RCS
Revista Colombiana de Sociología
VOLUMEN 45, NÚMERO 1 · ENE–JUN, 2022

UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA

RCS
VOLUMEN 45 N.º 1
ENE-JUN, 2022

ISSN IMPRESO 0120-159X· ISSN EN LÍNEA 2256-5485
DOI: 10.15446/rcs
www.revistacolombianasociologia.unal.edu.co
www.revistacolombianadesociologia.com
© Universidad Nacional de Colombia, Sede Bogotá
Facultad de Ciencias Humanas
Departamento de Sociología
Fecha de publicación 1.° de enero del 2022

LA *REVISTA COLOMBIANA DE SOCIOLOGÍA* es una publicación científica semestral que, desde el 2 de diciembre de 1979, se ha consolidado como uno de los proyectos académicos que más ha contribuido a la difusión del conocimiento sobre discusiones clásicas y contemporáneas de la disciplina. El objetivo principal de la *RCS* es posicionarse como uno de los principales espacios de debate y difusión de la producción científica de la sociología y las ciencias humanas y sociales en Colombia y América Latina, con altos estándares de calidad científica y editorial. Así mismo, la *RCS* atiende a los nuevos retos derivados de las transformaciones en la circulación del conocimiento mediante la consolidación de la visibilidad.

DIRECTORA
Clemencia Tejeiro Sarmiento
Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

EDITORES INVITADOS
William Mauricio Beltrán Cely, Ph. D.
Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

William Elvis Plata, Ph.D.
Universidad Industrial de Santander, Bucaramanga, Colombia

Jean Paul Sarrazin, Ph. D.
Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia

COMITÉ EDITORIAL
William Mauricio Beltrán Cely, Ph. D.
Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

Gustavo Blanco Wells, Ph. D.
Universidad Austral de Chile, Valdivia, Chile

Juan José Castillo, Ph. D.
Universidad Complutense de Madrid (ucm), España

Ana María Castro Sánchez, Ph. D.
Universidad del Tolima, Ibagué, Colombia

Josefina Cuello Daza, Ph. D.
Universidad Popular del Cesar, Valledupar, Colombia

Marta Isabel Domínguez Mejía, Ph. D.
Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia

María Griselda Günther, Ph. D.
Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Xochimilco, Ciudad de México, México

Gretel Espinosa Herrera, Ph. D.
Universidad de Caldas, Manizales, Colombia

Yuri Jack Gómez Morales, Ph. D.
Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

Consuelo Iranzo, Ph. D.
Universidad Central de Venezuela (ucv), Caracas, Venezuela

Edimer Leonardo Latorre Iglesias, Ph. D.
Universidad del Atlántico, Barranquilla, Colombia

Óscar Javier Maldonado Castañeda, Ph. D.
Universidad del Rosario, Bogotá, Colombia

Rodolfo Adan Masías Núñez
Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia

Vicente Fernando Salas Salazar
Universidad de Nariño, Pasto, Colombia

Oscar Iván Salazar Arenas, Ph.D.
Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

Carlos Arturo Romero Huertas
Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD), Bogotá, Colombia

Henry Salgado Ruiz, Ph. D.
Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia

Cecilia Senén González, Ph. D.
Universidad de Buenos Aires, Argentina

Miguel Urra Canales, Ph. D.
Universidad Santo Tomás, Bogotá, Colombia

Alberto Valencia Gutiérrez, Ph. D.
Universidad del Valle, Santiago de Cali, Colombia

Felipe Van Der Huck Arias, Ph. D.
Universidad Icesi, Santiago de Cali, Colombia

COMITÉ CIENTÍFICO ASESOR

Boaventura de Sousa Santos, Ph. D.
Universidad de Coimbra, Portugal

Rogelio Pérez Perdomo, Ph. D.
Universidad Metropolitana, Caracas, Venezuela
Profesor visitante en Stanford Law School, California, EE. UU.

Geoffrey Pleyers, Ph. D.
Universidad Católica de Lovaina, Bélgica

Alain Touraine, Ph. D.
CADIS-EHESS, París, Francia

COORDINADOR EDITORIAL
Miguel Ángel Macías Álvarez

RECTORA
UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA
Dolly Montoya Castaño

VICERRECTOR SEDE BOGOTÁ
UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA
Jaime Franky Rodríguez

DECANO FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
Carlos Guillermo Páramo Bonilla

VICEDECANO ACADÉMICO
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
Víctor Viviescas

VICEDECANA DE INVESTIGACIÓN Y EXTENSIÓN
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
Nubia Yaneth Ruiz Ruiz

DIRECTOR DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGÍA
Oscar Iván Salazar Arenas

FOTOGRAFÍAS DE PORTADA: Conferencia Episcopal de Chile (28 de noviembre del 2017). Enccuentro de lídees religiosos: "!No tengamos miedo a las diferencias!". Recuperado de http://www.iglesia.cl/detalle_noticia.php?id=34940

Excepto que se establezca de otra forma, el contenido de esta revista cuenta con una licencia Creative Commons Attribution 4.0 "reconocimiento, no comercial y sin obras derivadas" Colombia, que puede consultarse en http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/

La revista no se hace responsable por los comentarios y opiniones de los autores.

LA REVISTA ESTÁ INCLUIDA EN:

ÍNDICES Y BASES DE DATOS

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Scientific Electronic Library Online —SciELO— (Colombia)

Scopus

Dialnet

ESCI Clarivate

Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades (CLASE)

CICR (Clasificación Integrada de Revistas Científicas)

Publindex (Categoria C)

Sociology Source Ultimate EBSCO: Base bibliográfica con comité científico de selección-Estados Unidos

Academic Journals Database

Georgetown University–NewJour: Índice bibliográfico-Estados Unidos

Ranking Rev-Sapiens (Categoría D06)

European Reference Index for the Humanities and Social Sciences

Sociological Abstracts

DIRECTORIOS

Latindex

DOAJ- Directory of Open Access Journals: Base bibliográfica–Open Society Institute (OSI) (Distribuidor), Suecia

Ulrich's Periodicals Directory

Biblat

Oalib Journal

Miembro como revista aliada del Cesyme

CONTACTO E INFORMACIÓN

Revista Colombiana de Sociología
Departamento de Sociología
Universidad Nacional de Colombia
Carrera 30 n.º 45-03 Ed. Orlando Fals Borda (205)
of. 230–Código postal: 111321, 111311
Bogotá D. C., Colombia
www.revistacolombianasociologia.unal.edu.co
www.revistacolombianadesociologia.com
Comentarios y sugerencias:
revcolso_fchbog@unal.edu.co

PUNTOS DE VENTA

UN La Librería-Bogotá

Plazoleta de Las Nieves
Calle 20 n.º 7-15, tel: 316 5000 ext. 17639

Ciudad Universitaria
Auditorio León de Greiff, primer piso
Tel.: 316 5000, ext. 17639
http://www.libreriaun.unal.edu.co
libreriaun_bog@unal.edu.co

Edificio de Sociología Orlando Fals Borda (205), primer piso

Teléfono: 316 5000, ext. 16141

Edificio de Posgrados de Ciencias Humanas Rogelio Salmona (225), primer piso

Teléfono: 316 5000 ext. 16139

CENTRO EDITORIAL
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
Ciudad Universitaria, ed. 225, sótano
Tel.: 3165000, ext. 16139, 16105
editorial_fch@unal.edu.co
www.humanas.unal.edu.co
Bogotá, D. C., 2021

Dirección del Centro Editorial: Rubén Darío Flórez
Coordinación editorial: Julián Morales y Catalina Árias
Coordinación gráfica: Carlos Contreras
Diseño gráfico y diagramación: María Camila Torrado
Corrección de estilo: Laura Camacho
Traducción de resúmenes y corrección de estilo al inglés: Julián Morales
Traducción de resúmenes y corrección de estilo al portugués: Catalina Arias
Impreso en Colombia por: Xpress Estudio Gráfico y Digital S.A.S.

RCS
VOL. 45, NÚMERO 1 DEL 2022
ISSN 0120 – 159X
ISSN ELECTRÓNICO 2256-5485
www.revistacolombianasociologia.unal.edu.co
www.revistacolombianadesociologia.com

Fecha de publicación 1.° de enero del 2022

CONTENIDO

11 **Notas editoriales**

SECCIÓN TEMÁTICA

23 **Liberalismo, secularización y pluralización religiosa en Colombia. A propósito de un panfleto prohibido de Rafael Uribe Uribe**
Liberalism, secularization and religious pluralization in Colombia. About a forbidden pamphlet by Rafael Uribe Uribe
Liberalismo, secularização e pluralização religiosa na Colômbia. Sobre um panfleto proibido de Rafael Uribe Uribe
ANDRÉS FELIPE AGUDELO
Universidad de la Sabana, Chía, Colombia
IVÁN GARZÓN VALLEJO
Universidad Autónoma de Chile, Santiago de Chile, Chile

45 **Modernidad religiosa, acción cultural pastoral y cooperación internacional católica en Medellín, 1959-1969**
Religious modernity, pastoral cultural action and international Catholic cooperation in Medellín, 1959-1969
Modernidade religiosa, ação pastoral cultural e cooperação católica internacional em Medellín, 1959-1969
JUAN ÓSCAR PÉREZ SALAZAR
Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia

69 **Lo sagrado, lo patrimonial y lo estético en la arquitectura de la diversidad religiosa colombiana**
The sacred, the patrimonial and the aesthetic in the architecture of the Colombian religious diversity
O sagrado, o patrimonial e o estético na arquitetura da diversidade religiosa colombiana
WILLIAM ELVIS PLATA QUEZADA
Universidad Industrial de Santander, Bucaramanga, Colombia
LILIANA RUEDA CÁCERES
Universidad Santo Tomás, Bucaramanga, Colombia

103 **De Templo Congregacional a Congregación Turística y Comercial Viaje, Turismo y Fe en el Templo de Salomón de la Iglesia Universal del Reino de Dios**
From a Congregational Temple to a Tourist and Commercial Congregation Travel, Tourism and Faith in the Temple of Solomon of the Universal Church of the Kingdom of God
Do Templo Congregacional a Congregação Turística e Comercial Viagem, Turismo e Fé no Templo de Salomão da Igreja Universal do Reino de Deus
ESTEFANIA SALAZAR MANRIQUE
Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

125 **De la educación religiosa y la educación laica en Colombia Normatividades y políticas (1930- 2020)**
On religious education and secular education in Colombia Regulations and policies (1930-2020)
Sobre educação religiosa e educação secular na Colômbia Regulamentos e políticas (1930-2020)
LUIS FERNANDO VÁSQUEZ ZORA
Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Bogotá, Colombia
ANA VICTORIA OCHOA BOHÓRQUEZ
Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia

147 **Education as socialisation: a historical-legal revision of the Catholic influence on Colombian Religious Education**
Educación como socialización: una revisión histórico-legal de la influencia católica en la educación religiosa colombiana
Educação como socialização: uma revisão histórico-legal da influência católica na educação religiosa colombiana
JORGE RAVAGLI-CARDONA
Citizen Advice, Birmingham, United Kingdom

173 **Resistencias y pervivencias rituales. Analogías y ambivalencias sincréticas entre los protestantes Misak**
Resistances and ritual survivals. Analogies and syncretic ambivalences among Misak protestants
Resistências e pervivencias rituais. Analogias e ambivalencias sincréticas entre os protestantes Misak
JUAN DIEGO DEMERA
Universidad de Cundinamarca, Bogotá, Colombia
Corporación Universitaria Republicana, Bogotá, Colombia

197 **El espíritu verdadero y el enemigo falaz. Creencias religiosas evangélicas e indígenas y recomposición étnica en Nasa Wesx, sur del Tolima**
The true spirit and the false enemy. Evangelical and indigenous religious beliefs and ethnic recomposition in Nasa Wesx, south of Tolima
O verdadeiro espírito e o falso inimigo. Crenças religiosas evangélicas e indígenas e recomposição étnica em Nasa Wesx, ao sul de Tolima
ANDRÉS FELIPE OSPINA ENCISO
Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, Tunja, Colombia

219 **Perseguidos por la fe: un panorama en el contexto colombiano sobre el cristianismo no católico (2004-2018)**
Persecuted by faith: an overview in the Colombian context on non-Catholic Christianity (2004-2018)
Imaginaries and urban ecosystems transformation: El Burro wetland in Bogotá Colombia 1950-2019
Perseguidos pela fé: um panorama no contexto colombiano do cristianismo não católico (2004-2018)
SANDRA PATRICIA SANABRIA MADERO
Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

243 **"Las iglesias no pueden permanecer en silencio": debates y acciones frente a la violencia sexual en comunidades evangélicas en Colombia**
"The churches cannot remain silent": debates and actions against sexual violence in Colombian evangelical communities
"As igrejas não podem ficar caladas": debates e ações perante a violência sexual em comunidades evangélicas na Colômbia
LAURA MILENA CADAVID VALENCIA
Fundación Universitaria Seminario Bíblico de Colombia, Medellín, Colombia
ELISABET LE ROUX
Universidad Stellenbosch, Stellenbosch, Sudafrica

267 **¿Amorosamente homofóbicos? La intervención pública de una moral cristiana desde la perspectiva de los afectos**
Lovingly homophobic? The public intervention of a Christian morality from the perspective of affections
Amorosamente homofóbico? A intervenção pública de uma moralidade cristã a partir da perspectiva dos afetos
JONNY MOLANO-GABALÁN
Colegio Kimy Pernía Dominicó, Bogotá, Colombia

291 **La construcción de la santidad. La Beata Laura Vicuña**
The construction of holiness. Blessed Laura Vicuña
A construção da santidade. Beata Laura Vicuña
MARÍA ANDREA NICOLLETI
Universidad Nacional de Río Negro, San Carlos de Bariloche, Argentina
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet)

325 **En la tierra como en el cielo. La construcción del sujeto evangélico pentecostal a través de los rituales eclesiales**
On earth as it is in heaven. The construction of the Pentecostal evangelical subject through church rituals
Na terra como no céu. A construção do sujeito evangélico pentecostal através dos rituais eclesiais
JONATHAN SUÁREZ CANTOS
Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Quito, Ecuador

347 **Tensiones en el campo religioso protestante-evangélico chileno. Jóvenes profesionales y sociabilidades en los procesos de movilidad religiosa**
Tensions in the Chilean Protestant-Evangelical religious field. Young professionals and sociabilities in the processes of religious mobility
Tensões no campo religioso protestante-evangélico chileno. Jovens profissionais e sociabilidades nos processos de mobilidade religiosa
FABIÁN LUIS BRAVO VEJA
Universidad de San Sebastián Santiago de Chile, Chile
Universidad de Santiago de Chile, Santiago de Chile, Chile

375 **Pluralismo pentecostal na periferia de São Paulo. Estudo do bairro de Perus**
Pluralismo pentecostal en la periferia de São Paulo. Estudio del barrio de Perus
Pentecostal pluralism on the outskirts of São Paulo. Study of the Perus neighborhood
DARIO PAULO BARRERA
Universidade Metodista de São Paulo, São Paulo, Brasil
MAXWELL FAJARDO
Universidade Metodista de São Paulo, São Paulo, Brasil

397 **Alianzas religiosas pragmáticas y estratégicas en tiempo de pluralización, el caso del Perú**
Pragmatic and strategic religious alliances in times of pluralization, the case of Peru
Alianças religiosas pragmáticas e estratégicas em tempos de pluralização, caso do Peru
VÉRONIQUE LECAROS
Pontificia Universidad Católica de Perú, Lima, Perú

417 **Los Israelitas del Nuevo Pacto Universal en la prensa colombiana**
The Israelites of the Universal New Covenant in the Colombian press
Os israelitas da Nova Aliança Universal na imprensa escrita
LUCÍA EUFEMIA MENESES LUCUMÍ
Universidad Nacional de Colombia, La Paz, Colombia

SECCIÓN GENERAL

439 **Representaciones sobre la inteligencia. Los anormales intelectuales en Colombia durante la primera mitad del siglo XX**
The idealization of rural spaces in secondary and high school education. A study of social representations
Representations about intelligence. The abnormal intellectuals in Colombia during the first half of the twentieth century
Representações sobre inteligência. Os intelectuais anormais na Colômbia durante a primeira metade do século XX
NATALIA COBO PAZ
Universidad Nacional de Colombia, La Paz, Colombia

461 **La implementación de la Ley de Identidad de Género en tiempos aún cis heteronormados. Dinámicas de (des)atención a travestis y trans en el ámbito de la salud en el Conurbano Bonaerense**
The implementation of the Gender Identity Law in still cis heteronormed times. Dynamics of (in) attention to transgender people in the field of health in the Conurbano Bonarense
A implementação da Lei de Identidade de Gênero em tempos ainda cis heteronormados. Dinâmica da (des) atenção às travestis e pessoas trans na área da saúde no Conurbano Bonaerense
MARTÍN BOY
Universidad Nacional José C. Paz, Buenos Aires, Argentina
MARÍA FLORENCIA RODRÍGUEZ
Universidad Nacional José C. Paz, Buenos Aires, Argentina
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet)

TRADUCIONES

481 **Pentecostales, ideología de género y plebiscito por la paz: Colombia 2016**
Pentecostals, Gender Ideology and the Peace Plebiscite: Colombia 2016
Pentecostais, Ideologia de Gênero e o Plebiscito da Paz: Colômbia 2016
WILLIAM MAURICIO BELTRÁN
Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia
SIAN CREELY
University of Cambridge, Cambridge, Inglaterra

RESEÑAS

515 Garzón Vallejo, Iván. Rebeldes, románticos y profetas. La responsabilidad de sacerdotes, políticos e intelectuales en el conflicto armado colombiano
Bogotá, Universidad de La Sabana / Ariel Planeta Colombia. 214 páginas

CRISTIAN GARAY VERA
Universidad de Santiago de Chile, Santiago de Chile, Chile

519 Slavoj Zizek, La vigencia de El manifiesto comunista, Traducción de Damià Alou, Anagrama, 2018, 76 páginas

JUAN DAVID ALMEYDA SARMIENTO
Universidad Industrial de Santander, Bucaramanga, Colombia

PAUTA EDITORIAL DE LA *RCS*

523 Perfil e instrucciones para los [as] colaboradores [as]
Profile and guidelines for Author
Perfil e instruções para os[as] colaboradores

543 Criterios de ética
Ethical criteria
Criterios de ética

Notas editoriales

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 11-20

Nota de la directora/editora

La primera entrega del presente volumen de la *Revista Colombiana de Sociología* (*RCS*) se ocupa de uno de los temas más complejos de la realidad humana y de la vida social: el fenómeno religioso. Un asomo a tal complejidad se puede efectuar en el nutrido conjunto de artículos seleccionados para este número, donde sus autores abordan una gran diversidad de aspectos particulares del fenómeno religioso en su intersección con otros múltiples aspectos de la vida social. Los artículos provienen de diferentes partes de América Latina y del país, y conjugan una gran riqueza de perspectivas teóricas, métodos de investigación y análisis, para el tratamiento de los problemas focalizados en sus investigaciones.

Guiados por la nota editorial del equipo de especialistas invitado (abajo), los lectores podrán sacar el máximo provecho a la sección temática del presente número. En esta oportunidad contamos con tres investigadores colombianos que, tras su formación doctoral en el exterior, están contribuyendo a que en diferentes universidades del sector público en el país se aborde el estudio del fenómeno religioso desde la perspectiva de las ciencias sociales. Se trata de William Elvis Plata Quezada, Ph.D. en Historia, arte y arqueología (Université de Namur) de la Universidad Industrial de Santander; Jean Paul Sarrazin Martínez, Ph.D. en Sociología (Université De Poitiers) de la Universidad de Antioquia y William Mauricio Beltrán, Ph.D. en Estudios de sociedades latinoamericanas (Sorbonne-Neuvelle), profesor de nuestro Departamento de Sociología de la Universidad Nacional de Colombia. Parece ser que en Colombia está superada la etapa en que el fenómeno religioso interesaba solamente a las universidades privadas y, entre ellas, a las de carácter confesional. La *RCS* agradece la acertada orientación de la convocatoria y la calidad del trabajo realizado por los mencionados profesores en la evaluación y selección de los artículos, así como en su ordenamiento y presentación.

