**, o lo que hace que todos los días se pueda hacer, **realizar las cosas**, es como ese amigo que en cualquier momento puedo hablarle y no tiene horario fijo; entonces es como algo fundamental en mi vida. (Entrevista 2, línea 46).

[...] Hasta realmente hoy puedo decir que estoy **asistiendo** pues **de corazón** y de voluntad hace dos años a esa iglesia cristiana. (Entrevista 3, línea 39).

[...] primero está la virgen porque ella es la mamá de nuestro Dios, siempre hemos de creer en eso, **tenemos que creer** en los dos, porque sin Dios, sin la virgen no puede haber un Dios, ni Dios pudiera estar sin la virgen, tenemos que creer en los dos. (Entrevista 4, línea 22).

[...] **pidiéndole** todos los días que nos vaya bien, y a la virgencita también primero que levantarme echarme la bendición, darle las gracias a Dios por brindarnos otro día más de vida, por podernos mover, por tener todos nuestros movimientos bien y poder hacer nuestras cosas. (Entrevista 4, línea 36).

[...] **no sé en quién creerán**, no sé por qué **ellos no le piden**, hay mucha **gente que no tienen esa fe, será porque se vuelven viciosos, se vuelven ladrones, se vuelven matones** (Entrevista 4, línea 41).

[...] nunca hacemos nada por él, nunca **hacemos un sacrificio** por la virgencita, nunca decimos vamos a ir a misa, vamos a irnos a arrodillarnos, nunca hacemos nada por nuestro Dios, solamente pedirle, pero nunca hacer nada por él. (Entrevista 4, línea 50).

[...] para ver si nosotros lo abandonamos a él, pero no, toca **pedirle con fe**, y bendito Dios y la Virgencita nos ampara todos los días. (Entrevista 4, línea 74).

[...] Y **por eso Dios nos castiga**: que pereza ir a la iglesia, que pereza ir a... que pereza escuchar la misa en radio, todo, lo queremos es los celulares, los sistemas, la internet, todo eso que ha dañado la sociedad. (Entrevista 4, línea 93).

[...] y nosotros nunca aprovechamos nada de esas **oportunidades que Dios nos da**. (Entrevista 4, línea 118).

[...] Lo que nosotros practicamos es **no hacer el mal** sino para todo hacer el bien. (Entrevista 5, línea 52).

Tabla 3 Relación con el sí de la población joven del área rural y urbana de Chiquinquirá

Relación con el sí	
Positivo	Negativo
<ul style="list-style-type: none">• Arrepentirse de corazón.• Lograr el perdón.• Hacer todo por agradar a Dios.• Tenemos que creer.• Pedirle todos los días.• Darle las gracias.• Hacer un sacrificio.• Hacer el bien.	<ul style="list-style-type: none">• Sin arrepentimiento no hay perdón.• Hacer cosas desagradables a Dios. No tener esperanza; no creer.• No pedirle a Dios.• No agradecerle.• Tener pereza, castigo.• Hacer el mal, no tener fe.• No hacer sacrificios; no hacer nada por Dios.• No arrodillarse, no ir a misa.

Nota. Adaptado de Suárez (2007).

Comentario analítico. En este caso, frente a la información de los jóvenes, se pudo observar una construcción ideológica de convergencia, de frente a la proyección del sí como modelo, como un agente social ante sí mismo y ante su comunidad. Su funcionalidad social establece una proyección de un deber ser al que se acerca con sus acciones. Asimismo, existe un no ser, del cual se aleja.

En estos jóvenes, se evidencia que no existe un replanteamiento de su accionar con respecto de los contenidos ideológicos, que aunque se presumiera difirieran por la variedad de credos presentes en los testimonios, lejos de ello, convergen en establecer los planos sociales de percepción acerca de lo que se debe o no hacer para ser un buen religioso, para agradar y agradecer a Dios, e incluso el grupo etario coincide en la necesidad de mostrar respeto, hacer sacrificios, la necesidad de creer, hacer rogativas, y sobre todo, agradecer por los favor recibidos por Dios.

De modo que, en las primeras cinco frases, señaladas precedentemente, las acciones frente a la relación con el sí, se establecen sobre un subjetivo esfuerzo que se resume en el agradecimiento,

la culpa y el agrado con el que se relacionan con el Otro, con su superioridad divina. Para los participantes, toman relevancia acciones como la diferencia entre sus propias prácticas y las prácticas del otro. Esa diferencia empieza a definir su espacio vital de la experiencia del fenómeno religioso y es, en esa diferencia, en la que el sujeto muestra sus motivaciones y acciones dentro de sí y las proyecta hacia el ámbito social, en el que se desenvuelve con su experiencia religiosa.

Bajo los planteamientos del AEC, se perciben claramente las construcciones ideológicas de este grupo poblacional, en sus planos de percepción de lo que se debe ser, se debe creer, se debe hacer, qué es el no ser, y como se llega al ser que se aleja. Aunque hay puntos de convergencia frente a sus construcciones, es posible encontrar una similitud, tanto en la manera *propia y única* de construir su mundo y su experiencia religiosa, como en acciones concretas que se entrevén en el agradecimiento, la culpa, el castigo y el obrar bien. Tales ideas de acción concreta suponen un proceso de secularización relativo, según Weber (1981).

Esto implica que, a pesar de las marcadas propuestas del cientificismo y los altos desarrollos tecnológicos y científicos, el vínculo religioso no se ha roto para los jóvenes, puesto que existe una funcionalidad social de la religión (Berger, 1974). Si bien, se había creído que la religión perdería plausibilidad en su encuentro con los procesos identitarios de la modernidad (procesos de diferenciación, racionalización, relativización, desmitificación, etc.), en realidad, se puede observar que los participantes no se desligan de ella y tienen en cuenta la funcionalidad social que representa (Durkheim, 1993), así como la funcionalidad a nivel subjetivo o de conciencia (Weber, 1981).

Uno de los aspectos relevantes es la convergencia de los actores desde una situación particular: la polifonía. En las entrevistas 4 y 5, los participantes en varias ocasiones se refieren al yo y al otro en una misma voz. En otras palabras, mientras muchos individuos mantienen una diferencia en tanto son otros, los actos se reconcilian en una misma voz, en este caso llevada a cabo por los informantes. A pesar de que haya posiciones diferentes y desencuentros, es decir, una

discrepancia entre sus visiones del mundo, el informante asume una acción colectiva llevada a cabo por «*nosotros*». Para reducir al mínimo esta diferencia de horizontes, se puede adoptar una postura más adecuada, pero para eliminar la diferencia es necesario que los dos se fundan en uno, que se vuelvan una misma persona

La relación con el sí se fundamenta en lo que los participantes perciben y que, además, les pasa a otros. Al incluirlos en situaciones como el castigo, las oportunidades y los sacrificios, la acción sigue siendo subjetiva y propia, pero con el elemento de conciencia colectiva (Berger, 1974). Asimismo, llama la atención la posibilidad del desencuentro y que indica una diferencia con los otros. En la entrevista 4, línea 41, el participante informa que hay «*otros*», que no tienen *esa fe y que no piden, de modo que se vuelven ladrones y asesinos*. Su experiencia religiosa también difiere de los otros y está minada por las acciones de la fe y la petición. La conclusión es que hay unos y otros; es decir, unos que obran bien y hacen sacrificios, y los otros que no tienen fe y no piden.