En la sección general ofrecemos a los lectores un artículo de Natalia Cobo Paz de la Universidad Nacional de Colombia, que continúa la problemática de investigación relativa a los imaginarios y las representaciones sociales a las que la *RCS* le dedicó los dos números del volumen 44. Bajo el título "Representaciones sobre la inteligencia. Los anormales intelectuales en Colombia durante la primera mitad del siglo xx", la autora presenta los resultados de su investigación originada en la pregunta por las representaciones sobre aquellos que no cumplen con los estándares de la inteligencia normativa. Bajo referentes espacio temporales precisos llevó a cabo una vasta exploración documental que incluyó tesis de medicina, libros, tratados y conferencias publicadas, artículos en revistas especializadas, así como la legislación vigente en la época. A partir de la exposición de cómo se afrontó el problema de la medición de la inteligencia mediante la adopción de escalas jerárquicas y de cómo eran descritos y tratados, la

autora nos muestra de qué manera desde diversos saberes expertos como la medicina, la psiquiatría, la pedagogía y la jurisprudencia se construyeron las representaciones que prevalecieron en Colombia durante la primera mitad del siglo xx sobre los llamados anormales intelectuales.

Desde Buenos Aires, Argentina, Martín Boy y María Florencia Rodríguez de la Universidad Nacional José C. Paz, bajo el título "La implementación de la Ley de Identidad de Género en tiempos aún cis heteronormados. Dinámicas de (des)atención a travestis y trans en el ámbito de la salud en el Conurbano Bonaerense", exponen los resultados de un estudio focalizado en los modos y condiciones en que la población travesti y trans accede a los servicios de salud en áreas urbanas de la capital argentina, atravesadas por la pobreza y bajas condiciones de vida. El estudio revela la prevalencia en la práctica de una visión heterosexual del género en las instituciones sanitarias y en las prácticas profesionales de los trabajadores de la salud, a pesar de la existencia de la Ley de Identidad de Género del 2012. Esta ley introdujo una normatividad con un concepto amplio del género que reconoce la percepción subjetiva del mismo y fue la primera normativa a nivel mundial en despatologizar a las identidades trans para acceder a cambios registrales y, a su vez, brindar tratamientos de salud específicos de forma gratuita. El estudio se basó en entrevistas a profesionales de la salud y a consultantes perteneciente al segmento de población estudiado.

Como un buen complemento de la sección temática de este número, dedicada al fenómeno religioso, incluimos la traducción realizada por el profesor William Mauricio Beltrán, coautor del artículo publicado en inglés por la revista *Religions* "Pentecostals, Gender Ideology and the Peace Plebiscite: Colombia 2016". Con este trabajo el profesor Beltrán, junto con Sian Creely de la University of Cambridge, Cambridge, Inglaterra, buscaron hacer un aporte a la comprensión del triunfo del "No" en el plebiscito celebrado en Colombia el 2 de octubre del 2016 que buscaba refrendar el Acuerdo pactado entre el gobierno de Colombia y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC). El artículo confirma lo ya señalado por otros observadores: la postura asumida por las iglesias evangélicas y pentecostales (mejor conocidas en Colombia como iglesias cristianas) fue uno de los factores explicativos del inesperado resultado de la consulta plebiscitaria. Pero Beltrán y Creely lo ponderan como el factor protagónico decisivo y profundizan en los motivos y las razones de fondo que llevaron a estas colectividades a asumir tal postura. Aunque los líderes pentecostales que promocionaron el "No" esgrimieron varios argumentos, el artículo focaliza aquellos que relacionan el Acuerdo con lo que estos actores sociales denominaron "la ideología de género", expresión elaborada críticamente por los autores al señalar su diferencia con "enfoque de género" y precisando conceptualmente el término "género" utilizado como categoría analítica en el estudio. Pero, como bien lo muestran Beltrán y Creely, no se trata solamente de una diferencia semántica entre las dos expresiones, sino de una lucha en torno a los imaginarios vigentes sobre la familia y la nación, lucha en la que intervienen factores y actores locales y globales.

En la sección de Reseñas tenemos la elaborada por Cristian Garay Vera y enviada desde la Universidad de Santiago de Chile, sobre el libro del profesor de Filosofía política de la Universidad de La Sabana (Colombia), Iván Garzón Vallejo, titulado *Rebeldes, románticos y profetas. La responsabilidad de sacerdotes, políticos e intelectuales en el conflicto armado colombiano*, publicado en Bogotá. Con esta reseña se enriquece aún más el tema central del presente número de la *RCS*. El libro comentado es considerado por Garay como un trabajo esencial para acercarse al fenómeno religioso moderno en su relación con el poder y la transformación social y política. A partir de una revisión crítica del paradigma secularista que había expulsado la religión del horizonte especulativo de la política, y la sociedad, el autor se aproxima al caso colombiano en el que observa las luchas políticas e ideológicas, el fenómeno de la violencia, el papel de figuras como Camilo Torres, etc., y a través de este prisma se observan realidades, no solo de la región latinoamericana sino mundial, dada la naturaleza de la Iglesia Católica.

Juan David Almeyda Sarmiento desde la Universidad Industrial de Santander, Bucaramanga, Colombia nos presenta el libro del marxista esloveno Slavoj Zizek, *La vigencia de* '*El manifiesto comunista*', en la traducción de Damià Alou publicado por Anagrama en 2018. Almeyda considera la propuesta de Zizek es esta obra como la realización de un doble movimiento: por un lado, reivindicar lo expuesto por Marx y Engels en el *Manifiesto* y, por el otro, hacer una incisiva crítica a la mirada doctrinal y dogmática que se hace de Marx. Tanto el libro de Zizek como la reseña de Almeyda son muestra del interés siempre renovado que suscita la obra y el pensamiento del gigante de Tréveris. Buena invitación a su lectura.

Un sincero agradecimiento a todos los autores, evaluadores y colaboradores que hicieron posible este nuevo número de la *RCS*.

Clemencia Tejeiro Sarmiento
Directora y editora, *RCS*

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 11-20

La pluralización religiosa en América Latina. Implicaciones políticas, económicas y culturales

Las sociedades latinoamericanas experimentan un rápido proceso de diversificación religiosa. En las últimas décadas, una amplia gama de iglesias cristianas, nuevos movimientos religiosos, espiritualidades alternativas y tradiciones religiosas recuperadas alimentan la oferta religiosa y rompen el monopolio católico sobre la autoridad religiosa y los bienes simbólicos de salvación.

La sección temática del presente número de la *RCS* se acerca a la comprensión de esta compleja transformación social a partir de las siguientes preguntas: ¿cómo se explica la transformación del universo religioso latinoamericano?, ¿cómo se puede comprender su dinámica?, ¿qué factores estructurales están en su origen?, ¿cuáles tradiciones, creencias, prácticas, movimientos y comunidades alimentan ese universo?, ¿cómo ha reaccionado la Iglesia católica frente al avance de las nuevas ofertas religiosas?, ¿qué particularidades tiene el proceso de pluralización religiosa en los diversos países?, ¿con qué conflictos o luchas está asociado?, ¿cómo se relaciona con la secularización de las sociedades latinoamericanas?, ¿cómo se manifiesta este fenómeno en las diversas etnias y culturas?, ¿qué nuevas funciones asume lo religioso en este contexto de cambio social? y, por último, ¿qué impacto tiene la pluralización religiosa en los campos político, económico y cultural?

Presentamos un nutrido conjunto de trabajos organizado alrededor de seis ejes. El primero incluye investigaciones relacionadas con la modernización y el pluralismo en Colombia; el segundo presenta artículos que abordan la relación entre religión, turismo y patrimonio; el tercero contiene investigaciones que estudian la relación entre educación y religión; el cuarto eje agrupa estudios sobre el cambio religioso en comunidades étnicas; el quinto presenta casos de violencia y discriminación por razones religiosas; y el sexto y último incluye estudios que describen las nuevas identidades religiosas en América Latina. A continuación, describimos cada uno de estos ejes con mayor detalle.

El primer eje, modernización religiosa y pluralismo en Colombia, incluye dos artículos que estudian hitos históricos de los procesos de secularización y pluralización religiosa en Colombia. El primero, "Liberalismo, secularización y pluralización religiosa en Colombia. A propósito de un panfleto prohibido de Rafael Uribe Uribe", escrito por Andrés Felipe Agudelo e Iván Garzón Vallejo, se ocupa del célebre texto *De cómo el liberalismo político colombiano no es pecado* (1912), en el que Rafael Uribe Uribe presenta argumentos en contra de lo que considera la perjudicial alianza entre la Iglesia católica y el Partido conservador. Para los autores, esta obra, en la medida en que muestra que no hay contradicción entre militar en el Partido Liberal y ser católico, y que plantea la necesidad de "secularizar" los partidos políticos en Colombia como requisito para alcanzar la estabilidad social y política de la nación, puede ser leída como un anticipo "teórico y conceptual" de procesos que van a ser centrales en la histórica de Colombia en los siglos xx y xxi, como son los proceso de secularización y pluralización religiosa.

El segundo artículo de este eje, "Modernidad religiosa, acción cultural pastoral y cooperación internacional católica en Medellín (1959-1966)", escrito por Juan Óscar Pérez Salazar, se ocupa de las transformaciones recientes en el seno de la Iglesia católica colombiana, y de sus dimensiones prácticas en el contexto local de Medellín. El Concilio Vaticano II (1962-1965) abrió las puertas a nuevas corrientes teológicas, ideas y procesos en el seno de la Iglesia católica. Sin embargo, en términos generales, las jerarquías católicas colombianas se resistieron a estos cambios. En este contexto, el artículo describe "la Gran Misión de 1961 y la creación del Secretariado Pastoral de la Arquidiócesis de Medellín (Sepam)" como "hitos" de "actualización a los nuevos vientos de cambio" del catolicismo local, gracias, por ejemplo, a los "intercambios" que estas iniciativas permitieron "entre el clero europeo y el latinoamericano".

El segundo eje, turismo y patrimonio religioso, incluye dos estudios que se ocupan de los templos o lugares de culto que sirven de escenario a los diversos cultos que alimenta la diversidad religiosa latinoamericana. El primer artículo, "Lo sagrado, lo patrimonial y lo estético en la arquitectura de la diversidad religiosa colombiana", escrito por William Elvis Plata y Liliana Rueda Cáceres, examina quince lugares de culto de diversas comunidades religiosas presentes en Colombia. Según los autores, los significados de estos espacios no son "estáticos" sino que "evolucionan con el tiempo". Por ejemplo, además de los significados que les atribuyen sus creadores, sus significados evolucionan y se transforman "por la interpretación que fieles y visitantes hacen de ellos" (p. 70). Para los autores estos espacios de culto son sobre todo lugares "que permite el encuentro, con la divinidad" (p. 70), pero también, que permiten el encuentro con "el otro", así constituyen medios para satisfacer una de las necesidades más sentidas de "los seres humanos".

El segundo artículo de este eje, "De templo congregacional a congregación turística y comercial", escrito por Estefanía Salazar Manrique, se ocupa del Templo de Salomón, templo principal de la Iglesia Universal del Reino de Dios en Sao Paulo, Brasil, que se ha constituido en una de las atracciones turísticas de la ciudad. El artículo propone un análisis de este fenómeno en el contexto del turismo religioso latinoamericano, dominado hasta hoy por la visita a templos, monumentos y santuarios católicos. El análisis permite establecer similitudes y diferencias entre estas dos formas de turismo religioso, el católico y el pentecostal. Además, el artículo analiza las implicaciones económicas del fenómeno, para lo cual se pregunta "¿cuáles son los mecanismos utilizados por la Iglesia Universal del Reino de Dios en el Templo de Salomón, con los que promueve y mantiene el consumo turístico y religioso dentro de su congregación?" (p. 104). Para abordar este problema, explora las estrategias de marketing que ha implementado esta esta organización religiosa.

El tercer segmento contiene dos artículos que se ocupan de la relación entre religión y educación escolar en Colombia. El primero, "De la educación religiosa y la educación laica en Colombia. Normatividades y políticas

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 11-20

(1930- 2020)", escrito por Luis Fernando Vásquez Zora y Ana Victoria Ochoa Bohórquez, se ocupa de la "construcción social e histórica de los saberes, de las normas y de las políticas" (p. 126) en torno a la educación religiosa en el contexto escolar en Colombia, desde los tiempos de la llamada "Republica Liberal" hasta nuestros días. Una de las principales tesis de este artículo considera que el modelo que ha dominado la educación religiosa escolar en Colombia ha sido confesional o "pluri-confensional", por lo cual ha privilegiado la defensa de "la tradición", "del conservadurismo" e incluso "del ecumenismo" pero, por esta misma razón, ha desplazado o postergado "la posibilidad de consolidar una educación laica, del hecho y del fenómeno religioso".

El segundo artículo, "Education as socialisation. A historical-legal revision of the Catholic influence on Colombian Religious Education", escrito por Jorge Ravagli Cardona, se ocupa de la "la influencia del catolicismo en la configuración" de la educación religiosa escolar en "el sistema colombiano de educación", y del papel de esta asignatura escolar en la "construcción" del Estado-nación. Para este propósito el autor ofrece una revisión histórica donde resalta el papel "de la Iglesia católica en la historia educativa del país" (p. 149). Además, analiza las luchas jurídicas alrededor de la enseñanza escolar de la religión, particularmente, desde la promulgación de la Constitución vigente (1991). Al respecto, el autor señala que la lucha en torno a la educación religiosa escolar puede "ser vista como un reflejo de las tensiones históricas constitutivas de las culturas religiosas y educativas colombianas, especialmente en relación con el papel desempeñado por el cristianismo conservador en sus procesos de construcción del Estado" (p. 149).

El cuarto eje, religión en comunidades indígenas colombianas, presenta dos artículos que abordan el proceso de pluralización religiosa en el seno de las comunidades Misak y Nasa que, especialmente, se ocupan del impacto que ha tenido en ellas la presencia de misiones evangélicas. El primer artículo, "Resistencias y pervivencias rituales. Analogías y ambivalencias sincréticas entre los protestantes Misak", escrito por Juan Diego Demera, propone un análisis de los procesos sincréticos producto de la presencia protestante (tanto evangélica como pentecostal) en el Resguardo Indígena de Guambía, procesos que implican transformaciones étnicas e identitarias. "A partir de narrativas orales y del análisis de sus representaciones sobre la identidad/alteridad", el autor "reconstruye algunos de los procesos de quiebre de las profundas polarizaciones establecidas doctrinal, institucional y cosmogónicamente entre estas diversas expresiones contemporáneas del creer indígena" (p. 174.

El segundo artículo, "El espíritu verdadero y el enemigo falaz. Creencias religiosas evangélicas e indígenas en Nasa Wesx, sur del Tolima", escrito por Andrés Felipe Ospina Enciso, propone "desde una perspectiva antropológica", dar cuenta "del proceso de interacción entre el credo evangélico protestante y la tradición espiritual indígena del pueblo Nasa Wesx de Gaitania, en el sur del Tolima" (p. 198). Es importante resaltar que

> el artículo se centra en el rol que ha desempeñado la Alianza Cristiana y Misionera de Colombia, una congregación evangélica de origen estadounidense que ha tenido una prolongada actividad en esta región, y ha desarrollado procesos de misión, prédica, pero también de participación e incidencia en la organización social y política de la comunidad Nasa Wesx. (p. 198)

Es así como el autor describe las relaciones que se tejen entre la comunidad indígena y las enseñanzas y prácticas predicadas por esta Iglesia, enseñanzas y prácticas que se adaptan para enfrentar el conflicto armado y los procesos de colonización, generando así "procesos de adaptación y articulación con realidades políticas" y sociales que desafían la cotidianidad de esta comunidad étnica.

El quinto eje aborda la relación entre violencia, discriminación y religión. Los artículos en él incluidos presentan casos de violencia, ya sea la relacionada con persecución por causa de las creencias religiosas, o bien en la forma de expresiones de discriminación por la orientación sexual o de violencia sexual en el seno de comunidades religiosas. El primer artículo, "Perseguidos por la fe. Un panorama en el contexto colombiano", escrito por Sandra Patricia Sanabria Madero, analiza casos de "persecución" contra cristianos no católicos en Colombia entre 2004 y 2018. Con base en la información suministrada por la Fundación Visión Ágape, fundación "que acompaña a los perseguidos por la fe cristiana", la autora argumenta que "los mayores perseguidores del cristianismo no católico en este marco temporal fueron grupos armados ilegales y líderes étnicos, porque ven en el *habitus* del creyente, en términos de Bourdieu, una amenaza a sus intereses" (p. 220). En buena medida, los casos de persecución religiosa que presenta el artículo pueden entenderse como la reacción de ciertos actores que dominan una población o controlan un territorio y que ven en las actividades y prácticas de "los creyentes" una amenaza a su monopolio.

El segundo artículo titulado "`Las iglesias no pueden permanecer en silencio. Debates y acciones frente a la violencia sexual en comunidades evangélicas en Colombia", escrito por Laura Milena Cadavid Valencia, explora

> etnográficamente las prácticas, discursos y experiencias de líderes de comunidades evangélicas en Colombia con relación a la identificación y atención de la violencia sexual en sus comunidades de influencia, principalmente poblaciones en situación de desplazamiento forzado y afectadas por el conflicto armado. (p. 244)

Como es bien sabido "la violencia sexual se ha utilizado como arma de guerra por todos los actores del conflicto armado colombiano, afectando principalmente a mujeres en todo el país…" (p. 244). En este contexto, el artículo analiza el papel de las comunidades evangélicas en "la promoción u obstaculización de los derechos de las mujeres y la atención de las violencias basadas en el género, incluyendo las violencias sexuales" (p. 244).

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 11-20

El último artículo de este eje, "¿Amorosamente homofóbicos? La intervención pública de una moral cristiana desde la perspectiva de los afectos", escrito por Jonny Molano Gabalán, presenta una nueva aproximación al papel de la llamada "ideología de género" en la campaña del No a los acuerdos en el plebiscito por la paz en Colombia (2016). En este contexto, este artículo reflexiona "en torno a la relación entre afectos, moral y la construcción de lo público". Como hipótesis de trabajo el autor defiende que algunas "posturas homofóbicas" que se predican en comunidades religiosas conservadoras "ven al otro no como un opuesto, sino como un 'necesitado de'". Esta hipótesis, le permite reflexionar en torno a las "las motivaciones que tendrían algunos líderes de los activismos conservadores" para defender actitudes "homofóbicas" hacia las minorías sexuales, motivaciones que van más allá de los intereses propios de las "estrategias políticas" proselitistas.

Por último, el eje construcción de identidades religiosas en América Latina, que incluye seis artículos, se centra en la forma en que se construyen las identidades religiosas a partir de las prácticas, ritos y discursos de los feligreses y de las representaciones de terceros. En el primer artículo, "La construcción de la santidad. La Beata Laura Vicuña", escrito por María Andrea Nicolleti, la beata Laura Vicuña se presenta a las niñas educadas en los colegios del Instituto de las Hijas de María Auxiliadora como modelo de "espiritualidad". El artículo muestra cómo el proceso de la construcción social de su santificación se vio problematizado por las polémicas en torno a su genuina apariencia. Hasta 1990 Laura Vicuña era representada "a través de la pintura de Caffaro Rore, como una niña de tez blanca, pálida y de mirada lánguida con cabello suelto lacio y oscuro" (p. 292). Sin embargo, la aparición de una foto "del conjunto de las alumnas del colegio de Junín de los Andes", que "muestra un rostro completamente distinto" (p. 292), desató una polémica que, a la larga, afectó el proceso de construcción de la santidad de la Beata.

El segundo artículo de este eje, "En la tierra como en el cielo. La construcción del sujeto evangélico pentecostal a través de los rituales eclesiales", escrito por Jhonatan Suárez Cantos, se acerca al papel de los ritos propios del pentecostalismo evangélicos latinoamericano en el proceso de construcción del sujeto creyente. Particularmente, el autor se interesa por el papel de los ritos "en la transmisión de un conjunto de valores, creencias y comportamientos que permiten a los sujetos religiosos posicionarse frente a la vida social" (p. 326). Según el autor, por medio de determinados ritos las comunidades pentecostales latinoamericanas intentan moldear "sujetos que practiquen en su vida social lo convencionalizado en su experiencia religiosa, buscando reproducir en la tierra lo que ellos consideran valores eternos e inmutables del cielo, o lo que es lo mismo, del Reino de Dios" (p. 326).

El tercer artículo, "Tensiones en el campo religioso cristiano-evangélico chileno. Dinamismo, desregulación y movilidad religiosa en el contexto de la desinstitucionalización", escrito por Fabián Luis Bravo Vega, se ocupa de las dinámicas del "campo religioso protestante-evangélico chileno en

el contexto de la desinstitucionalización de lo religioso". Con base en el análisis de información empírica proveniente de "organizaciones basadas en la fe del mundo universitario", propone que estas organizaciones son "más eficaces en leer las sensibilidades" religiosas "de las nuevas generaciones", por lo cual se erigen en rivales de las iglesias evangélicas "convencionales" en la disputa por el "capital religioso".

El cuarto artículo, "Pluralismo pentecostal na periferia de São Paulo. Estudo do bairro de Perus", escrito por Dario Paulo Barrera Rivera y Maxwell Fajardo, estudia la "pluralidad pentecostal" en la periferia urbana de San Pablo, a partir de una aproximación problemática la distinción entre las nociones de centro y periferia, que proponen los estudios urbanos, la investigación, por un lado, confirma la hipótesis del crecimiento del pentecostalismo en las periferias de las grandes ciudades latinoamericanas. Pero, por otro lado, demuestra que se trata de un pentecostalismo diverso y plural. Con base en una investigación etnográfica realizada en el barrio de Perus, localizado en la región noroeste de San Pablo, los autores concluyen que "el pentecostalismo presente en la periferia de esta ciudad no muestra una tendencia hacia una uniformidad", por el contrario, alberga una "importante diversidad de iglesias pentecostales" (p. 377).

El quinto artículo, "Alianzas religiosas pragmáticas y estratégicas en tiempo de pluralización, el caso del Perú", escrito por Véronique Lecaros, se ocupa del proceso de pluralización del campo religioso peruano, pero problematiza "la noción de pluralización" para tratar de "entender su significado en clave latinoamericana". Según la autora, la pluralización religiosa en el Perú "no se limita" a la multiplicación de ofertas religiosas "al alcance de todos, lo cual sería una mera pluralidad, sino que también implica un entreteje de relaciones y alianzas dinámicas interinstitucionales y extra-institucionales" (p. 398). Se trata, entonces, de un proceso dinámico "de pluralización de la pluralización". Así, por ejemplo, el catolicismo popular se pluraliza, al mismo tiempo que en "la institución católica se repercuten las disensiones mundiales, entre las corrientes conservadoras y liberales" (p. 398). En el caso de "las iglesias evangélicas" su "diversidad esconde una relativa uniformidad", en la medida en que estas siguen "influenciadas por las corrientes internacionales" y se caracterizan por las estrategias "de crecimiento" y la creciente preocupación por influenciar la política electoral. Pero, además, entre las organizaciones católicas y las evangélicas "se tejen compromisos y alianzas", o "se forman plataformas coyunturales comunes marcadas por la agenda familiar y moral" (p. 398).

El último artículo de este eje, "Los Israelitas del Nuevo Pacto Universal en la prensa escrita colombiana", escrito por Lucía Eufemia Meneses Lucumí, se ocupa de esta organización religiosa, los Israelitas del Nuevo Pacto Universal, nacida en el Perú en la década de 1960, y que en los últimos treinta años se ha consolidado en Colombia, especialmente en el "municipio de Santander de Quilichao en el Norte del departamento del Cauca", atrayendo sobre todo a "indígenas y campesinos desplazados por el conflicto armado". En este artículo, y con base en la revisión de algunos

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 11-20

de los periódico y revistas de mayor circulación en Colombia, la autora se pregunta "¿Qué dicen los medios escritos sobre los Israelitas? ¿Cuáles son las imágenes que se han divulgado sobre este grupo religioso? ¿Cuáles son los temas que describen? ¿Qué personajes y lugares se destacan?" (p. 416).

Presentamos así este número, no sin antes agradecer a los autores que, desde diversas regiones de América Latina, contribuyeron con sus investigaciones a una mejor comprensión del proceso de pluralización religiosa en el continente y ofrecen luces sobre las implicaciones e impactos de esto proceso en las diversas esferas de la vida de los latinoamericanos.

William Mauricio Beltrán Celi
Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

William Elvis Plata Quezada
Universidad Industrial de Santander, Bucaramanga, Colombia

Jean Paul Sarrazin, Martínez
Universidad de Antioquia, Medellín, Antioquia



SECCIÓN TEMÁTICA

Liberalismo, secularización y pluralización religiosa en Colombia. A propósito de un panfleto prohibido de Rafael Uribe Uribe

Liberalism, secularization and religious pluralization in Colombia. About a forbidden pamphlet by Rafael Uribe Uribe

Liberalismo, secularização e pluralização religiosa na Colômbia. Sobre um panfleto proibido de Rafael Uribe Uribe

Andrés Felipe Agudelo*
Universidad de La Sabana, Chía, Colombia

Iván Garzón Vallejo**
Universidad Autónoma de Chile, Santiago de Chile, Chile

Cómo citar: Agudelo, A. y Garzón Vallejo, I. (2022). Liberalismo, secularización y pluralización religiosa en Colombia. A propósito de un panfleto prohibido de Rafael Uribe Uribe. *Revista Colombiana de Sociología*, *45*(1), 23-44

DOI: https://doi.org/10.15446/rcs.v45n1.90243

Este trabajo se encuentra bajo la licencia Creative Commons Attribution 4.0.

* **Magíster en Ciencia Política de la Universidad de los Andes. Profesor asistente de la Universidad de La Sabana.**
Correo electrónico: andresaggo@unisabana.edu.co –ORCID: **https://orcid.org/0000-0003-4922-5625**

** **Doctor en Ciencias Políticas, Pontificia Universidad Católica Argentina. Investigador asociado de la Universidad Autónoma de Chile.**
Correo electrónico: ivan.garzon@uautonoma.c –ORCID: **https://orcid.org/0000-0002-3471-3688**

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X–electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 23-44

Resumen

En 1912 el líder político y militar Rafael Uribe Uribe (1859-1914) publicó el libro *De cómo el liberalismo político colombiano no es pecado*, criticando la estrecha alianza entre la Iglesia católica y el Partido Conservador. A pesar de la censura impuesta al documento, este puede considerarse como un adelanto teórico de la secularización y de la pluralización en Colombia, fenómenos que se desarrollarían varias décadas después de su publicación. La separación entre el Estado y la Iglesia, la no interferencia de la jerarquía en asuntos políticos y la idea de que simpatizar con el Partido Liberal y ser católico no es una contradicción, son las principales razones que anticipan la resolución de los asuntos religiosos que sirvieron como acicate de los conflictos políticos en Colombia. El texto se cuestiona por el aporte del panfleto de Uribe a la discusión sobre la relación entre la religión y la política en Colombia, y expone los principales eventos de la vida política y militar del líder liberal. El documento tiene dos apartados: en el primero se aborda la relación entre política y religión en su dimensión bifronte de legitimador del *statu quo* conservador y azote de la disidencia opositora del partido Liberal. En el segundo se planteará de qué modo el libro *De cómo el liberalismo político colombiano no es pecado* puede ser leído como un anticipo teórico y conceptual de la secularización y de la pluralización religiosa en Colombia.

Palabras clave: Colombia, liberalismo, pluralización, Rafael Uribe Uribe, religión, secularización.

Descriptores: Colombia, liberalismo, pluralismo, secularización.

Abstract

In 1912, the political and military leader Rafael Uribe Uribe (1859-1914) published the book *De cómo el liberalismo político colombiano no es pecado*, criticizing the close alliance between the Catholic Church and the Conservative party. Despite the censorship imposed on the document, it can be considered as a theoretical advance of secularization and plurality in Colombia, phenomena that would develop several decades after its publication. The separation between the State and the Church, the non-interference of the hierarchy in political affairs, and the idea that sympathizing with the Liberal party and being Catholic was not a contradiction, are the main ideas that anticipate the resolution of the religious issues that served as an incentive for political conflicts in Colombia. The text questions the contribution of Uribe's pamphlet to the discussion on the relationship between religion and politics in Colombia and exposes the main events of the political and military life of the liberal leader. The document has two sections: the first addresses the relationship between politics and religion in its two-faced dimension as legitimator of the conservative *status quo* and scourge of the opposition dissent from the Liberal party. The second one considers in what way the book *De cómo el liberalismo político colombiano no es pecado* can be read as a theoretical and conceptual preview of secularization and religious pluralization in Colombia.

Keywords: Colombia, liberalism, pluralization, Rafael Uribe Uribe, religion, secularization.

Descriptors: Colombia, liberalism, pluralism, secularization.

Resumo

Em 1912, o líder político e militar Rafael Uribe Uribe (1859-1914) publicou o livro *De cómo el liberalismo político colombiano no es pecado* criticando a estreita aliança entre a Igreja Católica e o Partido Conservador. Apesar da censura imposta ao documento, este pode ser considerado um avanço teórico da secularização e pluralização na Colômbia, fenômenos que se desenvolveriam várias décadas após sua publicação. A separação entre o Estado e a Igreja, a não ingerência da hierarquia nas questões políticas e a ideia de que simpatizar com o partido liberal e ser católico não era uma contradição são as principais ideias que antecipam a resolução de questões religiosas que serviram de estímulo de conflitos políticos na Colômbia. O texto é questionado pela contribuição do panfleto de Uribe à discussão sobre a relação entre religião e política na Colômbia e expõe os principais acontecimentos da vida política e militar do líder liberal. O documento tem duas seções: a primeira aborda a relação entre política e religião em sua dimensão dupla como legitimadora do status quo conservador e flagelo da dissidência da oposição do Partido Liberal. No segundo, será considerado de que forma o livro *De cómo el liberalismo político colombiano no es pecado* pode ser lido como uma prévia teórica e conceitual da secularização e pluralização religiosa na Colômbia.

Palavras-chave: Colombia, liberalismo, pluralização, religião, secularização.

Descritores: Colômbia, liberalismo, pluralismo, secularização.

En un momento de desilusión, el coronel Aureliano Segundo dijo que "la única diferencia actual entre liberales y conservadores es que los liberales van a misa de cinco y los conservadores van a misa de ocho" (García Márquez, 1997, p. 241). La contundente frase apunta a uno de los asuntos neurálgicos de la disputa bipartidista en Colombia durante más de un siglo: la cuestión religiosa. En efecto, en el turbulento trasegar del siglo xix "a nivel de ideas, aparecen dos temas fundamentales de controversia, que dividen los partidos y en cuyo nombre se hace la guerra: la cuestión religiosa y el federalismo" (Tirado, 1976, p. 18). La Guerra de los Conventos y el levantamiento conservador de 1876, para mencionar dos ejemplos, tuvieron una inspiración religiosa, al menos discursiva.

El papel de la religión católica y en particular de los obispos es un vector indispensable para comprender aspectos trascendentales del siglo xix tales como las disputas entre los partidos políticos, la educación pública y las motivaciones ideológicas de las guerras civiles. Y es que en "la larga historia de la lucha bipartidista en Colombia existieron muy pocas diferencias ideológicas consistentes entre los dos partidos tradicionales, salvo las que tenían que ver con las relaciones entre la Iglesia y el Estado" (Williford, 2011, p. 41).

En 1912 Rafael Uribe publicó un panfleto que sería incluido en el Syllabus pontificio de libros prohibidos y que agriaría todavía más la relación entre la élite intelectual liberal y la jerarquía católica. Su título revelaba su carácter polémico y se situaba, deliberadamente, en el cruce de caminos de la política y la religión: *De cómo el liberalismo político colombiano no es pecado*. Cabe preguntarse: ¿Cuál es el aporte de este ensayo a la discusión sobre la relación entre la religión y política en Colombia? ¿Tuvo un impacto más allá de las disputas partidistas de la época? ¿De qué modo contribuyó a delinear los conceptos contemporáneos de liberalismo, secularización y pluralización?

Aunque se trata de un panfleto de carácter político, escrito para darle argumentos a los liberales en un momento difícil en su histórica disputa con los conservadores, también se trata de un texto anticipatorio —que no premonitorio o causal— de la secularización y la pluralización religiosa del país. En este sentido, el texto asume un concepto del liberalismo tanto como opción política —encarnada en el Partido Liberal— como problema filosófico, esto es, como conjunto de ideas políticas que defienden las libertades y los derechos individuales como núcleo de la definición de un modo de vida.

Siguiendo a Weber, entendemos acá por "secularización" el proceso de ruptura y emancipación de la política y la vida social de la autoridad de la religión, bajo la tendencia hacia la racionalización y el desencantamiento (Weber, 2012, p. 369). O, dicho de otro modo, el proceso sociológico mediante el cual una sociedad desplaza sus referentes simbólicos, institucionales y consuetudinarios de carácter religioso por otros en los cuales la religión es una opción entre otras (Garzón Vallejo, 2014). En este sentido, el texto de

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 23-44

Uribe anticipa algunas posturas que la Iglesia católica asumirá cincuenta *años después en el Concilio Vaticano II hacia la política, el liberalismo y la democracia, en síntesis, hacia el mundo moderno (Concilio Vaticano II,* Gaudium et Spes, 1965). Uribe preludia la futura reconciliación entre el catolicismo y el ideario liberal y democrático que definirán el tono del diálogo de la Iglesia con la modernidad y cuyo trasfondo es el proceso de secularización de las sociedades occidentales.

Asimismo, el libro puede ser leído como un anticipo teórico, también en términos de correlación, de la pluralización religiosa. Entendemos por pluralización religiosa el proceso mediante el cual la religión católica pierde gradualmente el monopolio de las opciones de fe y se convierte en una opción entre otras, al tiempo que otras expresiones —en el caso de marras, cristianas protestantes— emergen y se consolidan sociológicamente. En este sentido, el panfleto anticipa la pluralización religiosa toda vez que se publicó en un contexto marcado por un catolicismo hegemónico en lo cultural, confesional en lo constitucional y monolítico en lo doctrinario como el que regía en Colombia a comienzos del siglo xx. No obstante, el dirigente liberal introduce una perspectiva en la cual la religión puede tener múltiples expresiones —no solo la católica, conservadora e institucional— compatibles con la política democrática. De este modo, el libro presagia un fenómeno que se consolidará sociológicamente en la segunda mitad del siglo xx (Beltrán, 2013, p. 51), y normativamente en la Constitución de 1991 (Díaz, 2016, p. 1). Esto es la presencia de múltiples expresiones religiosas.

Así las cosas, es posible sugerir una correlación entre este panfleto innovador y la secularización y pluralización religiosa que se consolidarían después de mediados del siglo xx y definirían el paisaje político religioso del país hasta la actualidad[1].

Más allá del partidismo y del clericalismo

La vida de Rafael Uribe resulta ilustrativa para la comprensión de los principales hechos políticos a finales del siglo xix e inicios del xx en Colombia: el establecimiento de la Regeneración a la que se opuso; la Guerra de los Mil Días en la que participó activamente; la independencia de Panamá; el Quinquenio de Reyes en el que cumplió funciones diplomáticas y, finalmente, los intentos de resurgimiento del Partido Liberal.

Rafael Uribe Uribe nació en 1859 en Valparaíso, Antioquia, y realizó sus estudios universitarios en Derecho en el Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario. Militó desde su juventud en el Partido Liberal y tomó parte activa en distintas guerras civiles: en 1876 engrosaría las filas del gobierno que venció a los conservadores y en 1895, ya en la oposición, fracasaría en su objetivo de derrocar al gobierno nacionalista que Miguel Antonio

1. La Encuesta Nacional de Diversidad Religiosa de 2019 confirma la pluralización religiosa del país, toda vez que según esta, 57 % se identifican como católicos, 19 % como evangélicos o pentecostales, 13 % como creyentes no afiliados y 3 % como ateos (19).

Caro dominaba tras bambalinas (Santa, 1962). Retirado forzosamente de la política se dedicó a distintos oficios como el cultivo del café (Bergquist, 2004, p. 80). También disertó sobre el uso de los galicismos en la lengua española y fomentó la oposición al régimen conservador desde distintas tribunas periodísticas como *La Consigna, El Trabajo, El Autonomista, La Disciplina, El Liberal, El Republicano, El Relator* y *El Nuevo Tiempo* (Morales, 2001, p. 195).

Su trabajo como legislador, único representante del Partido Liberal en un Congreso conservador, se interrumpió por su decisión de alzar nuevamente las armas contra un régimen autoritario que a mediados de 1899 lo apresó junto con otros opositores (Villegas y Yunis, 1979, p. 45). Su postura beligerante lo diferenció de los antiguos liberales radicales y lo catapultó como uno de líderes de la Guerra de los Mil Días que si bien tuvo un inicio favorable para él en los departamentos del Caribe y del nororiente, tras su derrota en la batalla de Palonegro (1900) no tendría más opción que buscar una salida negociada en los tratados de paz de 1902 que suscribió en una plantación de bananos de propiedad holandesa, llamada Neerlandia cerca de la costa Atlántica (Henderson, 2006).

Tras el final del gobierno de Marroquín, Uribe transformó la intransigencia política en moderación y apoyó la presidencia de Rafael Reyes (1904-1909) quien, a su vez, "trató de impulsar la participación liberal en su gobierno por medio del nombramiento de liberales en su gabinete" (González, 2014, p. 221). La actitud de Uribe lo distanció de otros liberales durante buena parte del Quinquenio, pues cumplió funciones diplomáticas en el sur del continente americano (Melo, 2017).

El fin de la guerra de los Mil Días y la independencia de Panamá dieron paso a cambios substanciales en la política colombiana, en particular, en lo que se refiere a la relación entre los partidos y el desarrollo económico. Así lo resume Palacios:

> El nacionalismo liberal, como expresión de la modernidad posible, rechazó cualquier tipo de culturalismo y, en particular, el hispanismo. Los nuevos modelos culturales y el sistema de valores derivaron del ideal capitalista, en la forma de nación agroexportadora (banano, café, ganado) que podía dar lugar a una nación industrial (las fábricas de textiles de Cartagena, Barranquilla, Medellín). Allí convergieron Uribe Uribe desde la izquierda y Rafael Reyes desde la derecha. (Palacios, 2001, p. 173)

La postura de paz del líder antioqueño no le garantizó que su vida pública continuara exenta de polémicas. De hecho, durante el periodo de gobierno del republicano Carlos E. Restrepo (1910-1914), los conservadores y la jerarquía católica, por un lado, y los liberales y conservadores moderados, por el otro, se engarzaron en una discusión sobre el papel de la religión en la vida pública colombiana: en 1912, Uribe Uribe terciaría con un folleto titulado *De cómo el liberalismo no es pecado*, que fue condenado fulminantemente por la jerarquía (Palacios, 2003).

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 23-44

La polémica vida política de Uribe llegaría a su fin en octubre de 1914, cuando fue asesinado por dos artesanos cerca del Capitolio Nacional. Su crimen es considerado un hito en la historia política del país, porque los verdaderos motivos del asesinato nunca fueron esclarecidos[2]. Junto con Benjamín Herrera fue una figura determinante para el Partido Liberal, una colectividad tradicional que ejerció oposición política durante el periodo histórico conocido como la Hegemonía Conservadora. Sin embargo, tras su asesinato, el liberalismo colombiano quedaría inerme (Molina, 1986) y solo lograría retornar al poder en 1930.

La historia republicana se había fragmentado cuando el político liberal Rafael Núñez (1825-1894), ocupando por segunda vez la presidencia (1884-1886), enfrentó una rebelión de los liberales-radicales en 1885, y apoyándose en los ejércitos conservadores venció a los insurgentes y encontró en los conservadores más recalcitrantes, encabezados por Miguel Antonio Caro, los principales aliados para su proyecto político.

Esta nueva victoria le permitió a Núñez aplicar un ambicioso programa político anti-federalista y anti-liberal que cristalizó en la Constitución política de 1886. El político cartagenero intentó "enmendar" los daños causados por el liberalismo radical fortaleciendo la figura presidencial, reconciliando las instituciones de gobierno con la Iglesia católica. Así, por ejemplo, "entregó la educación a la Iglesia que en adelante no sería obligatoria pero sí confesional" (Cruz, 2011, p. 113), centralizó la banca y fortaleció las fuerzas militares, entre otras medidas.