DISCUSIÓN Y RESULTADOS

La investigación permitió realizar un contraste con base en el sistema de creencias religiosas, cuyos ejes se pensaron en lo subjetivo, lo colectivo y la búsqueda. Estas relaciones configuran el sistema de sentido de los participantes y dan cuenta de lo que sucede en el municipio de Chiquinquirá en la construcción de la religión como institución cultural. Esto es, en otras palabras, adentrarse en la discusión de lo que se ha venido analizando por medio de la voz de los individuos y que reflejan una construcción singular del fenómeno religioso. De esta manera, se realizó un contraste del sistema de creencias religiosas de carácter individual entre los jóvenes y personas mayores en contextos rurales y urbanos, se describió el fenómeno de secularización y su relación con el mundo en el municipio de Chiquinquirá y se extrapolaron las similitudes y semejanzas manifiestas en el grupo poblacional, sobre las creencias religiosas que profesan.

Este trabajo de investigación ha reconocido la relevancia de extrapolar diversas consideraciones en torno de la institución cultural religiosa de Chiquinquirá. Por una parte, es importante hacer alusión a los procesos de secularización, la construcción social de la realidad religiosa del municipio, los procesos de dominación ejercidos por la institución cultural, desde sus principios, preceptos, dinámicas y técnicas. Asimismo, es clave reflexionar las divergencias y los puntos de encuentro que se hallan vinculados al nomo religioso del municipio, con base en las poblaciones de la investigación.

En ese orden de ideas, la idea de la secularización se puede comprender como una transición o movimiento que se dirige desde un sistema de creencias religiosas hacia la racionalización y el desencantamiento del mundo (Weber, 1983). En otras palabras, esto involucra la emancipación de un paradigma y soporte religioso, la independencia de los procesos de control social devenidos de la institución cultural. La teoría de Weber supuso que existe un proceso de racionalización de los presupuestos religiosos, de modo que se difuminara en los procesos científicos, tecnológicos, sociales y culturales. No obstante, se pudo observar que dicha transición va por otros cauces. Si bien, sobre todo en la población joven, puede notarse cierta libertad en las formas en que vive su experiencia, no puede decirse que esté alejándose del sistema de creencias religiosas.

Por el contrario, los jóvenes han aprehendido dicho sistema, a partir de la influencia de sus padres y familiares; sin embargo, adecúan sus costumbres según su propia subjetividad, según sus propias disertaciones frente a los amigos y compañeros de estudio.

Por otra parte, las personas mayores muestran una tendencia más fuerte hacia las tradiciones, lo que insta a pensar en un proceso de secularización inexistente. Es el carácter extraordinario el que confiere el estatus de sagrado a los sucesos cotidianos (Huete, 2015), lo que impulsa a mirar desde otra óptica la secularización, es decir, desde una posibilidad de vivir el fenómeno en la línea fronteriza entre la tradición y la re-creación de las expresiones religiosas, con base en el criterio subjetivo-colectivo de los actores.

Bajo las apreciaciones de los informantes, también es crucial la comprensión de la *maldad*, como un evento en oposición a los preceptos religiosos, pero no a un proceso de secularización. La información recolectada sugiere que esta ha surgido en contravía de la institución cultural. La pregunta por la maldad, desde esta perspectiva, implicaría justificar la existencia de Dios a pesar de las debilidades humanas (Huete, 2015).

Desde el punto de vista del alejamiento preceptivo de la institución cultural, la ciencia y la tecnología, debido a la transformación que producen en la vida humana, constituyen una de las más importantes causas y factores de la secularización (Berger, 1974). Las informaciones de las entrevistas señalan iterativamente que, a través de los dispositivos celulares, los individuos se han distanciado de Dios. Al parecer, Berger (1974) va muy lejos con su apreciación, pues el mundo de la institución cultural religiosa de Chiquinquirá admite esa ruptura, esa lejanía, pero no acepta en su totalidad un evidente proceso de secularización.