El resultado fue la construcción de un proyecto de nación basado en tradiciones de carácter hispánico como el catolicismo y la lengua española, aunado a una reorganización administrativa de tipo centralista con marcadas tendencias clientelistas y autoritarias. En síntesis, con el proyecto regenerador "Colombia habría entrado de esta manera al siglo xx por la puerta de una modernidad política paradójica, resultante de la mezcla entre el tradicionalismo católico y el liberalismo pragmático, teóricamente inverosímil, pero prácticamente viable" (Múnera, 2011, p. 15).

La consolidación de La Regeneración como proyecto nacional coincidiría con el fortalecimiento de la Iglesia católica a nivel continental pues, "a partir del pontificado de Pío ix (1846-1878) —el primer Papa que conoció personalmente el Nuevo Mundo—, en ciertos países se percibieron, según parece, signos que pronosticaban una renovación más o menos vigorosa de la Iglesia en América Latina" (Chevalier, 2005, p. 423). La muestra más fehaciente de lo anterior fue la firma del Concordato de 1887, el tratado bilateral que reconcilió al Estado colombiano con la Santa Sede. De este modo, la defensa de la religión y la asociación con las jerarquías católicas

2. La conmoción por el asesinato de Uribe sirvió como inspiración para que "los Hermanos Di Doménico, pioneros del cine colombiano, realizan la película *El drama del 15 de octubre*, obra que recreaba los sucesos más importantes del cruento delito, y en la cual participan Leovigildo Galarza y Jesús Carvajal, los homicidas del dirigente" (Galindo, 2016, p. 243).

le otorgaron al partido Conservador un *corpus* discursivo que se expresaría en la Constitución de 1886 y en su emblemático preámbulo: "En nombre de Dios fuente suprema de todo poder…", lo que en términos prácticos se resume así:

> De 1886 a 1930, la Iglesia católica consolidó su posición en el Estado colombiano y ofreció una lección práctica de cómo preservar y ejercer el poder. En primer lugar, dio apoyo y legitimidad política al gobierno y, a cambio, ganó importantes privilegios. En segundo lugar, gracias a su mejor educación y peripecia administrativa, los eclesiásticos se convirtieron en indispensables para el funcionamiento del gobierno local en aquellas zonas del país en las que la presencia del estado era débil. En tercer lugar, la Iglesia controlaba la educación y, por tanto, las perspectivas profesionales de muchos colombianos. (Lynch, 2012, p. 283)

Así las cosas, una de las constantes históricas que forjaron a Colombia como nación fue el papel predominante de la Iglesia católica y de los valores cristianos en la sociedad. Para Tirado Mejía la verdadera frontera definitoria entre los partidos tradicionales durante el siglo XIX fue la postura con respecto a la separación entre el Estado y las instituciones religiosas, aunque advierte que el parteaguas entre ambos partidos no era únicamente una cuestión de fe, pues tópicos como las propiedades eclesiásticas o la educación también generaban fricción entre los partidos (Tirado, 2001). La Regeneración estableció una sólida barrera entre liberales y conservadores en la que la defensa o el ataque a la religión cristiana se convirtió en uno de los acicates para el enfrentamiento entre las principales facciones políticas que definieron el futuro de la república en la transición entre siglos haciendo que la institución religiosa estuviera en "condiciones de resistir a la laicización, gracias a su permanente capacidad para movilizar a las masas y a su negativa a confinar la religión a la esfera privada" (Bastian, 2019, p. 71).

En consecuencia, la consolidación de la "línea dura" de los conservadores en posiciones de gobierno contribuyó a que "la Iglesia católica se encontrara muy poco preparada para confrontarse con el mundo pluralista que la circundaba cada vez más con el advenimiento del nuevo siglo" (Plata, 2004, p. 279), lo cual traería consecuencias dramáticas en la década de los sesenta y setenta, cuando emergieron en su interior movimientos de sacerdotes que validaron y se comprometieron activamente con la lucha armada (Garzón Vallejo, 2020).

Ahora bien, cabría insistir en dos aspectos para revaluar la disputa religiosa entre liberales y conservadores y que, a su vez, permiten contextualizar el panfleto *De cómo el liberalismo colombiano no es pecado* como un antecedente fundamental de la secularización y de la pluralización religiosa en Colombia. Lo primero es que la confrontación en materia religiosa entre liberales y conservadores trascendió el aspecto espiritual y se amalgamó en disputas de carácter político-burocrático, de allí que, "en

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 23-44

términos simbólicos, la supervivencia de las ideologías tradicionales y de las legitimaciones del poder y del privilegio sea particularmente notable en el sistema de partidos políticos y en el continuado rol prominente de la Iglesia católica" (Levine, 1981, p. 59).

En otras palabras, los asuntos religiosos que sirvieron como motivación para el enfrentamiento entre las dos colectividades se pueden comprender mejor por el rol que le otorgó cada partido a la jerarquía religiosa que por el choque entre cristianos y ateos de a pie —como insistían los sectores tradicionalistas— para quienes "la búsqueda de la civilización tenía como eje la difusión de las doctrinas 'buenas', que eran precisamente las provenientes de los principios de la moral cristiana" (Rojas, 2001, p. 39). En consecuencia, los conservadores intransigentes tomaron la defensa del cristianismo como principal bandera política, lo que les garantizó la pervivencia burocrática ya que "el conservatismo contaba con los curas, los soldados, los alcaldes, los policías y los jueces" (Gutiérrez, 2015, p. 127).

Que la disputa entre liberales y conservadores se concentrara en el papel de la jerarquía y en los espacios burocráticos del Estado permite exponer la diversidad del catolicismo colombiano finisecular como segundo aspecto para analizar. De hecho, la modernidad liberal implicó para el catolicismo un "proceso de diferenciación interno —católicos liberales, católicos sociales, católicos integrales, católicos conciliadores, católicos sin Iglesia, católicos anticlericales, católicos privados—" (Mallimaci, 2004, p. 27). El catolicismo colombiano que no era —ni es, por supuesto— monolítico no fue la excepción, por lo tanto, había un arco de tendencias que iban "desde el antiliberalismo furibundo del obispo de Pasto, monseñor Moreno, hasta el espíritu de reconciliación bipartidista impulsado por el arzobispo de Bogotá, monseñor Herrera, pasando por la relativa moderación del pedagogo monseñor Carrasquilla" (Arias, 2003, p. 75).

Los católicos liberales no fueron una *rara avis* dentro de la política colombiana. Figuras como Santiago Pérez y Rafael Núñez contrastan con el imaginario de un liberal masónico, ateo y anticlerical que obispos como Ezequiel Moreno incentivaron dentro de las filas conservadoras. Un ejemplo diciente del radicalismo de este prelado es que:

> Creía que la guerra civil de los Mil Días fue un castigo de Dios, por los muchos amancebamientos públicos, embriaguez y pecados de la prensa, y por errores oficiales como el decreto con el que el gobierno lamentó la muerte de Luis A. Robles. (Deas, 1993)

En referencia a este obispo, González apunta:

> Su antiliberalismo es furibundo: sus pastorales durante la guerra de los Mil Días calificaban nuestras guerras civiles como "guerras de religión", y la rebelión liberal contra el gobierno conservador no es sino un episodio de la guerra que la revolución hace a la Iglesia. (1997, p. 261)

Además de algunas figuras prominentes del Partido Liberal, estaba la gleba de la colectividad, que en su mayoría confesaba el cristianismo

católico como creencia, al mismo tiempo que participaban en guerras civiles contra sus adversarios conservadores. La confrontación entre los militantes de los partidos se agudizó, en algunos casos, por el papel público de los representantes de la Iglesia. Bergquist reseña, por ejemplo, un conflicto en 1899 en La Vega, Cundinamarca, entre Emilio Matiz, militante liberal y Pío Medrano, sacerdote. En una misiva que aquel envió a Rafael Uribe cuando este trabajaba en *El Autonomista*, se quejaba que el cura párroco había mediado en un conflicto que el campesino tenía con un tercero por una deuda, y al negarse a aceptar la mediación del sacerdote, éste habría ordenado en retaliación que sacaran a sus cuatro hijos de la escuela "porque no cumplían las obligaciones religiosas con la Iglesia". Situaciones como esta abonaban la tesis de una "persecución político-religiosa" (Bergquist, 1981, p. 148) e iban en consonancia con el diagnóstico de que a finales del siglo XIX "el problema político-religioso en Colombia no era religioso sino sociológico, esto es, la influencia exagerada del clero en los asuntos públicos" (González, 1981, p. 398).

El liberalismo no es pecado. Secularización y pluralización en ciernes

Rafael Uribe Uribe reflexionó sobre una variedad de temas caracterizando su pensamiento por "su afiliación a las ideas más o menos definidas de un intervencionismo de Estado paternalista y socialmente conservador para promover el desarrollo económico y el bienestar social de las capas populares" (Palacios, 2009, p. 153). Los puntos álgidos de la tensa relación entre el político antioqueño y la jerarquía católica fueron sus publicaciones. Además del panfleto de marras, en 1905 se publicó el ensayo "Socialismo y cristianismo", en el que Uribe Uribe se adelanta a los defensores de la teología de la liberación en América Latina en los años sesenta (LaRosa, 2000).

De cómo el liberalismo colombiano no es pecado fue publicado en 1912, una década después de la última guerra civil en la que Uribe participó. Un gobierno republicano había reemplazado el proyecto autoritario de Reyes, y la convivencia política entre liberales y conservadores no estaba exenta de violencia. No obstante, el reavivamiento del Partido Liberal tenía un escollo: el tratamiento del liberalismo y de los católicos liberales por parte del clero y del partido Conservador. El panfleto de Uribe pretendió agrietar la relación entre la Iglesia católica y el partido Conservador a través de un discurso basado en principios religiosos que sirviera al mismo tiempo para reconciliar al liberalismo colombiano con el ideario católico y permitiera fortalecer al partido, venido a menos tras la última guerra civil.

El texto del político antioqueño fue una respuesta al opúsculo del sacerdote español Félix Sardá y Salvany *El liberalismo es pecado* (1884), que creó una confusión sobre el término y los alcances de la condena de la Santa Sede al liberalismo, pues equiparaba la sana doctrina católica con el conservadurismo. La imprecisión conceptual y lingüística fue explotada por los líderes del partido Conservador y por el clero para

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 23-44

atacar y deslegitimar al liberalismo en la esfera pública. Uribe sale al paso de la confusión advirtiendo que el partidismo y el clericalismo eran los principales obstáculos para la secularización y la pluralización, de allí que "esta intransigente, esta absurda doctrina es la que pretenden aplicar, es a la que quieren someter a los liberales de Colombia; a título de católicos, se les quiere hacer conservadores" (Uribe, 1994, p. 53).

Uribe hace un llamado a la pluralidad religiosa, entendida, en principio, como la diversidad dentro del mismo credo, en contraposición a la visión monolítica del cristianismo que la jerarquía católica y la dirigencia conservadora tenían, pues en determinados periodos como la última década del siglo XIX o la Guerra de los Mil Días radicalizaron el discurso religioso predicando que el liberalismo era pecado, que los simpatizantes del partido contrario eran masones, ateos y perseguidores de la religión:

> Trabajo nos costará a los liberales olvidar que la Iglesia cantó los tedeums de nuestras derrotas y que no tuvo una palabra de reprobación para los fusilamientos, asesinatos, torturas y persecuciones de que los nuestras fueron víctimas, si es que no cubrió esos actos con su aprobación expresa, o si es que en ocasiones no fueron hijos suyos, miembros de su clero, los ejecutores crueles. (Uribe, 1994, pp.175-176)

El núcleo filosófico del texto de Uribe es una reivindicación del carácter estrictamente político y extraño a la esfera teológica del liberalismo, así como su deslinde del *naturalismo político*, entendido este como una expresión del racionalismo que la Iglesia había condenado como matriz filosófica del *modernismo* y el *americanismo*, toda vez que suponían una visión inmanente del orden social lo que los convertía en una doctrina incompatible con la prédica de la trascendencia de las realidades terrenales[3]. El líder político, por su parte, insiste en que, si bien el liberalismo es una consecuencia política del naturalismo, no asume todos sus presupuestos ni sus efectos. Por el contrario, se expresa en la democracia, la cual, "lejos de ser intrínsecamente contraria a la doctrina cristiana y a los intereses de la Iglesia es [...] conforme al espíritu del Fundador" (Uribe, 1994, p. 116).

Para el político antioqueño, la raíz del problema se encuentra en la interpretación acomodaticia de los conservadores colombianos de la octava proposición del *Syllabus Errorum* del Papa Pio IX, en la que el pontífice condena el liberalismo para aclarar enfáticamente que la concepción del liberalismo rechazada es la que está relacionada con el naturalismo político y no con los idearios de progreso, democracia e igualdad política que los liberales colombianos defendían:

3. El *Syllabus Errorum* definía el racionalismo como la idea de que "la razón humana, sin atender a Dios absolutamente en nada, es el único árbitro de lo verdadero y de lo falso, de lo bueno y de lo malo; es ley de sí misma, y le bastan sus solas fuerzas naturales, para hacer el bien de los hombres y de los pueblos" (Pío IX, 1864, III).

> El vicio fundamental de esta argumentación, error inveterado entre los conservadores y algunos eclesiásticos colombianos, consiste en el abuso a que se presta la palabra liberalismo, bajo la cual embrollan y confunden tendencias diferentes y aun opuestas, que una vez más es necesario distinguir para no caer en equivocaciones e injusticias. (Uribe, 1994, p. 115)

De este modo, Uribe anticipa lo que el Concilio Vaticano II llamará "la legítima autonomía de las realidades temporales" (Concilio Vaticano II, Gaudium et Spes, párrs. 73-76) y lo hace en su lúcida distinción de la política *fundamental* (o de los grandes principios éticos y morales) y de la política *secundaria* (de las opiniones particulares) (Uribe, 1994). El líder liberal intenta reducir una disputa de apariencia doctrinal con sus adversarios políticos a una confusión terminológica que ha sido explotada con fines políticos; de allí que afirme: "Desaparezca la confusión y desaparecerá la causa del error. Responda la Iglesia, como siempre ha respondido, de toda su doctrina, pero de sólo su doctrina, sin mezcla de doctrinas políticas ajenas; presente su credo puro y limpio, sin adiciones conservadoras" (Uribe, 1994, p. 123).

Ahora bien, con el deslinde de los términos, Uribe buscaba un efecto político práctico: erradicar la confusión de los liberales de base que se cuestionaban por la aparente contradicción entre el liberalismo y el catolicismo, problema que liberales ilustrados como él no padecieron. De igual forma, el documento puede comprenderse como parte de un proceso en el que el político antioqueño y otros líderes buscaron la intermediación de la Iglesia porque "el Partido Liberal estaba excluido del poder y veía en la institución eclesiástica una manera de acercarse nuevamente al poder" (Cortés, 2011, p. 49). En ese sentido, la postura de Uribe estaba más cercana a la de conservadores históricos como Carlos Martínez Silva, pero era diametralmente opuesta a la de los nacionalistas como Miguel Antonio Caro.

La secularización que Uribe anticipa no se basa únicamente en la aclaración de que el catolicismo y el liberalismo no son antitéticos, sino en su propuesta de reconciliación entre ambos, justamente lo que haría el Concilio Vaticano II cincuenta años después. En este marco, el político liberal formula una profesión de respeto de su partido hacia la Iglesia sobre la base de la separación entre la Iglesia y el Estado, uno de los principios justamente que el *Syllabus Errorum* había condenado (Pío IX, 1864, LV):

> Los liberales no queremos someter a la Iglesia al yugo de leyes unilaterales, hechas sin ella o contra ella. Informamos nuestra conducta en el respeto sincero y delicado de los principios religiosos y nos abstendremos cuidadosamente de perturbar las conciencias con temeridades arbitrarias y con imprudencias. Nosotros queremos inaugurar la era de la pacificación definitiva, en el reino incontestado e incontestable de la libertad. (Uribe, 1994, p. 151)

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 23-44

La plataforma política propuesta por Uribe expresará esta concepción secularizadora más no secularista del poder público; así, si bien aboga por garantizar la independencia entre el Estado y la Iglesia, tiende, sin embargo, puentes de colaboración, expresados por ejemplo en la propuesta de incluir la idea del sentimiento cristiano de la fraternidad en la legislación, lo que puede ser leído como una fórmula para superar tanto el anticlericalismo de los liberales decimonónicos como el clericalismo de los conservadores.

La cabeza de la Iglesia católica colombiana entre 1891 y 1928 fue Bernardo Herrera, testigo y protagonista de los principales procesos políticos del país tales como la creación de la Constitución de 1886, la guerra de los Mil Días (1899-1902) o el Quinquenio de Reyes (1904-1909). A diferencia de otros obispos de línea intransigente, Herrera puede catalogarse como un moderado pues "en contraste con la polarización político-religiosa que caracterizó los antecedentes y el desarrollo de la guerra y la consiguiente designación del conflicto intentó llamar a la concordia y a la unión" (González, 2006).

Sin embargo, el arzobispo de Bogotá y el político liberal ya habían tenido un desencuentro pues en "1898 el prelado había dirigido una carta a Rafael Uribe Uribe exponiendo sus críticas al liberalismo" (Arias, 2003, p. 70). En 1912 el jerarca católico fue implacable con el panfleto de Uribe e impulsó su condena. De hecho, el documento "fue censurado por el Vaticano; y las directivas liberales, temiendo que los párrocos usaran la condena para enviar el electorado liberal hacia el conservatismo, buscaron influencias en Roma para que el Vaticano levantara su censura" (Abel, 1987, p. 35).

Para 1912, el proceso de la consolidación de la laicidad en Colombia —comprendida como "un régimen social de la convivencia, cuyas instituciones políticas están legitimadas principalmente por la soberanía popular y ya no por elementos religiosos" (Bokser, 2019, p. 33)— era casi impensable y la censura impuesta por el arzobispo Herrera al panfleto era una muestra de ello. Sin embargo, la propuesta del político liberal significó un paso hacia delante en esa dirección.

Otro de los aspectos que resultan llamativos del texto de Uribe es que acude a la autoridad papal para deslegitimar las posturas de los conservadores colombianos. Al utilizar el recurso retórico de aceptar el magisterio del obispo de Roma en asuntos teológicos, Uribe deslegitima la condena del liberalismo, invocando una autoridad mayor por encima de cualquier dictamen circunstancial que pueda ser utilizado con fines políticos y calificando a los conservadores colombianos con la fórmula coloquial *más papistas que el Papa*, intentando subrayar el apego de sus argumentos a la doctrina cristiana.

Las nuevas fronteras, por tanto, están demarcadas. En primer lugar, la autoridad papal debe primar en materia religiosa en todo el mundo, lo que impide que textos esporádicos como los de Sardá definan la verdadera posición de la Iglesia en materia política. En segundo lugar, la autoridad de la figura papal no es discutida, lo que implica el sometimiento de los demás estamentos religiosos y fieles. Es decir, el arzobispo de Bogotá y los conservadores colombianos también quedan sometidos a la autoridad del obispo romano. En tercer lugar, se pretende que el ciudadano liberal y cristiano se

rija por la doctrina de la Iglesia del mismo modo que los conservadores. Al formular la hipotética situación en la que se le preguntaría al papa sobre el liberalismo colombiano, Uribe propone una respuesta imaginaria:

> Puede ser deplorable que ese partido político colombiano haya adoptado el nombre de liberal, malsonante [...] pero la esencia de los propósitos del liberalismo colombiano es sana y la de sus soluciones será o no aceptable en el orden de lo realizable y lo acertado, dentro de las posibilidades del país; más en ello la Iglesia no interviene. (Uribe, 1994, pp. 151-152)

Con ello, Uribe anticipa una idea central del concepto de la pluralización religiosa: la Iglesia y el catolicismo no son la única expresión válida de la religión en el país, dejando abierta la puerta a que hagan presencia en la esfera pública otras expresiones de religiosidad, como en efecto ocurriría en el transcurso del siglo xx. Dicho de otro modo, el texto de Uribe constituye una condición de plausibilidad favorable al proceso de secularización y pluralización religiosa que se dará a lo largo del siglo xx (Beltrán, 2013; Beltrán y Larotta, 2020).