A pesar de lo anterior, las instituciones religiosas han tenido que asumir el impacto social del secularismo y de la secularización como procesos modernos que minan sus expectativas e intereses históricos (Huete, 2015). La institución cultural también ha sufrido cambios en ese sentido y, poco a poco, ha emigrado hacia eventos eucarísticos por radio, televisión y por redes sociales; ha construido páginas publicitando su particular estancia en el mundo y en el municipio. Alrededor de la anterior afirmación, hay varias informaciones de los participantes que señalan esas nuevas maneras de adecuarse a los procesos de modernización de la aldea global.

Por consiguiente, la conclusión acerca de la secularización es que, por lo menos para el caso de la institución cultural de Chiquinquirá, se debe poner en entredicho y puede tener alternativas conceptuales diferentes, por medio de la atribución de sentido a las transformaciones transitorias que han tenido las comunidades religiosas, para adaptarse a estos nuevos tiempos e ingresar a través de páginas de internet, emisoras y servicios, consecuente comuna nueva visión tecnológica de nuestro mundo.

Desde tales dinámicas, la construcción de la religión como institución cultural, en el municipio de Chiquinquirá, tiene sus bases en un acervo histórico-tradicional que ha permeado la gran mayoría de actividades que se dan en este conglomerado social, determinado por un sistema de creencias mayormente católico, pero pluralista y diverso. La religión desempeña un papel estratégico en la construcción de mundos humanamente significativos, al ubicar los fenómenos humanos dentro de un marco de referencia cósmico y sagrado (Berger, 1974). Es claro que este recorrido muestra la importancia mística y sagrada de la función religiosa de construir una comunidad, sobre todo si tiene en cuenta la fundación de Chiquinquirá, cuyo eje fue precisamente el milagro de la Renovación.

Frente a la panorámica mostrada, el municipio ha construido su institución cultural religiosa con base en factores determinantes que configuran su mundo. El turismo gira en torno de los espacios religiosos, como son los museos, las basílicas y el parque Juan Pablo II. El comercio religioso también da sentido a varias familias que habitan el municipio. La Virgen del Rosario está en boca de los participantes de la investigación, durante muchos de sus microdiscursos. La religión se presenta como una interpretación del mundo y como una construcción de creencias sobre las relaciones entre las fuerzas sobrenaturales y naturales, así como del entramado que da sentido al mundo, a la vida, al ser de los individuos (Mardones, 1998).

Es importante tener en cuenta el factor humano como soporte de las construcciones discursivas de los entrevistados. Estas voces están atravesadas por la relación que existe entre lo profano y lo sagrado. Lo profano está inherentemente sujeto a las actividades cotidianas, en las que juega un papel importante la culpa, la maldad, la oración, el sistema de creencias, la relación con el sí—como proceso subjetivo de reconocimiento frente al fenómeno religioso— y la interacción con los otros. En el límite de esa línea divisoria está presente la búsqueda como una acción dialógica entre humanidad y divinidad, entre lo sagrado y lo profano. Allí hay elementos que son objeto de deseo para el creyente: el paraíso, el cielo, la tierra prometida, la vida eterna, el encuentro con Dios, con la Virgen, con Jesucristo; estos elementos son accesibles solo en la medida en que

las acciones sean moralmente bondadosas y del gusto de Dios. La información recolectada permite entrever que los individuos perciben un municipio, que ha sido construido desde sus cimientos, con un fundamento religioso. Lo anterior ha sido posible en parte por las acciones de los actores humanos y en parte por los actores sacralizados, según la mayoría de los informantes. En la religión se encuentra la autoexteriorización del hombre de mayor alcance, porque la religión es el intento más claro de concebir el universo entero como algo humanamente significativo (Berger, 1974). Esta concepción es más precisa según lo que han informado los participantes de la investigación. En consecuencia, es importante afirmar que, así como no existe un proceso de secularización en el municipio, también es evidente que la construcción colectiva del contexto sociocultural de Chiquinquirá obedece significativamente al origen, mantenimiento y proyección de la religión como institución cultural.

Al hablar de una institución cultural en el municipio, es pertinente plantear la discusión sobre los procesos de control social que fueron preponderantes, dentro de la investigación. Desde la concepción de Weber (1978), las tres formas de dominación de las que se vale el campo religioso (tradicición, carisma y legalidad), se encuentran lo suficientemente documentadas en la información recolectada. En lo que concierne a la dominación tradicional, las diferentes festividades, los espacios consagrados de reunión, las peregrinaciones y demás eventos conforman un escenario relevante a la hora de mirar el turismo religioso. Además de lo anterior, puede observarse que hay cierto recelo frente a las actividades que se desarrollan en torno de determinada fiesta o evento, como la degustación de bebidas alcohólicas, la fiesta y la pérdida, en general, de la trascendencia de los eventos. Esa pérdida de lo que se denomina «sagrado» deriva en la profanatización de la vida cotidiana y, por consiguiente, en la secularización entendida como proceso de desacralización y ramificación en los nomos seculares (Huete, 2015).

Por otra parte, la cotidianidad de las formas más simples del carisma no solo está en el orden marginal de lo social; es decir, no están presentes únicamente al interior de las familias o las

subjetividades que se presentan en la amistad de los jóvenes o en la experiencia de las personas mayores. Sin duda, esto está presente en los testimonios recogidos, aunque Weber (1978), solo tenga en cuenta el carisma de orden hierático y el carisma de carácter político. También está el carisma en las alternativas que brinda la tecnología, para socializar los credos en el municipio, lo que implica una búsqueda incesante por recuperar cierto espacio, perdido por estos, para integrar, sobre todo a los más jóvenes en una determinada confesión religiosa. Esta nueva interpretación de la profecía, lejos de refutarla, refuerza más aún la noción weberiana del poder innovador del carisma (Berger, 1974).

Otra de las formas del carisma es el liderazgo del pastor y del sacerdote. Se trata de una cualidad extraordinaria, de una personalidad, por cuya virtud se la considera en posesión de fuerzas sobrenaturales o extracotidianas y no asequibles a cualquier otro (Weber, 1978). En ese sentido el eje del carisma representa una connotación de superioridad y, por tanto, la disimilitud con los otros. El carisma es legítimo al margen de que sus dones extraordinarios sean reales o atribuidos; por lo tanto, el dominio personal de los líderes sobre sus seguidores puede hacer referencia al logro de unos intereses (Santamaría, 2013). Por eso, en esa mediación están los intereses particulares de quien ostenta el carisma para demostrar sus valores en el creyente y, también, está la dominación aceptada y respetada por los individuos que hacen parte del credo. En ese juego de dominación, es importante pensar que aquel que esté en posesión del carisma se considera enviado del dios, por lo tanto, jefe, caudillo, guía o líder (Weber, 1978).

Esto deriva en la forma más típica de dominación hallada en los resultados: el carisma hierático hace referencia al carisma sacerdotal, por el cual se logra la dominación política (Santamaría, 2013). Esto incide hondamente en las costumbres y en las acciones de los actores; por ejemplo, es notorio el hecho de diferentes fórmulas de tratamiento para dirigirse a Dios, a Jesucristo y a la Virgen. Estas fórmulas provienen del poder carismático de carácter hierático; también está la asistencia regular de los participantes a diferentes eventos como las eucaristías, los cultos y las reuniones de otros credos, que son promovidas por el guía, sacerdote o pastor.

Se dan entonces, los procesos por los que cada nueva generación es enseñada a vivir según las reglas y programas institucionales de dicha sociedad, comunidad o grupo religioso (Berger, 1974). Finalmente, la institución cultural está regida por un pluralismo arbitrariamente aceptado por los diferentes credos del municipio.