Dicho lo anterior, el líder liberal entiende que el camino está despejado para relacionar los asuntos religiosos y el liberalismo colombiano desde una perspectiva tolerante, plural y basada en la no interferencia o la legítima autonomía de ambas esferas:

> Nuestro liberalismo no se desborda sobre el dominio de lo religioso; es puramente político, extraño a la esfera teológica, esto es al dogma, tanto como a la disciplina de la Iglesia. Partimos de la teoría, tan admisible como conforme con el credo católico, que hace remontar al pueblo el origen de la autoridad, no absoluta ni filosóficamente, sino histórica e inmediatamente. (Uribe, 1994, p. 94)

La estrecha relación entre el conservatismo y la Iglesia databa de mediados del siglo xix, pero se fortalecería con la tercera presidencia de Rafael Núñez en 1884. Por ello reconciliar el liberalismo colombiano con el ideario católico y también que "se rompa el compacto bloque católico-conservador, y que desaparezca el absurdo vínculo político que mantiene esas dos fuerzas en estrecha coalición" (Uribe, 1994, pp. 170-171).

Buena parte del documento está dedicado a la crítica de la intelectualidad conservadora, de allí que Mariano Ospina, Rafael María Carrasquilla, Miguel Antonio Caro y los hermanos Arboleda sean acusados de "mantener vivas y activas las causas de división del rebaño y la perturbación de las conciencias; como si todo su esfuerzo lo encaminaran a dividir las fuerzas del catolicismo y a prepararle futuras dificultades a la religión" (Uribe, 1994, p. 102).

La secularización propuesta por Uribe implica una crítica directa a la confesionalidad del Estado colombiano durante la Hegemonía Conservadora impulsada por los conservadores intransigentes y la jerarquía católica cuya táctica habitual, según Uribe, "consiste en trasportar las controversias del

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 23-44

terreno político, donde nacen y debieran mantenerse, al terreno religioso" (Uribe, 1994, p. 141).

Uribe propone una apertura religiosa dentro del catolicismo colombiano que reconozca el hecho de que ser liberal no excluye la posibilidad de practicar este credo religioso, por lo cual sostiene que la jerarquía confunde la cuestión religiosa y una posición anticatólica con los momentos en que fue perseguida (Cortés, 2011), complementada con la idea de que forzar al ciudadano liberal a renunciar a sus inclinaciones religiosas era imposible, por lo cual sería más sencillo tratar de reconciliar lo político con lo religioso, aceptando en lo último la institucionalidad de la Iglesia, la cual llevaría a la no confesionalidad. En otras palabras, que en 1912 se dijera públicamente que era posible ser liberal y católico era culturalmente disruptivo pero, sobre todo, un anticipo teórico de la secularización sociológica de mediados de siglo y que tomará forma constitucionalmente en 1991.

Ahora bien, para que la reconciliación entre el liberalismo y el catolicismo —y, por extensión, con la jerarquía— fuera posible, no bastaba con evidenciar que las masas liberales eran creyentes sino, además, que no eran anticlericales, pues este era uno de los principales argumentos de los conservadores contra el Partido Liberal. Para Blancarte "una accidentada historia en la que la región ha conocido más el regalismo, el jurisdiccionalismo, el anticlericalismo y otras formas de laicismo" (2008, p. 162) es uno de los principales retos para la construcción de la laicidad en América Latina.

En Colombia el anticlericalismo tuvo auge tras la aprobación de la Constitución de 1863 y, aunque en menor medida, durante las guerras civiles, incluyendo la de los Mil Días. Sin embargo, la ausencia de conflicto durante la primera década del siglo xx le permitió a Uribe intentar modificar la imagen de los liberales como perseguidores de la Iglesia, el líder antioqueño dio muestras de su transformación cuando dejó atrás el arquetipo del liberalismo guerrerista y ser uno de los caudillos de la batalla de Palonegro, y al volverse al civilismo de postguerra no dudó en elogiar la obra social de los padres salesianos (Palacios, 2002).

Una eventual ruptura entre los conservadores y la jerarquía católica le permitiría al Partido Liberal reconstruirse en términos electorales, pues para 1912 no tenía la fuerza suficiente como para presentarse a las urnas con mínimas expectativas de éxito y sus dirigentes se dividían entre el apoyo a la Unión Republicana o a los conservadores moderados y el ejercicio opositor. Para fortalecer al liberalismo en términos electorales el político antioqueño reclamaba la neutralidad de la Iglesia, lo cual, en los albores del siglo xx, significaba una demoledora crítica del clericalismo:

> Que los Obispos no expidan Pastorales para recomendar los candidatos conservadores y poner en mal predicamento a los nuestros; que los Curas no hagan pláticas apasionadas en favor del conservatismo y en contra del liberalismo; que no impongan a sus feligreses, como obligación de conciencia, la de ir a recibirles las papeletas para las votaciones; que ninguno de los dos bandos cuente con el

> apoyo de la Iglesia ni tenga que combatir con su animadversión. (Uribe, 1994, p. 168)

Consciente de lo ambicioso de su reclamo, dejaba abierta la puerta para mitigar dicho clericalismo: "Si la Iglesia debe inclinarse a algún partido, debe de ser al que reúna en su programa mayor cantidad de justicia, al que promueva más el progreso, y ése en Colombia es el liberal" (Uribe, 1994, p. 195). Más que arrebatarle la simpatía del clero a los conservadores, su cálculo buscaba eliminar la interferencia de la Iglesia que favorecía desde los púlpitos a los *godos,* más aún, en casos de abierta intransigencia como la del obispo Ezequiel Moreno, quien "llegó a defender explícitamente la necesidad de que los sacerdotes intervinieran directamente en política cuando se atacaba a la religión: lo contario sería una cobardía y una falta. Pedía no dejarse seducir por un 'exagerado amor a la paz'" (González, 1997, p. 262).

En contraste, Uribe advertía que "los liberales colombianos hemos tenido buen cuidado de no revolver puntos de credo católico con otros de administración" (Uribe, 1994, p. 152), defendiendo la idea de que la mayoría de los ciudadanos colombianos simpatizaban con el ideario liberal a pesar de las restricciones en materia económica y educativa para el ejercicio de los derechos políticos.

Por último, la crítica de Uribe toca un punto neurálgico de los asuntos religiosos en Colombia: la violencia. Sus argumentos se enfilaron a denunciar la contradicción de los conservadores que incentivaban estas acciones y, lo que resulta llamativo en un militar, en proponer métodos no violentos para que los liberales creyentes pusieran en práctica. Con respecto al primer punto, el político liberal fue contundente en la denuncia de sus adversarios conservadores:

> Ese Partido es una mezcla de misticismo que por la exhibición del espíritu devoto le atrae el clero y la gente piadosa, y de partido guerrero, a toda hora resuelto a las apelaciones de la fuerza; congregación rezandera, muy activa en las manifestaciones externas del culto católico, y muy bien armada para las de la violencia; penitentes de trabuco. Devotamente revolucionarios, que creen que la caridad es intransigencia y consideran lícito ponerle a Cristo al cinto dos pistolas y colgarle a San Juan de Dios un máuser en bandolera. (Uribe, 1994, p. 164)

Para confrontar el hecho de que los militantes liberales fueran víctimas de la violencia o de la estigmatización social por parte de los conservadores y del clero Uribe propone una serie de acciones concretas de carácter no violento que anticiparían el pluralismo político consagrado en la Constitución de 1991 y que, además, resultaban novedosas como alternativas para la resolución pacífica de los conflictos, teniendo en cuenta que en ese momento el país acababa de dejar atrás un siglo XIX marcado por las guerras civiles y estaba *ad portas* de La Violencia bipartidista (1948-1958).

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 23-44

El principio gandhiano de la *satyagraha*, entendido como la "fuerza de la verdad o la tenacidad en la búsqueda de la verdad" (Das, 2013, p. 8), ha tenido múltiples interpretaciones. Sin embargo, para Nakhre es el "resultado de un acuerdo entre contendientes en lugar de la conversión de los oponentes" (1976, p. 195). Desde esta óptica, la postura de Uribe es llamativa porque parte de la misma base de creencias de los liberales y sus adversarios, y lo describe sociológicamente a sus copartidarios así:

> Casi todos los liberales colombianos buscan esposa cristiana; contraen matrimonio católico; bautizan sus hijos por la Iglesia; los hacen confirmar; sirven de padrinos para esos sacramentos; ya crecidos los hijos, los llevan a hacer su primera comunión; se confiesan y comulgan por lo menos una vez al año, por la cuaresma; oyen misa; rezan el rosario en familia; se encomiendan con frecuencia a Dios y a los santos; se santiguan cuando estalla el rayo; ostentan escapulario o alguna otra insignia religiosa; ponen palmas benditas en sus casas; tienen devoción especial por determinada advocación de la Virgen María, o por algún santo determinado, cuyas imágenes o efigies tienen y veneran y a quienes rezan novenas; hacen promesas y peregrinan a los santuarios que tienen por milagrosos. (Uribe, 1994, pp. 107-108)

No sorprende, por ende, que la propuesta del panfleto de Uribe vaya también dirigida a "persuadir a nuestros adversarios, seglares y eclesiásticos, de que si de buena fe esgrimen contra los liberales esa arma, deben cesar de hacerlo" (Uribe, 1994, p. 46). El político antioqueño acude a la defensa del feligrés liberal que es perseguido por su postura política y propone una conversación en la que defiende la posibilidad de definirse como liberal y católico sin ser sujeto de represión y escarnio público desde los púlpitos. Así, dedica varias páginas a lo que se denomina hoy transformación no violenta (Adolf, 2013), es decir a una reflexión basada en principios que conmina a una acción concreta en el marco de una situación opresora, basado en un activismo que inhibe la violencia y propende por el cambio social.

Uribe invita a los liberales a no guardar silencio contra los ataques de los obispos; a abandonar las iglesias o evitar visitarlas cuando el párroco critique al Partido Liberal; a contraer matrimonio en lugares donde sus convicciones políticas no sean atacadas, e incluso, a interrumpir el sacramento de la confesión ante un sacerdote conservador si este le negaba la absolución: "no vacile, repito, en levantarse del confesonario, ni le dé pena por ello; antes hágalo con orgullo, porque habrá dado muestra de entereza" (Uribe, 1994, p. 192).

Conclusión

Como señala Hamui, un proceso de secularización "no es lineal ni radical, se produce en ciertos niveles, se liga con modalidades variadas a aspectos públicos y privados, se expresa en conductas sociales y requiere de un análisis estratificado y multidimensional" (2017, p. 42). En esa misma línea Shakman sugiere que "los estudiosos de la religión y la política en

América Latina deberían resistirse a apropiarse del secularismo o la laicidad como categorías descriptivas" (2015, p. 27) y, por el contrario, decantarse por análisis particulares de los fenómenos en Estados y sociedades. Colombia es un caso marcado por la fortaleza histórica de la Iglesia católica en términos culturales, políticos y socioeconómicos.

Por ello, inscrito en la tradición histórica colombiana del siglo XIX que acude a argumentos religiosos para incentivar la acción política —tanto del oficialismo como de la oposición—, *De cómo el liberalismo político colombiano no es pecado* tiene un alcance más allá del debate partidista de su época. Se trata de un texto que anticipa las ideas centrales de la secularización como fenómeno sociológico y la separación Iglesia-Estado como principio constitucional.

Al mismo tiempo, al cuestionar el clericalismo de la Iglesia católica sustentada teóricamente en el *Syllabus Errorum,* dinamita la confesionalidad que había sido sugerida en el documento pontificio (Pío IX, 1864, LXXVII) y consagrada en la Constitución de 1886 y marca un antecedente de la reconciliación del Partido Liberal con la Iglesia en el plebiscito de 1957 (Garzón Vallejo, 2020); lo que a su vez también permitiría en las siguientes décadas la "recuperación de la democracia y la sociedad civil como oportunidad para abandonar posturas costosas de confrontación con Estados y agrupaciones políticas y, en cambio, destinar recursos a reconstruir las estructuras de la Iglesia y reafirmar su autoridad" (Levine, 2012, p. 26).

Volviendo a la Carta Política de 1991, el contraste teórico es notorio con la Constitución de 1886, pues si el principio que la guio, en lo concerniente a las cuestiones religiosas, fue el de las mayorías sociológicas (razón por la cual se otorgó protección especial al catolicismo), la Constitución de 1991, por el contrario, "se orienta según el principio del respeto a las minorías religiosas que no sólo son toleradas, sino a las que se les facilita un libre desarrollo en condiciones de igualdad" (De Roux, 2004, p. 72). Dicho principio expresa y consolida políticamente la pluralización religiosa.

En este sentido, el texto de Uribe es, de un lado, un reflejo de los cambios políticos que el país sufrió con la Regeneración conservadora y contiene el reclamo de igualdad y laicidad del Partido Liberal por el hecho de que sus militantes también eran cristianos y querían una ciudadanía de pleno derecho. Y, de otro lado, el texto es un anticipo de las corrientes que darán a forma a las relaciones entre política y religión durante el siglo XX y que se consolidarían varias décadas después: la secularización y la pluralización religiosa.

Referencias

Abel, C. (1987). *Política, Iglesia y partidos en Colombia.* Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Adolf, A. (2013). Varieties of Nonviolence and Cultural Change. In R. A. Ndura (ed.), *Exploring the Power of Nonviolence Peace, Politics, and Practice* (pp. 21-40). Syracuse: Syracuse University Press.

Arias, R. (2003). *El episcopado colombiano Intransigencia y laicidad (1850-2000)*. Bogotá: Universidad de los Andes.

Bastian, J.-P. (2019). Nuevos movimientos religiosos y laicidad del Estado en América Latina. En P. Capdevielle y F. Arlettaz (coord.), *Escenarios actuales de la laicidad en América Latina* (pp. 67-96). Ciudad de México: UNAM (Universidad Nacional Autónoma de México).

Beltrán, W. (2013). *Del monopolio católico a la explosión pentecostal. Pluralización religiosa, secularización y cambio social en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Beltrán, W. y Larotta Silva, S. (2020). *Diversidad religiosa, valores y participación política en Colombia. Resultados de la encuesta nacional 2019*. Bogotá: Act Iglesia sueca, World Vision, Comisión Intereclesial de Justicia y Paz y Universidad Nacional de Colombia.

Bergquist, C. (1981). *Café y conflicto en Colombia 1886-1910. La Guerra de los Mil días. Sus antecedentes y consecuencias*. Medellín: Faes.

Bergquist, C. (2004). En búsqueda de lo popular en la Guerra de los Mil días. *Análisis Político*, 52, 77-89. Recuperado de https://revistas.unal.edu.co/index.php/anpol/article/view/80460

Blancarte, R. (2008). Laicidad y laicismo en América Latina. E*studios sociológicos, 26*(76), 139-164. Recuperado de https://www.redalyc.org/pdf/598/59826106.pdf

Bokser, J. (2019). Acercamientos conceptuales y socio-históricos a múltiples modernidades. Secularización, laicidad e identidades colectivas. En P. Capdevielle y F. Arlettaz (coord.), *Escenarios actuales de la laicidad en América Latina* (pp. 31-66). Ciudad de México: UNAM (Universidad Nacional Autónoma de México).

Chevalier, F. (2005). *América Latina De la Independencia a nuestros días*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Concilio Vaticano II. (1965). *Gaudium et spes; Constitución pastoral sobre la Iglesia y el mundo de hoy*. Bogotá: San Pablo.

Cortés Guerrero, J. D. (2011). La Regeneración revisitada. *Ciencia Política*, *6*(11), 39-55. Recuperado de https://revistas.unal.edu.co/index.php/cienciapol/article/view/41500

Cruz, E. (2011). Dos republicanismos sin pueblo. La república bajo el radicalismo y la Regeneración. En L. Múnera y E. Cruz (eds.), *La Regeneración revisitada. Pluriverso y hegemonía en la construcción del Estado-Nación en Colombia* (pp. 77-122). Medellín: La carreta editores.

Das, V. (2013). Violence and Nonviolence at the Heart of Hindu Ethics. In M. J. Michael Jerryson (ed.), *The Oxford Handbook of Religion and Violence* (pp. 1-31). New York: Oxford University Press.

Deas, M. (1993). San Ezequiel Moreno: El liberalismo es pecado; El santo del V Centenario no aprendió que la esencia de la política es la concesión. *Credencial Historia*, 46. Consultado en: https://www.banrepcultural.org/biblioteca-virtual/credencial-historia/numero-46/san-ezequiel-moreno-el-liberalismo-es-pecado

De Roux, R. d. (2004). Las etapas de laicización en Colombia. En J.-P. B. (Coord.), *La modernidad religiosa. Europa latina y América Latina en perspectiva comparada* (pp. 61-73). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Díaz, L. (2016). El laicismo en Rafael Uribe Uribe. *Criterio Jurídico Garantista, 9*(14), 104-119. Recuperado de http://revistas.fuac.edu.co/index.php/criteriojuridicogarantista/article/view/596/573#

Galindo, Y. (2016). Realidad y ficción sobre el asesinato de Rafael Uribe Uribe en la película El drama del 15 de octubre en 1915. *Memoria y Sociedad, 20*(40), 243-264. Recuperado de https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5513158

García Márquez, G. (1997). *Cien años de soledad*. Bogotá: Editorial Norma.

Garzón Vallejo, I. (2014). Postsecularidad ¿Un nuevo paradigma de las ciencias sociales? *Revista de Estudios Sociales*, 50, 101-112. DOI: https://doi.org/10.7440/res50.2014.11

Garzón Vallejo, I. (2020). *Rebeldes, románticos y profetas. La responsabilidad de sacerdotes, políticos e intelectuales en el conflicto armado colombiano*. Bogotá: Ariel.

González, F. (1981). La reorganización de la Iglesia ante el Estado liberal colombiano (1850-1886). En E. D. (Coord.), *Historia general de la Iglesia en América Latina -Vol. VII* (pp. 351-399). Salamanca: Ediciones Sígueme.

González, F. (1997). *Poderes enfrentados Iglesia y Estado en Colombia*. Bogotá: Cinep (Centro de Investigación y Educación Popular).

González, F. (2006). *Partidos, guerras e Iglesia en la construcción del Estado Nación en Colombia (1830-1900)*. Medellín: La Carreta Editores.

González, F. (2014). *Poder y violencia en Colombia*. Bogotá: Cinep (Centro de Investigación y Educación Popular).

Gutiérrez, F. (2015). *El orangután con sacoleva. Cien años de democracia y represión en Colombia (1910-2010)*. Bogotá: Debate-Iepri.

Hamui, L. (2017). ¿La secularización es reversible? En P. C. (Coord.), *Nuevos retos y perspectivas de laicidad* (pp. 35-46). Ciudad de México: UNAM (Universidad Nacional Autónoma de México).

Henderson, J. (2006). *La modernización en Colombia–Los años de Laureano Gómez 1889-1965*. Medellín: Universidad de Antioquia.

LaRosa, M. (2000). *De la derecha a la izquierda. La Iglesia católica en la Colombia contemporánea*. Bogotá: Planeta.

Levine, D. (1981). *Religion and Politics in Latin America*. Princeton: Princeton University.

Levine, D. (2012). *Politics, Religion, and Society in Latin America*. Boulder: Lynne Rienner Publishers.

Lynch, J. (2012). *Dios en el nuevo mundo Historia religiosa de América Latina*. Barcelona: Crítica.

Múnera, L. (2011). El Estado en La Regeneración (¿La modernidad política paradójica o las paradojas de la modernidad política?). En L. Múnera, y E. Cruz (eds.), *La Regeneración revisitada. Pluriverso y hegemonía en la construcción del Estado-Nación en Colombia* (pp. 13-75). Medellín: La carreta editores.

Mallimaci, F. (2004). Catolicismo y liberalismo. Las etapas del enfrentamiento por la definición de la modernidad religiosa en América Latina. En J.-P. B. (coord.), *La modernidad religiosa. Europa latina y América Latina en perspectiva comparada* (pp. 19-44). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Melo, J. (2017). *Historia mínima de Colombia*. Bogotá: Colegio de México–Turner.

Molina, G. (1986). *Las ideas liberales en Colombia 1915-1934–Tomo II*. Bogotá: Ediciones Tercer Mundo.

Morales, O. (2001). El pensador Rafael Uribe Uribe. *Revista Derecho del Estado*, 10, 195-209. Recuperado de https://revistas.uexternado.edu.co/index.php/derest/article/view/872

Nakhre, A. (1976). Meanings of Nonviolence. A Study of Satyagrahi Attitudes. *Journal of Peace Research, 13*(3), 185-196. DOI: https://doi.org/10.1177/002234337601300302

Palacios, M. (2001). *De populistas, mandarines y violencias*. Bogotá: Planeta.

Palacios, M. (2002). La Colombia cafetera, 1903-1946. En M. Palacios y F. Safford (eds.), *Colombia. País fragmentado, sociedad dividida. Su historia* (pp. 493-548). Bogotá: Norma.

Palacios, M. (2003). *Entre la legitimidad y la violencia Colombia 1875-1994*. Bogotá: Norma.

Palacios, M. (2009). *El café en Colombia 1850-1970. Una historia económica, social y política*. Ciudad de México: Colegio de México.

Pío IX. (1864). Syllabus Errorum. En F. Hoyos (ed.), *Encíclicas Pontificias. Colección completa. 1832-1959. Tomo I* (pp. 162-168). Buenos Aires: Editorial Guadalupe.

Plata, W. (2004). De las reformas liberales al triunfo del catolicismo intransigente e implantación del paradigma romanizador. En A. Bidegain (ed.), *Historia del cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad* (pp. 223-286). Bogotá: Taurus.

Rojas, C. (2001). *Civilización y violencia. La búsqueda de la identidad en la Colombia del siglo XIX*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana–Norma.

Santa, E. (1962). *Rafael Uribe Uribe. Un hombre y una época*. Bogotá: Ediciones Triángulo.

Shakman, E. (2015). Thinking about Religion, Law, and Politics in Latin America. *Revista de Estudios Sociales*, 51, 25-35. DOI: https://doi.org/10.7440/res51.2015.02

Tirado M, Á. (1976). *Aspectos sociales de las guerras civiles en Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.

Tirado, Á. (2001). *El Estado y la política en el siglo XIX*. Bogotá: El Áncora.

Uribe, R. U. (1994). *El liberalismo no es pecado*. Bogotá: Planeta.

Villegas, J. y Yunis, J. (1979). *La Guerra de los Mil días*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.

Weber, Max. 2012. *Sociología de la religión*. Madrid: Akal.

Williford, T. (2011). Aspectos del debate sobre la "cuestión religiosa" en Colombia, 1930-1935. *Revista de Estudios Sociales*, 41, 28-43. Recuperado de http://journals.openedition.org/revestudsoc/6732

Modernidad religiosa, acción cultural pastoral y cooperación internacional católica en Medellín, 1959-1969*

Religious modernity, pastoral cultural action and international Catholic cooperation in Medellín, 1959-1969

Modernidade religiosa, ação pastoral cultural e cooperação católica internacional em Medellín, 1959-1969

Juan Óscar Pérez Salazar**
Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia

Cómo citar: Pérez Salazar, J. O. (2022). Modernidad religiosa, acción cultural pastoral y cooperación internacional católica en Medellín, 1959-1969. *Revista Colombiana de Sociología*, *45*(1), 45-68

DOI: https://doi.org/10.15446/rcs.v45n1.90235

Este trabajo se encuentra bajo la licencia Creative Commons Attribution 4.0.

Artículo de investigación e innovación
Recibido: 30 de agosto del 2020 Aprobado: 2 de mayo del 2021

* **El presente artículo se deriva del anteproyecto de investigación "Modernidad religiosa e Iglesia católica en América Latina, a través de la modernización reflexiva de la investigación socio religiosa católica, 1958-1969", para ingresar al Doctorado en Historia de la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín. Este artículo es un homenaje al padre Gabriel Rodrigo Díaz Duque (1933-2019), quien falleció el 18 de octubre del 2019 en su Monasterio del Viento en el Retiro, Antioquia. Cura rebelde del Golconda, vivió como pobre entre los pobres de Medellín, específicamente en el barrio Santo Domingo Savio y encarnó con su gentileza y guitarra los principios más nobles de la Teología de la Liberación. Agradezco especialmente los comentarios y correcciones de Marta Domínguez Mejía y Óscar Calvo Isaza del Grupo de Investigación en Historia Social (GIHS) de la Universidad de Antioquia**

** **Historiador y magíster en Sociología de la Universidad de Antioquia. Candidato a doctor en Historia de la Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín. Docente del Departamento de Historia de la Universidad de Antioquia y del Departamento de Historia de la Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín. Investigador del Grupo de Investigación en Historia Social, Categoría A1 de Colciencias.**
Correo electrónico: joperezs@unal.edu.co -ORCID: https://orcid.org/0000-0001-5184-3567

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 45-68

Resumen

El presente artículo analiza cómo Medellín se convirtió en una zona de contacto transnacional de la Iglesia católica, a través del estudio de las formas en las que se tradujeron la *cooperación internacional* católica y la *acción cultural pastoral*, promovidas por el *aggiornamento* de la Iglesia católica desde el Vaticano para enfrentar el creciente fenómeno de *modernidad religiosa* en América Latina en el contexto local. Para ello se describen la Gran Misión de 1961 y la creación del Secretariado Pastoral de la Arquidiócesis de Medellín (Sepam) como zonas de contacto transnacional por excelencia, que permiten comprender las complejas dinámicas de intercambio Norte-Sur global y viceversa, como ámbitos interdependientes, que buscan trascender la visión nacional o localista de dichos fenómenos, a partir del enfoque de la historia transnacional. La *modernidad religiosa*, definida como el continuo proceso de transformación del campo religioso latinoamericano, que obliga a la institución eclesiástica a actualizar sus estructuras y estrategias de evangelización, representa el marco propicio propuesto en este artículo para comprender la relevancia del Concilio Vaticano II y su aplicación en los contextos locales. En un contexto nacional marcado por la intransigencia y la resistencia de las jerarquías eclesiásticas al reformismo propuesto por el concilio y la Conferencia Episcopal Latinoamericana, llevada a cabo en Medellín en 1968, el caso de la Arquidiócesis de Medellín representa un hito de actualización a los nuevos vientos de cambio propuestos desde Roma. El artículo concluye con los principales aportes de la *cooperación internacional* y la acción tecnopastoral en el contexto local, en una dinámica de intercambios entre el clero europeo y el latinoamericano, que vislumbra los inicios de profundas transformaciones en el seno de la Iglesia católica universal que hasta hoy vivimos. Para esta investigación se usó una combinación entre fuentes orales (entrevistas) y escritas, relacionadas con archivos eclesiásticos locales, archivos nacionales y archivos transnacionales.

Palabras clave: catolicismo, Concilio Vaticano II, cooperación internacional, Medellín, modernización.

Descriptores: catolicismo, Colombia, cooperación internacional, modernización.

Abstract

This article analyzes how Medellín became a transnational contact zone for the Catholic Church, through the study of the ways the international Catholic cooperation and pastoral cultural action promoted by the aggiornamento of the Catholic Church from the Vatican were translated into face the growing phenomenon of religious modernity in Latin America in the local context. To this end, the Great Mission of 1961 and the creation of the Pastoral Secretariat of the Archdiocese of Medellín (Sepam) are described as transnational contact zones par excellence that allow understanding the complex dynamics of global North-South exchange and vice versa as interdependent spheres, which seeks to transcend the national or local vision of these phenomena, from the approach of transnational history. Religious modernity defined as the continuous process of transformation of the Latin American religious field, that forces the ecclesiastical institution to update its structures and strategies of evangelization, represents the propitious framework proposed in this article to understand the relevance of the Second Vatican Council and its application in local contexts. In a national context marked by intransigence and the resistance of the ecclesiastical hierarchies to the reformism proposed by the council and the Latin American Episcopal Conference held in Medellín in 1968, the case of the Archdiocese of Medellín represents a milestone of updating to the new winds of exchange proposed from Rome. The article concludes with the main contributions of international cooperation and techno-pastoral action in the local context, in a dynamic of exchanges between the European and Latin American clergy, that envisions the beginnings of profound transformations within the universal Catholic Church that we live until today. For this research, a combination of oral (interviews) and written sources was used, related to the Archdiocese of Medellín and personal writings of priests of that time.

Keywords: Catholicism, international cooperation, Medellín, modernization, Vatican Council II.

Descriptors: Catholicism, Colombia, international cooperation, modernization.

Resumo

Este artigo analisa como Medellín se tornou em uma zona de contato transnacional para a Igreja Católica, por meio do estudo das formas como a cooperação católica internacional e a ação cultural pastoral, promovida pelo aggiornamento da Igreja Católica do Vaticano, que se traduz em enfrentar o fenômeno crescente da modernidade religiosa na América Latina no contexto local. Para tanto, a Grande Missão de 1961 e a criação da Secretaria de Pastoral da Arquidiocese de Medellín (Sepam) são caracterizadas como zonas de contato transnacionais por excelência que permitem compreender a complexa dinâmica do intercâmbio global Norte-Sul e vice-versa como esferas interdependentes, que busca transcender a visão nacional ou local desses fenômenos, a partir da abordagem da história transnacional. A modernidade religiosa definida como o processo contínuo de transformação do campo religioso latino-americano, que obriga a instituição eclesiástica a atualizar suas estruturas e estratégias de evangelização, representa o quadro propício proposto neste artigo para compreender a relevância do Concílio Vaticano II e sua aplicação nos contextos locais. Num contexto nacional marcado pela intransigência e pela resistência das hierarquias eclesiásticas ao reformismo proposto pelo conselho e pela Conferência Episcopal latino-americana realizada em Medellín em 1968, o caso da Arquidiocese de Medellín representa um marco de atualização aos novos ventos de câmbio propostas de Roma. O artigo conclui com as principais contribuições da cooperação internacional e da ação tecno-pastoral no contexto local, em uma dinâmica de intercâmbio entre o clero europeu e latino-americano, que prevê o início de profundas transformações na Igreja Católica universal que vivemos na atualidade. Para esta pesquisa, foi utilizada uma combinação de fontes orais (entrevistas) e escritas, relacionadas à Arquidiocese de Medellín e escritos pessoais de padres da época.

Palavras-chave: catolicismo, cooperação internacional, Concílio Vaticano II, Medellín, modernização.

Descritores: catolicismo, Colômbia, cooperação internacional, modernização.

Introducción

La Gran Misión de Medellín de 1961 desplegó un enorme esfuerzo de *cooperación internacional* católica para la reforma de la iglesia local, a través del intercambio de clero europeo y norteamericano, recursos económicos y estrategias tecno pastorales, con el fin de contribuir a la reforma y actualización de las estructuras eclesiásticas y laicas de la Iglesia católica en Medellín. La llegada de más de doscientos misioneros y varios sacerdotes y religiosos reconocidos en el ámbito de las misiones pastorales en Europa, entre ellos Fernand Boulard, J. L. Lebret y Enrique María Huelin, dio cuenta de la importancia de América Latina como territorio de misión para el clero europeo y norteamericano, durante la década de 1960. La Iglesia católica local, encabezada por el arzobispo Tulio Botero Salazar, fue consciente de la necesidad de la *cooperación internacional* y durante su mandato envió a numerosos sacerdotes locales a Europa para aprender de la experiencia de la Iglesia en ese contexto y traerla a la ciudad. En este marco la creación en 1961 del Secretariado Pastoral de la Arquidiócesis de Medellín (sepam) posibilitó el intercambio de experiencias entre la Iglesia local y la global, en términos de relación (Secretariado Pastoral de la Arquidiócesis de Medellín (sepam), 1963). Entre las funciones delegadas al sepam por la arquidiócesis se pueden enumerar: fortalecer los logros obtenidos durante la Gran Misión de Medellín, servir de organismo de coordinación de las diferentes instituciones católicas de la Arquidiócesis (tales como la Acción Católica Arquidiocesana, Cáritas Arquidiocesana y el Secretariado Arquidiocesano de Cursillos de Cristiandad), actuar como cuerpo asesor del Ordinario en las labores de planeación y la evaluación para el desarrollo de la acción apostólica, entre otras (Arquidiócesis de Medellín, 1961, p. 8).

El propósito del presente artículo es analizar cómo Medellín se convirtió en una zona de contacto transnacional de la Iglesia católica, a través de la Gran Misión de 1961 y la creación del sepam como estrategias para enfrentar el creciente fenómeno de *modernidad religiosa* en América Latina desde la *cooperación internacional* católica y la acción cultural pastoral, al igual que como un importante antecedente del evento transnacional con mayor repercusión en la historia de Medellín del siglo xx, el celam de 1968 y la llegada del papa Pablo vi a Colombia ese mismo año, que preparó el camino para el aporte más destacado desde la Iglesia latinoamericana, la teología de la liberación (Calvo y Parra, 2012, p. 19).

En este sentido, la noción de intercambio, en el marco de la historia transnacional, nos permitirá comprender el amplio movimiento de circulación de recursos materiales y humanos entre la Iglesia católica europea y latinoamericana durante la década de 1960, más allá del espacio nacional, al enfatizar en "las redes, los procesos, las creencias y las instituciones, trascendiendo el espacio nacional" (Coelho, 2012, p. 19).

Con el fin de responder a este propósito, propongo dividir el texto en dos partes: la primera define los rasgos principales de la *modernidad religiosa* en América Latina y su estrecha relación con la estrategia de renovación

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 45-68

propuesta por el Concilio Vaticano II y su traducción en América Latina, a través de la II Celam de Medellín (1968). La segunda analiza los orígenes de la *cooperación internacional* católica, a través de las estrategias misionales y de *acción cultural pastoral* en el continente y el Sepam, que convirtieron a Medellín en una zona de contacto transnacional para el intercambio entre la Iglesia católica latinoamericana y europea y prepararon el terreno para los importantes cambios propuestos en la celam de 1968. Las fuentes que usaré se dividen en orales y escritas, ente las primeras se encuentran las entrevistas a los sacerdotes protagonistas de la teología de la liberación en Medellín, a saber: Vicente Mejía (1932-), Gabriel Díaz (1933-2019) y Bernardo Uribe Botero (1938-); y entre las segundas se encuentran la correspondencia del sepam, resguardada en el Archivo Personal Inés Tobón de Viana de la Biblioteca Central de la Universidad de Antioquia, documentos oficiales del Archivo de la Arquidiócesis de Medellín, la correspondencia de la Arquidiócesis con el gobierno nacional ubicados en el Archivo General de la Nación en Bogotá, documentos producidos por el celam que se encuentran en la colección del Centro Intercultural de Documentación (Cidoc) conservada por la Biblioteca Daniel Cosio Villegas del Colegio de México, y escritos personales del padre Gabriel Díaz.

Modernidad religiosa y aggiornamento de la Iglesia católica en América Latina y Colombia. Impactos del Concilio Vaticano II y la II Celam Medellín 1968

Durante la década de 1960 se produjeron en Colombia y América Latina una serie de cambios en las formas de control social basadas en la moral religiosa católica, que repercutieron en hondas transformaciones en el seno de la institución eclesiástica y evidenciaron los efectos del proceso secularizador en la sociedad. El resquebrajamiento del control de la Iglesia católica sobre las formas de organización y protesta de los trabajadores, que permitió la existencia de un sindicalismo autónomo de la institución eclesiástica, la consolidación de sociabilidades de corte secular y contestatario, en oposición a la autoridad religiosa de la Iglesia, que

> contribuyó a la emergencia de la juventud como sector diferenciado de la sociedad, la pérdida de control de la Institución eclesiástica en el tema del cuerpo, provocada por una mayor apertura de la sociedad con respecto a la sexualidad y la ruptura de los roles familiares asignados por la religión con una mayor participación de las mujeres en la política y en la educación. (Calvo y Parra, 2012, p. 158)

Estas transformaciones en la sociedad, que evidenciaron los cambios en la recepción de los signos, símbolos, roles e instituciones religiosas sobre los diferentes ámbitos de la sociedad, se remiten al concepto y proceso de la secularización, que define "la decreciente relevancia de los valores, institucionalizados en la religión orientada hacia la Iglesia, para la integración y legitimación de la vida cotidiana en la sociedad moderna" (Dobbelaere, 1994, p. 4), y que delimita las consecuencias de la modernidad sobre la

religión institucionalizada en la Iglesia católica durante los años sesenta. Aquí es importante definir a la Iglesia católica como un actor transnacional, desde la propuesta de Vallier, que da cuenta de un imperio global, dirigido por un centro (la Santa Sede en Roma) que coordina y crea las acciones de unidades de campo subsidiarios, por medio de normas generales, liderazgos simbólicos y decisiones autoritarias que se ven reflejadas en los niveles locales, pero que a su vez se ven confrontados por los actores eclesiásticos de las localidades (Vallier, 1971, p. 484).

De este modo, la reacción de la Iglesia católica frente a este proceso de secularización, delimitado en el desencantamiento, definido por Weber como "la disipación del sentido del cosmos como orden significativo" (Taylor, 1996, 31), y propuesto por las instituciones religiosas, que en términos de Taylor es la pérdida de horizonte del sujeto moderno significó un *aggiornamento*[1] o actualización de su organización al contexto de la modernidad. Esta renovación se manifestó en el Concilio Ecuménico Vaticano II, llevado a cabo entre 1962 y 1965, que contribuyó notablemente a la reorganización o actualización de la iglesia católica a los procesos de cambio social (Lynch, 2012, p. 460), con el fin de adaptarlos a los contextos particulares y lograr enfrentar lo que la institución eclesiástica denominó el proceso de secularización de la sociedad, que definió como la pérdida de legitimidad de la institución eclesiástica sobre la sociedad moderna (Mardones, 1993, p. 110).

En este sentido, el *Aggiornamento* se convirtió en un complejo y contradictorio proceso de modernización de la Iglesia católica que se debe entender a la luz de dos cambios morfológicos de la institución eclesiástica ocurridas a lo largo del siglo xx:

> la diversificación en la composición social del clero, que incrementó el ingreso de sacerdotes provenientes de sectores medios y bajos; y el aumento del número de sacerdotes con título universitario que accedían a los estudios de posgrado en universidades confesionales o laicas. (Beigel, 2011, p. 32)

El enfrentamiento de la Iglesia católica con movimientos políticos transnacionales, como el comunismo, la situación radical de cambio social vinculada con la industrialización y a la urbanización del continente (Houtart, 1964, p. 51), el alto número de miembros de la Iglesia —calculado en doscientos millones para 1960 (Alonso, 1964, p. 23)— y su proceso de recomposición, provocado por la lógica de mercado y la consecuente desregulación del campo religioso[2], hicieron de América Latina un lugar

1. El término *Aggiornamento* viene del italiano, significa "actualización" y hace referencia específicamente a la expresión que acuñó el papa Pablo VI para referirse a la estrategia global que asumió la Iglesia católica en el contexto del Concilio Vaticano II (1962-1965).
2. Parto de la noción de campo religioso definido en la teoría de Bourdieu como el espacio social promovido por la modernidad tardía, donde "diferentes instancias religiosas, individuos o instituciones, pueden recurrir al capital religioso en

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 45-68

de prueba crucial para el proyecto renovador del Concilio. La colaboración entre los sistemas nacionales episcopales latinoamericanos, europeos y norteamericanos (Aubert, 1977, p. 361) y el incremento del rango de especialización organizacional en el sistema de iglesias locales (Floristán, 1985, p. 80), propiciaron más flexibilidad y nuevas libertades en el seno del sistema transnacional de la Iglesia, pero a su vez le generó mayor dependencia a la Iglesia latinoamericana de las decisiones de la Santa Sede y fortalecimiento de la organización jerárquica episcopal, que dividió al clero en el continente. El Concilio Vaticano II fue el marco de consolidación de estas nuevas acciones de renovación de la Iglesia y de tensiones al interior del clero, que se manifestaron en América Latina en la opción preferencial por los pobres, definida por la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968) y la renovación doctrinal propuesta por la Teología de la Liberación definida por Dussel como el mayor aporte de la Iglesia latinoamericana al contexto global de la Iglesia (Dussel, 1974, p. 350). De este modo, "el concilio fue la reconciliación de la Iglesia con el espíritu de la modernidad, el reconocimiento de que el mundo es autónomo de ella y de que la Iglesia lo acepta tal como es" (Morello, 2007, p. 91).