En la carta magna colombiana, la Constitución Política de Colombia, se han definido unos criterios de convivencia religiosa, estatuidos por la libertad de cultos. Es evidente en las apreciaciones de los informantes que a pesar de tal convivencia existe un proceso de discriminación simbólica frente a otros credos e, incluso, frente a otras prácticas de los individuos de su mismo credo. De esta forma, la dominación legal se da en términos de la aceptación a unos mínimos de tolerancia entre los individuos y su experiencia religiosa. Aunque existe una mayoría católica, otros cultos tienen su espacio en la interacción social, cultural y religiosa del municipio. En ese sentido, ese respeto alude a las semejanzas ecuménicas de sus principios filosóficos, ontológicos y morales.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Assman, H. (1987). *La iglesia electrónica y su impacto en América Latina*. Departamento Ecuménico de Investigaciones.

Beckford, J. (2003). *Social theory and religion*. Cambridge: Cambridge University Press.

Berger, P. (1974). *Religion in a revolutionary society*. Washington D.C., American Enterprise Institute.

Bourdieu, P. (1999). *La miseria del mundo*. Traducido por: Horacio Pons, Madrid, Akal.

Durkheim, E. (1993), *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid, Alianza.

Da Silva Santos , F., & López Vargas , R. (2020). Efecto del Estrés en la Función Inmune en Pacientes con Enfermedades Autoinmunes: una Revisión de Estudios Latinoamericanos. *Revista Científica De Salud Y Desarrollo Humano*, 1(1), 46–59.

<https://doi.org/10.61368/r.s.d.h.v1i1.9>

- Hiernaux, J. P. (1977). *L'Institution Culturelle. Systematisation théorique et methodologique*. Lovaina, Universidad católica, disertación doctoral.
- Hiernaux, J. P. (2006). *Repensar la religión en un mundo en transformación*. En: Relaciones. núm. 108, Zamora, Colegio de Michoacán, pp. 85-104.
- Huete, F. (2015). *La religión como fenómeno de alienación y desalienación en la sociología bergeriana*. Persona y Sociedad, 29(3), 39,58. <https://doi.org/10.53689/pys.v29i3.95>
- López, C., & Rivera, M. (2023). Control de Enfermería en Personas con Diabetes Gestacional en Embarazadas de la Argentina. Revista Veritas De Difusão Científica, 4(2), 88–101. <https://doi.org/10.61616/rvdc.v4i2.48>
- León Mazón, K. M., & Naranjo Corría, R. (2024). Narración de Cuentos para el Desarrollo de la Habilidad de hablar Inglés en Estudiantes de Educación Básica Secundaria. Estudios Y Perspectivas Revista Científica Y Académica , 4(1), 2330–2349. <https://doi.org/10.61384/r.c.a.v4i1.184>
- Ruiz Díaz Benítez , J. R. (2023). Design of a reference architecture in intelligent warehouse supply logistics through the use of Industry 4.0 technologies. Case of retail Warehouses in the city of Pilar. Revista Veritas De Difusão Científica, 4(2), 120–136. <https://doi.org/10.61616/rvdc.v4i2.50>
- Santamaría Riapira, J. (2013). *Religión y política en Colombia: la transformación de líderes religiosos en líderes políticos después de la constitución de 1991*. [Tesis de maestría]. Universidad del Rosario.
- Sotelo, A. (2016). *Las comunidades rurales y su significado de progreso. Casos de la Laguna de La Cocha y el Lago de Tota*. [Tesis doctoral]. Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia.
- Suárez, H. J. (2003). *La transformación del sentido. Sociología de las estructuras simbólicas*. La paz, Muela del Diablo.

Suárez, H. J. (2007). *El sentido y el método. Sociología de la cultura y análisis de contenido.*

México D. F., Universidad Nacional Autónoma de México.

Weber, M. (1978). *The sociology of religion.* Madrid, Taurus.

Weber, M. (1981). *Economía y Sociedad.* México, Fondo de Cultura Económica.

Weber. M. (1987). *Ensayos sobre sociología de la religión.* Taurus, Madrid.