La idea de *modernidad religiosa* apunta a la redefinición de esta compleja relación que, en términos de Mallimaci (2004), describe un proceso de continua transformación y reorganización del campo religioso, donde no desaparece la religión sino que, por el contrario, reorganiza permanentemente su trabajo frente a una *modernidad* que no puede responder a las esperanzas de la sociedad civil. En esta lógica, Mallimaci define la *modernidad* a partir de tres características: racionalidad, afirmación de la autonomía del sujeto[3] y la creación de ámbitos diferenciados y especializados en la sociedad. De estas características, la autonomía del sujeto y la libertad individual han sido los puntos principales de enfrentamiento con la Iglesia católica en el continente latinoamericano (Mallimaci, 2004, p. 19).

Los impactos de este tipo de *modernidad* sobre la Iglesia católica constituyen el tema de discusión de Bastian, quien lo delimita en la idea de *desregulación institucional*, en el sentido que la Iglesia católica "ya no logra regular ni controlar la dinámica religiosa creativa de las poblaciones latinoamericanas" (Bastian, 1997, p. 10). Cuatro fenómenos caracterizan este proceso: primero, la transnacionalización de los religioso en el continente,

---

la competencia por la gestión de bienes de salvación y del ejercicio legítimo del poder religioso en cuanto poder de modificar en bases duraderas las representaciones y prácticas de los laicos, inculcándoles un *hábitus* religioso, principio generador de todos los pensamientos, percepciones y normas de una representación religiosa del mundo natural y sobrenatural, o sea, objetivamente ajustados a los principios de una visión política del mundo social" (Bourdieu, 2006, p. 62).

3. De acuerdo con Touraine, la modernidad significa la transferencia del sujeto de lo sagrado al hombre "La modernidad, que destruye las religiones, libera y vuelve a apropiarse de la imagen del sujeto, hasta entonces prisionera de las objetivaciones religiosas, de la confusión del sujeto y la naturaleza, y transfiere el sujeto del Dios al hombre" (Touraine, 1992, p. 295).

después de la Segunda Guerra Mundial; segundo, la desestructuración de las economías tradicionales y la urbanización de América Latina, que provocó nuevas sociabilidades religiosas de tipo sectarios; tercero, la pervivencia de una sociedad desigual, donde los sectores subalternos optaron por nuevas modalidades de organización, a través de neo comunitarismos religiosos; y cuarto, la imposición de la *lógica de mercado* en el ámbito religioso por el fenómeno de la *globalización,* que estimuló el surgimiento de nuevos movimientos religiosos en el continente (Bastian, 2004, p. 159).

En este contexto de cambio, es posible entender la importancia del Concilio Vaticano II como el hecho histórico más trascendental de la historia de la Iglesia católica durante el siglo xx, puesto que permite analizar la estrecha relación que ha existido entre las transformaciones provocadas por la *modernidad* de la segunda mitad del siglo xx y el *aggiornamento* de la Iglesia católica de los años sesenta.

La integración de los paradigmas de la *Reforma* y la *modernidad ilustrada* propuesta por el Concilio[4] se relacionan con dos fenómenos que caracterizan la *modernidad religiosa* en el continente: la *lógica de mercado* y las relaciones de lo religioso con lo político. La primera, la *lógica del mercado*, significó la desregulación del campo religioso en el continente, a través de la movilización de los sectores poblacionales más humildes hacia otras ofertas religiosas (especialmente protestantes) y el consecuente debilitamiento de la *hegemonía cultural* de la Iglesia católica. En palabras de Bastian, "hablar de desregulación institucional del catolicismo consiste en subrayar la tendencia a vaciar la centralidad religiosa reguladora a partir de la cual se distribuía el conjunto de procesos religiosos que funcionan actualmente en la sociedad" (Bastian, 2004, p. 159). La segunda, las relaciones de lo religioso con lo político, describe la aceptación e incorporación en su doctrina de los valores de la modernidad, tales como la libertad religiosa y la defensa de los derechos humanos, que significó el contacto con la idea de progreso moderno, despreciada por largo tiempo, y su apertura hacia la democracia y la ciencia (Küng, 2002, p. 235).

Las ciencias sociales jugaron un papel determinante en el proceso de renovación de la Iglesia católica propuesto desde el Concilio Vaticano II, al igual que sirvieron como herramienta de análisis para comprender mejor la recomposición del *campo religioso* latinoamericano y la necesidad de adaptación de la institución eclesiástica a estas nuevas realidades. Al respecto, Beigel plantea una interesante paradoja en este sentido, puesto que "el proceso de especialización y de acercamiento a las ciencias sociales se presentó, paradójicamente, como una suerte de *secularización* en contra de otra secularización, que se identificaba como anticristiana" (Beigel, 2011, p. 32).

4. Al respecto, Arias menciona: "la Iglesia inaugura otro modo de relacionarse con su entorno y consagra un cambio de actitud con relación a la modernidad" que pasó de "una conversión histórica del catolicismo intransigente hacia los aspectos positivos" del mundo moderno (2003, p. 202).

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 45-68

El destacado papel de las ciencias sociales (especialmente la *sociología*) se vio más claro en la creación de la Federación Internacional de los Institutos de Investigaciones Sociales y Socio religiosas (Feres) en 1958, con sede principal en Friburgo, y la intensa actividad de esta institución en América Latina, a través de la fundación de centros de investigación social en 21 países del continente y la elaboración de más de 25 estudios socioreligiosos entre 1959-1968 (Bidegain, 1996, p. 8).[5]

La llegada al continente de expertos sacerdotes sociólogos, "autorizados a escribir, discutir y proponer directivas para aplicar la doctrina social de la Iglesia" (Beigel, 2011, p. 27) , entre ellos Francois Houtart, Fernand Boulard, Ivan Illich y Roger Vekemans, movilizó consigo una gran cantidad de recursos económicos y humanos que repercutió en notables cambios en las estructuras de la Iglesia en el continente (Vallier, 1971, p. 479) o como lo explican Calvo y Parra, en "la transferencia y apropiación de formas de organización, recursos económicos y sacerdotes especializados provenientes de otros contextos." (Calvo y Parra, 2012, p. 31). Este hecho no significó un intercambio unívoco en el sentido Norte-Sur global sino que, por el contrario, demostró el efecto de la experiencia latinoamericana en el seno del clero europeo, puesto que "todos los expertos extranjeros vivieron intensos procesos de latinomericanización. De hecho, Roger Vekemans, Pierre Bigo y Norbert Lechner se quedaron definitivamente a vivir en Chile" (Beigel, 2011, p. 29).

En el contexto colombiano, la recepción del reformismo propiciado desde el Vaticano y el clero latinoamericano en Medellín (1968) por parte de las jerarquías eclesiásticas no fue positiva, ya que "los obispos colombianos se mostraron opuestos [...] quejándose de que los problemas en discusión y la orientación habían sido impuestos por los episcopados y expertos del Cono Sur, por lo cual no representaban la realidad colombiana" (González, 1989, p. 390). Este hecho significó la división en el seno de la Iglesia colombiana entre el ala más progresista a favor del Concilio y la Teología de la Liberación, reunidos en torno al grupo Golconda[6] y el ala intransigente encabezada por la Conferencia Episcopal Colombiana que sentó su postura conciliadora a favor del Estado, en un documento elaborado en 1969, que si bien plantea el problema estructural de la desigualdad en el país, "no

5. La creación de un instituto internacional de investigación socio religiosa y la subsiguiente fundación de varios centros nacionales de investigación en diferentes países del continente, subsidiarios y dependientes de la Feres, posibilitaron la transferencia de conocimientos entre el clero latinoamericano y el clero europeo y fortaleció la estructura transnacional de la Iglesia (Pérez, 2017).

6. Llamado así por el nombre de la finca donde se reunieron más de cuarenta sacerdotes encabezados por el obispo de Buenaventura Gerardo Valencia Cano, cuyo resultado fue un documento que "representaba un paso importante en la radicalización de la Iglesia colombiana" como "respuesta nacional a las tensiones y contradicciones sociales en Colombia". El grupo tuvo una vida corta, debido a la incomprensión y persecución de las jerarquías eclesiásticas a los sacerdotes participantes, entre ellos, Gabriel Díaz y Vicente Mejía. (LaRosa, 2000, p. 235).

se habla de la violencia institucionalizada que produce como respuesta la violencia de los oprimidos contra los opresores" (González, 1989, p. 390), como lo destaca el documento: "la marginalidad de grandes grupos rurales y urbanos […] a pesar del gran esfuerzo que el Estado ha realizado en los últimos años, lo mismo que la Iglesia y los particulares […]" (Conferencia Episcopal de Colombia, 1969, p. 34).

No obstante, el clero latinoamericano se permeó de la experiencia europea de la *acción pastoral*, por medio de estadías de estudio e investigación en la universidad de Lovaina, la Catho de París y la Universidad Gregoriana de Roma, con el fin de adquirir los conocimientos científicos necesarios para producir cambios en el continente. Así, varios miembros del clero local y nacional, entre los más representativos Camilo Torres[7] —para el caso de Bogotá—, fueron enviados por la Arquidiócesis para realizar estudios de sociología y liturgia pastoral en las universidades católicas de Salamanca y Paris, durante el periodo comprendido entre 1964 y 1967, con el fin de profesionalizar el clero de la ciudad y prepararlo para los retos del *aggionarmento,* propuesto por el Concilio Vaticano II. El padre Gabriel Díaz (figura 1), enviado por el arzobispo Tulio Botero Salazar a España y Francia durante los años comprendidos entre 1964 y 1967 describe su experiencia en el continente europeo, la cual marcó y transformó su vocación sacerdotal hacía una sensibilidad más amplia por los pobres y marginados de la ciudad:

> […] y entonces fui y Europa opera una transformación muy hermosa si se quiere y entonces es el momento en que se va asimilando todo lo del concilio y vivo en el Barrio Moratalaz, un barrio muy pobre de Laurel (sic), de Madrid y Casiano Floristán, era el rector del Instituto de Pastoral de la Universidad Pontificia de Salamanca y me invitó a vivir con él en una buhardilla de unas monjas, con el vicerrector y el prefecto y otros dos compañeros […]. (Pérez, 1 de octubre del 2015)

La experiencia con los pobres en España y Francia marcó tanto al padre Díaz que, a su llegada a Medellín en 1967, solicitó al arzobispo irse "a un barrio donde pudiera aprender de los más pobres el sentido de la vida, a lo cual accedió con mucho agrado. El Barrio Santo Domingo Savio fue señalado por mi obispo para fundar mi primera parroquia en Medellín" (Díaz, 2014, p. 55). Al respecto, el padre Díaz destaca sus intentos por aterrizar las importantes ideas propuestas por el Celam en Medellín a los habitantes más pobres de la ciudad, por medio de la creación de las Asambleas Populares Cristianas, como lo destaca en este apartado:

> […] Ahí fue donde me mandó al barrio Santo Domingo y en el barrio Santo Domingo empieza como a desarrollarse el trabajo,

7. De acuerdo con LaRosa, el impacto de Camilo Torres en el clero colombiano fue notable, como lo demostró la formación del grupo Golconda, luego de la muerte de Camilo en 1966 (LaRosa, 2000, p. 225).

mientras se prepara el Celam y creamos entre varios compañeros una, eh, una experiencia que se llamó Asambleas Populares Cristianas, que en qué consistía, consistían en que mientras se iba desarrollando el CELAM que duraba 10 día […] no había acceso, entonces nosotros organizamos, eh (pausa). Entonces esas asambleas estaban destinadas a crear un diálogo con la Celam y en qué consistía, en que yo iba al Celam y traía a la gente lo que estaban conversando los obispos […] entonces el asunto es, la prensa dijo que eso era el antiCelam, no, no era el antiCelam, era una calumnia, el asunto es que eso se mantuvo en secreto. Yo me inventé la forma de llegar allá (al CELAM) como al cuarto o quinto día se animaron a ir en el viejo jeep que yo tenía, un Wyllis 1954, Casaldáliga, Méndez Arceo, Helder Cámara, Gerardo Valencia Cano y yo, al Barrio Santo Domingo Savio. Eso era todo secreto. (Pérez, 1 de octubre del 2015)

Figura 1. Gabriel Díaz y el grupo de los "curas rebeldes", *El Espectador,* domingo 13 de abril de 1969.



CTADOR

EL ESPECTADOR *trabajará en bien de la Patria con criterio liberal, y en bien de los principios liberales con criterio patriótico.* - FIDEL CANO

DOMINICAL Nº 22.107 62 PAGINAS - 6 SECCIONES - $ 1.00 Bogotá, D. E. Domingo 13 de Abril de 1969

Violenta Declaración de Grupo de 'Curas Rebeldes'

'Hay Estado de Subversión' Dicen

CALI, abril 12. (De Manuel Guevara) El sacerdote Manuel Alzate Restrepo dio a la publicidad aquí en la noche de hoy un documento que se dijo cuenta con el respaldo de otros 18 sacerdotes de distintas ciudades del país, en el cual aunque se reconoce "el gigantesco esfuerzo que el Gobierno actual realiza por impulsar el desarrollo nacional" se denuncia que en Colombia existe una falsa concepción de la paz y del orden público y que "subversiva es por lo tanto la situación colombiana de injusticia, de hambre, de desempleo, de ignorancia, de déficit educacional, de escasez de vivienda y de protección médica".

Con excepción del sacerdote Alzate Restrepo, quien firmó la copia del documento de seis puntos entregada para EL ESPECTADOR, no se conocieron los nombres de los restantes

(Continúa en la Pág. 5-A, Col. 5ª)

Mons. Muñoz no se Entrevistó con el Arzobispo Botero

MEDELLIN, abril 12. (De Pare la Ruiz). Ninguna entrevista se cumplió hoy entre el administrador apostólico monseñor Aníbal Muñoz Duque y el arzobispo de Medellín, monseñor Tulio Botero Salazar.

El administrador apostólico llegó en estas últimas horas

Diálogo en la Argentina con Curas Rebeldes

BUENOS AIRES, abril 12 (UPI). La alta jerarquía de la iglesia Católica abrió el diálogo con los sacerdotes que reclaman un mejor compromiso para ayudar a las clases menos pudientes. Altos miembros de la Iglesia celebraron una reunion con un grupo de 32 sacerdotes quienes se calificaron a si mismos como miembros del "Movimiento del Tercer Mundo".

Cardenal Caggiano

Acuerdo

El arzobispo de Buenos Aires dio a conocer un comunicado en el que dice que el arzobispo coadjutor de Buenos Aires, monseñor Juan Carlos Aramburu, y el vicario general del Arzobispado, habian llegado a un acuerdo con los sacerdotes "rebeldes" acerca de la necesidad de mantener abierta la comunicación con los clérigos que demandan una mayor acción social de la Iglesia.

La firma del compromiso entre los sacerdotes "rebeldes" y la Jerarquia se produjo después de una advertencia formulada el miércoles por el cardenal primado de la Argentina, monseñor Antonio Caggiano, quien denunció la desorientación, deserción y apostasía que ahora divide y en-

Fuente: Archivo personal Gabriel Rodrigo Díaz Duque, Monasterio del Viento, El Retiro, Antioquia. 1 de octubre de 2015.

El caso del padre Díaz, quién inició su primer ministerio en Medellín como cura coadjutor de la "empinada" y prestigiosa parroquia de Laureles en 1959, lugar de residencia de la clase próspera de una ciudad llena de tugurios y barrios de invasión donde habitaban, según las autoridades locales "personas inferiores, opuestas al cambio, irrespetuosas de la propiedad privada, proclives al delito, el adulterio, la prostitución y la homosexualidad" (Calvo y Parra, 2012, p. 41) y su repentino cambio de perspectiva hacia la opción por los pobres, gracias a su experiencia europea en los barrios populares, da cuenta de la paradójica situación de una Iglesia católica local que invitó a extranjeros a vivir entre los pobres y envió a sus curas a vivir dicha experiencia en Europa para aprender de ello. En este sentido, la II Celam de Medellín y su manifiesta opción por los pobres y oprimidos del continente marcó el giro necesario desde el clero local para adaptarse mejor al signo de los tiempos de pobreza e inequidad que aún hoy se sigue viviendo en el continente (Cepal, 2004).

Caso contrario fue la experiencia del padre Vicente Mejía, quien empezó su ministerio en el recién creado Barrio Villa del Socorro en 1963, pensado por la municipalidad local como el barrio piloto que "rehabilitaría a los habitantes de los tugurios mediante el ejemplo de otras familias pobres" (Calvo y Parra, 2012, p. 42) antes de ser enviado a su pesar a realizar estudios en Roma, Italia, como lo confesó Vicente en esta entrevista:

> me dice el arzobispo —el padre Barrientos quiere que tú te vayas para Europa, que te capacites y hagas estudios de derecho canónico y de teología, a Roma—. Yo le dije —Obispo, yo soy obediente, soy un cura leal con mi iglesia y con mi arzobispo, con el clero, con mi gente…pero yo no me voy, a mí no me gusta. (Calvo, 21-25 de febrero del 2012)

La experiencia del padre Mejía en Medellín entre los pobres de la ciudad marcó por completo su vocación y compromiso hacia ellos, tanto así que tanto las autoridades eclesiásticas como las civiles tuvieron varios enfrentamientos con él, que se convirtió en el defensor y líder de los tugurianos de la ciudad.

En contraste, el padre Bernardo Uribe, ordenado en 1966 por el arzobispo Tulio Botero Salazar, inició su trabajo en Medellín en pleno auge del Celam de Medellín y describe su estrecha relación con las comunidades barriales de la ciudad, lo que le acarreó problemas con la jerarquía eclesiástica:

> A mí me llaman el cura gogo, y yo en Belén (1969) era con el pelo como aquí, de chanclas, y el arzobispo Tulio me decía: "Sí, tú eres el Hippie bueno", él me defendía mucho, porque había mucho sacerdote que hablaba muy mal de mí, viendo mi modo de ser y todo esto. Yo llegaba muchas veces a Belén [Medellín] a acostarme, cuando el cura se estaba levantando, me iba por allá a los bailes […] Una vez, cuando estaba en Santa Catalina, acababa de llegar y ya me estaban cambiando, el arzobispo me estaba cambiando, Tulio, entonces se dieron cuenta en la comunidad y se fueron 2 buses y los

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 45-68

> atendió el obispo auxiliar y se puso a preguntarle a la gente. Había dizque unas señoras con llagas y todo eso de los pobres, [y dijeron] "que el padre nos defiende a nosotros" y empezaron a hablar y se echaron para atrás [el arzobispo], que no, que siguiera otra vez ahí. (Pérez, 18 de septiembre del 2015)

Por su parte, el Arzobispo Tulio Botero Salazar, quien gobernó la Arquidiócesis de Medellín desde 1958 hasta 1978, "trató de modernizar la estructura de la Iglesia para atender mejor a la feligresía, cada vez más copiosa y heterogénea" (Aramburo, 1996, p. 501), por medio de varias acciones enmarcadas en el *aggiornamento*, con la creación de nuevas instituciones encargadas de llevar a cabo las tareas de renovación de la Iglesia católica en la ciudad en las áreas pastoral, laico, profética, litúrgica, social y económica, tales como los Barrios de Jesús (1959), el Instituto de Medios de Comunicación Social (Imecso, 1961), la Liga de la Misa (1964), el Fondo para estudios en Roma (1965), y el Movimiento bíblico católico (1969), la elaboración de estudios socio religiosos sobre la provincia eclesiásticas entre otros, al igual que la creación de 115 nuevas parroquias en toda la ciudad (Provincia Eclesiástica de Medellín, 1969). Entre todas estas iniciativas, la creación en 1961 del Sepam fue la más destacada en términos de promover el intercambio transnacional entre la Iglesia latinoamericana y la europea, a través de la *cooperación internacional* católica.

Medellín como zona de contacto transnacional: Cooperación internacional católica e intercambios entre Europa, Estados Unidos y América Latina, a través de la Gran Misión y el Secretariado Pastoral de la Arquidiócesis de Medellín (Sepam)

Quizá uno de los ámbitos donde se puede analizar mejor la propuesta de intercambios entre Europa, Estados Unidos y América Latina es el de la *cooperación internacional* y las misiones pastorales. Del 2 al 5 de noviembre del año 1959 se reunieron en Washington las máximas jerarquías de la Iglesia católica de Estados Unidos, Canadá y América Latina, con el objetivo de construir estrategias conjuntas de colaboración entre conferencias episcopales para enfrentar los principales problemas de la Iglesia en América Latina. El resultado fue la elaboración de un documento de 51 páginas, que estableció las bases de la creación del Programa Católico de Cooperación Interamericana (Cicop), cuyo eje principal fue la cooperación sacerdotal. El documento definió la falta de sacerdotes como el principal problema de la Iglesia en el continente, frente a un creciente número de habitantes católicos, que representaba el 34 % del total mundial (Celam, *Meeting of the Hierarchy of North America- Canada-Latin America, 1959*, p. 1, Colegio de México, Biblioteca Daniel Cosio Villegas, Centro Intercultural de Documentación, en adelante Colmex-BDCV-Cidoc-Celam).

El estudio justifica la necesidad de un accionar en conjunto para enfrentar esta compleja problemática, a través de las aseveraciones del papa Pablo VI:

> El santo padre invitó a todos a considerar las posibilidades y grandes ventajas de una colaboración más amplia y estrecha, no solamente para los prelados y católicos en América Latina, sino también para todos aquellos que de alguna u otra manera pueden llevar cooperación y ayuda. (Celam, *Meeting of the Hierarchy of North America-Canada-Latin America, 1959*, p. 2, Colmex-BDCV-Cidoc-Celam)

Entre las acciones que los altos prelados recomiendan, se encuentra el envío de efectivos sacerdotales, tanto del clero regular como secular, de Estados Unidos (2 159), Canadá (973), España (252), Bélgica (35) y 5 pertenecientes a Alemania, Francia, Holanda, Yugoslavia y Luxemburgo. La característica principal de estos efectivos sacerdotales es su preparación especial que, en el caso del clero europeo, recibió "la adecuada preparación para el apostolado en América Latina: idioma, historia, sociología, teología pastoral", en el Colegio para América Latina, ubicado en Lovaina (Celam, *Meeting of the Hierarchy of North America- Canada-Latin America, 1959*, p. 19, Colmex-BDCV-Cidoc-Celam).

Precisamente la creación del Programa Católico de Cooperación Interamericana (Cicop) consolidó la capacidad instrumental del *catolicismo* para llevar cabo su misión pastoral en el continente, a través de la obtención de recursos, "provenientes de las colectas nacionales o de la ayuda internacional provista por fundaciones privadas y agencias de cooperación que promovía la doctrina social de la Iglesia", (Beigel, 2011, p. 38), entre ellas *Caritas Internationalis, Misereor* (de la Confederación de Obispos Católicos de Alemania Occidental, la Fundación Konrad Adenauer (Alemania) e, inclusive, de la Alianza para el Progreso de los Estados Unidos, como lo describe el informe del Celam en 1965:

> Durante el mes de julio tuvimos de nuevo la visita del señor Dewey Heising, con quien tratamos muy a fondo el asunto de la colaboración que sería posible seguir prestando a los Episcopados de la América Latina, en relación con el procedimiento práctico de aprovechar para fines educativos, cívicos y sociales los auxilios de la Alianza para el Progreso. (Celam, *Secretariado General del Celam. Segundo Informe cuatrimestral 1965,* p. 17, Colmex-BDCV-Cidoc-Celam)

Las diferentes redes de intercambio establecidas entre la Conferencia Episcopal Latinoamericana (Celam) y sus pares en Europa y América del Norte impulsaron la internacionalización del movimiento de *humanismo cristiano*, que se caracterizó por emplear estrategias similares a las de otras redes de cooperación internacional, con el fin de promover el desarrollo de la región. Calvo y Parra destacan este punto y lo comparan inclusive con la acción transnacional de otros actores internacionales como los Estados Unidos, a partir de la constitución del Movimiento Voluntarios del papa para América Latina (similar a los Cuerpos de Paz de los Estados Unidos), que significó la movilización de recursos y capital humano norteamericano y europeo para cubrir las necesidades evangelizadoras de América Latina

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 45-68

y la dependencia de la Iglesia latinoamericana del centro de poder: Roma y el clero europeo (Calvo y Parra, 2012, p. 30).

Tanto Vallier como Calvo y Parra definen esta estrategia inicial de *cooperación internacional* católica en el marco de la estrategia misionera mundial emprendida desde el vaticano. Calvo y Parra destacan este punto como el eje de la transformación del accionar de la Iglesia, de acuerdo a la idea de la adaptación a la modernidad. La amenaza comunista y su competencia con la Iglesia en el contexto latinoamericano provocó esta transformación *tecno pastoral* de la Iglesia en el continente, que se manifestó en tres fases: en primer lugar, la definición del objeto de evangelización: el proletariado como un pueblo neopagano, con la consecuente adopción de planes de evangelización llevados a cabo en África y Asia; en segundo lugar, la expansión de la misión de la nueva cristiandad desde Europa hacia América Latina; y, finalmente, la descentralización de la actividad de la Iglesia romana, por medio de la expansión de su proyecto misionero a nivel local en las ciudades latinoamericanas (Calvo y Parra, 2012, p. 27). Por su parte, Vallier describe la estrategia misionera como la consideración de la sociedad en tanto un territorio de misión, en el sentido de "hacer comprender al clero y a la feligresía la pérdida del predominio social de la Iglesia, y motivarlos para que ayuden a recuperar las lealtades perdidas" (Vallier, 1970, p. 94).

Esta idea de América Latina como territorio de misión se materializó en tres grandes misiones en el continente, que se consolidaron en *zonas de contacto transnacional* de la Iglesia católica. La primera fue la Gran Misión de Buenos Aires de 1960, que movilizó un importante accionar de obtención de recursos (1 millón de dólares) para la financiación de las actividades de misioneros argentinos y extranjeros. La segunda fue la Misión General de la Arquidiócesis de Santiago de Chile de 1963 (Beigel, 2011, p. 81). De acuerdo con Calvo y Parra, las misiones no tenían solo el objetivo de actualizar las estructuras eclesiásticas del continente, con el fin de enfrentar el rápido avance de la *modernidad religiosa*, sino también para enfrentarse efectivamente a la fuerte influencia del comunismo en la creciente clase obrera en el continente con el mayor número de creyentes católica del mundo (Alonso, 1964, p. 23).

> En este marco, la Gran Misión de Medellín, llevada a cabo en 1961, fue una misión donde no se han escatimado sacrificios, sino que se pone el máximo esfuerzo en todos los sentidos, hace que la Misión no pierda su eterna frescura y primavera, y se demuestra que sigue siendo el gran instrumento apostólico de la Iglesia para la transformación multitudinaria de los pueblos. (Arquidiócesis de Medellín, 1961, p. 85)

Así, se creó un escenario propicio para el inicio del despliegue de accionar transnacional de la Iglesia en la ciudad, a través de la movilización de 230 efectivos del clero español y latinoamericano, con el objetivo de llevar a cabo las tareas de evangelización, enseñanza y estudio de la situación social del feligresado y el clero en la ciudad, por medio de encuestas y entrevistas:

Las múltiples actividades de los misioneros en la ciudad dieron cuenta del importante rol que asumieron en la consolidación de la estrategia de renovación del clero local, entre ellas "prédicas, charlas, conferencias, misas o sermones especiales, casaron a los que vivían en unión libre; realizaron apostolados especiales para los intelectuales, y todo tipo de asambleas y reuniones aún en fábricas y en la mayoría de parroquias de la ciudad" (Aramburo, 1996, p. 502).

Figura 2. Parque Berrio. Gran Misión de Medellín



Fuente: Archivo Histórico de Antioquia.

Al respecto, el padre Bernardo Uribe describe su experiencia vivida durante la Gran Misión como seminarista y destaca como este evento trasnacional no solamente ayudó a reformar la idea de la Iglesia local con respecto a la *modernidad religiosa*, sino también que contribuyó a concientizar mejor a las jerarquías eclesiásticas de la necesidad de acercarse más a la realidad local, plagada de pobreza y desigualdad:

> A finales del año 1960 yo terminaba el primer año de Filosofía, entonces me tocó trabajar en el Pueblo Santo Domingo, dos meses estuve trabajando para la preparación de la Gran Misión, recorriéndome todas las veredas. Yo pasé delicioso todo ese tiempo de vacaciones y haciendo un…censo en todas las casas de conceptos de cómo vivía la gente, para trabajar la Gran Misión […] El arzobispo

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 45-68

> estuvo oyendo eso. Y la víspera de terminar, el arzobispo habló, pues se convirtió, ahí fue donde Tulio Botero Salazar dijo que esa misión lo había transformado a él. Que él todo su dinero lo iba dejar para los pobres. Y entonces que iba a vivir en un barrio pobre se vino a vivir en Barrios de Jesús. (Uribe, 18 de septiembre del 2015)

Por otra parte, la llegada de estos efectivos sacerdotales a Medellín, caracterizados por ser "funcionarios internacionales de la Iglesia" (Beigel, 2011, p. 39) suscitó conflictos entre las autoridades de migración colombiana y la Arquidiócesis de Medellín, debido al "peligro" que podía significar para el estado colombiano la llegada masiva de un cuerpo especializado internacional, en el sentido de una migración masiva de extranjeros sin previo aviso. En un oficio fechado el 16 de noviembre de 1960, la Arquidiócesis de Medellín respondió a un cuestionario de cuatro preguntas, que dio cuenta del temor de las autoridades nacionales por la llegada masiva de extranjeros a territorio antioqueño:

> 1.ª La misión es transitoria o definitiva? Respuesta: Tratándose de una misión, no puede ser definitiva, es transitoria, pero evidentemente, tratándose de misionar en la mayor parte del país, los misioneros tendrán que permanecer entre nosotros por lo menos un año. 2.ª Vienen los misioneros solamente para Antioquia o para todo el país? Respuesta: Los misioneros vienen, si no, para todo el país, si para la mayor parte de él, especialmente para aquellas regiones perjudicadas por la violencia. Puedo afirmarle que en Antioquia misionarán durante los meses de marzo, mayo y junio [...]. (Arquidiócesis de Medellín, Respuesta al Ministerio de Exteriores de Colombia 16 de noviembre de 1960, Archivo General de la Nación, Fondo Presidencia de la República, Secretaría General, Serie Religiones, Subserie Correspondencia, Caja 316, Carpeta 1, ff. 11 r.)

Junto con los sacerdotes y religiosos europeos, la mayoría de nacionalidad española, llegó uno de los mayores exponentes de la sociología religiosa en el mundo francófono, el belga Fernando Boulard quien, invitado por el arzobispo Tulio Botero, dictó una serie de conferencias al clero de la ciudad, con el propósito de actualizar el conocimiento nativo en las realidades de cambio social y transformación de la Iglesia en el continente, a través de la experiencia europea. Igualmente, diseñó un completo plan de acción pastoral conjunta, que incluyó la realización de encuestas, la creación de nuevas jurisdicciones eclesiásticas (vicarías foráneas), comunidades de base, entre otros. Boulard afirmó la necesidad de incentivar a todo el clero de la ciudad, para alcanzar los propósitos de la acción pastoral (Arquidiócesis de Medellín, Normas sobre Pastoral Urbana, 1960, pp. 37-38).

Vallier traduce esta acción pastoral propuesta por Boulard en la noción de *estrategia cultural pastoral* que, al igual que la idea de *tecno pastoral,* define un sistema de planeación y sistematización de las experiencias locales de la Iglesia, con el fin de compararlas con otros procesos de transformación en

el continente. Así, Vallier afirma que esta estrategia "tiende a reestructurar la iglesia parroquial, crear nuevos sistemas de solidaridad socioreligiosa y aumentar la participación de los fieles en la vida espiritual de la Iglesia" (Vallier, 1971).

La traducción del clero local de estas directrices y recomendaciones del clero experto europeo, que da cuenta de la legitimación que realiza la Iglesia católica de la hegemonía epistémica europea sobre el continente americano en estas décadas, se vislumbró en la creación de la primera institución especializada en la ciudad en la tarea de la *acción cultural pastoral,* el Secretariado Pastoral de la Arquidiócesis de Medellín (Sepam) en 1961. El Sepam se constituyó en el "organismo de estudio coordinador y orientador" (Arquidiócesis de Medellín, 1960, p. 6), con el fin de llevar a cabo las tareas que imponía la pastoral de conjunto "para obtener la máxima eficacia de la acción de los sacerdotes, los religiosos y los seglares" (Sepam, 1963, Carpeta 11, Doc. 1, f. 1., en adelante Bcudea, CAP, AITV).

La importancia de este secretariado radicó en su objetivo de "planeación y coordinación de las actividades de la Arquidiócesis, sus parroquias y sus instituciones religiosas, educativas, caritativas y sociales" (Sepam, 1963, BCUDEA, CAP, AITV, Carpeta 11, Doc. 1, f. 1).

De este modo, el Sepam, en colaboración con la Acción Católica Arquidiocesana y el Instituto de Comunicación Social (Imecso) (ambas pertenecientes a la Arquidiócesis de Medellín) organizó varios eventos relacionados con el tema de la relación entre los medios de comunicación y las acciones pastorales de la Arquidiócesis, que destacaron el papel de estos como instrumentos de difusión del mensaje de evangelización de la Iglesia católica y el destacable rol del laicado en esta misión de la Iglesia. En este sentido, las charlas dictadas por los sacerdotes Ángel Valtierra, Ramón Abel Castaño, David Arango, Alejandro González, Marcos L. Testa, Jesús Bernal Vélez y Humberto López López, dan cuenta de la importancia de los medios de comunicación social para el *aggiornamento* propuesto desde la pastoral de la Arquidiócesis de Medellín, a través de cuatro medios principales: el cine, la prensa, la televisión y la radio (Testa, "Empleo de los medios de comunicación social en la pastoral moderna", Medellín, 26 de marzo de 1966, BCUDEA, CAP, AITV, Carpeta 11, Doc. 11, ff. 40).

Si bien el uso de los medios masivos de comunicación con fines pastorales fue una novedad para el contexto eclesiástico colombiano, ya se venía implementando en otros contextos, específicamente en Europa y Estados Unidos, con la creación de Radio Vaticano en 1931 y la implementación del primer programa televisivo para predicar en 1951 con la serie "Life is Worth Living" en los Estados Unidos. Es importante enmarcar estas iniciativas en el proceso de la *globalización* impuesto desde los Estados Unidos, puesto que da cuenta de la presión ejercida por el papel de los medios de comunicación sobre las instituciones religiosas, entre las cuales, el catolicismo salió mejor librado, debido a su vocación transnacional y el aprovechamiento de los nacientes medios de comunicación, entre ellos la radio, el cine y la televisión (Bidegain, 2007, p. 382).

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 45-68

Igualmente, el Sepam organizó seis eventos en colaboración con las anteriores instituciones dependientes de la Arquidiócesis de Medellín, relacionados con el tema de la relación entre los medios de comunicación social y la acción pastoral, que contribuyeron a consolidar en la Arquidiócesis movimientos encargados de la difusión del mensaje católico a través de los medios masivos de comunicación moderna (sepam, "Carta de la sepam dirigida a Luis Viana Echeverri", Medellín, 12 de abril de 1966, Medellín, 1963, Bcudea, CAP, AITV, Carpeta 11, Doc. 12, f. 43).

Es relevante señalar que la acciones pastorales de la Iglesia católica no se dedicaban exclusivamente a la creación de movimientos católicos de opinión pública sino que, además, investigaba sistemática y rigurosamente los sistema de comunicación social, con el fin de proponer estrategias efectivas de transmisión de ideas católicas, como se puede ver en el complejo estudio sobre los elementos de la comunicación social por Humberto López López (López, "Los elementos de la comunicación", Medellín, 1966, Bcudea, CAP, AITV, Carpeta 11, Doc. 34, f. 105). Lo anterior da cuenta de la constante preocupación de la Iglesia por el uso de los medios de comunicación social, que se relacionó con los procesos de *modernización* de la Iglesia propuestos por el Concilio y las directrices del clero europeo y norteamericano, que prepararon el terreno para la consolidación de un reformismo sin precedentes al interior del clero latinoamericano, a través de la opción por los pobres en la II Celam de Medellín (1968).

Conclusiones

El estudio de la *Modernidad religiosa*, *acción cultural pastoral* y *cooperación internacional* católica para el desarrollo en contextos locales, desde el marco de la historia transnacional, permite comprender la necesidad de trascender la idea de las relaciones entre Europa y América Latina desde la óptica de la dominación epistemológica de la primera sobre la segunda, sin olvidar la crítica a la legitimación de la institución eclesiástica del dominio epistémico europeo sobre el continente europeo durante los años de estudio. Lo que demuestra este ensayo es la mutua interdependencia entre los contextos Norte-Sur, a través del concepto de "intercambio", que permite comprender la historicidad del campo católico, durante la década de 1960, más allá de los marcos de la historia nacional.

La *modernidad religiosa* en América Latina y en Colombia, que se manifestó en la *desregulación* del campo religioso, a través de la entrada de nuevas ofertas religiosas y sociales que empezaron a competir directamente con el monopolio de la Iglesia católica, obligó a la actualización de la institución eclesiástica a las nuevas dinámicas del campo religioso. El Concilio Vaticano II fue la respuesta de la Iglesia al proceso de desregulación del campo religioso, que trajo consigo su adaptación a las lógicas del mercado religioso y la aceptación de la modernidad como un proceso necesario para su actualización. En este punto, las ciencias sociales jugaron un papel determinante en el *aggiornamento* de las estructuras eclesiásticas de la Iglesia en América Latina, al igual que en la consolidación de la *cooperación internacional* católica.

La *cooperación internacional* católica, a través de la *estrategia cultural pastoral* de la Gran Misión de Medellín (1961), representó una zona de contacto transnacional propicia para comprender las dinámicas de los intercambios entre la Iglesia católica europea, norteamericana y latinoamericana. La llegada de efectivos sacerdotales europeos a la ciudad, con la misión de intervenir activamente en la reactivación de la vida pastoral de los habitantes y el traslado de miembros del clero colombiano a Europa para estudiar y especializarse en las principales universidades católicas del continente, fue muestra fehaciente de los intercambios de ideas y efectivos sacerdotales entre el Sur global y el Norte. Tanto los miembros del clero europeo como del clero americano fueron funcionarios especializados e internacionales de la Iglesia, que se nutrieron del intercambio de contextos e ideas. No obstante, en este caso, fue notable la paradoja entre las iniciativas de la Arquidiócesis de Medellín por traer clero europeo para evangelizar a la población medellinense, en su mayoría de escasos recursos y el envío del clero local a Europa para vivir la experiencia entre los pobres. Así, la Gran Misión se convirtió en el más importante antecedente local que preparó el terreno para la gestación del más grande evento transnacional en la ciudad y el continente, el II Celam de Medellín de 1968 y su más importante resultado, la Teología de la Liberación.

La Sepam se convirtió en la adaptación local del proyecto internacional de la Iglesia de la *acción cultural pastoral,* cuyo rasgo característico fue la incorporación de los principios del *aggiornamento* promovido desde la Santa Sede en el contexto de la Arquidiócesis de Medellín. Igualmente, se convirtió en la respuesta de la Iglesia frente a la presión e influencia de otras instituciones transnacionales en el continente, tales como el comunismo, como lo describe el ámbito de la clase obrera. En este marco, los medios de comunicación masiva, tales como la radio, la televisión, el cine y la prensa se convirtieron en las herramientas principales del Sepam para llevar a cabo la actualización promovida desde el Vaticano.

En la actualidad, es muy visible el importante papel que asumieron los *Mass Media* en el ámbito misionero de la Iglesia católica, que se vislumbra en las homilías virtuales del papa (a través de www.vatican.va), misas por *You Tube* y diferentes canales de televisión católicos y prédicas compartidas por las diferentes redes sociales (*Facebook, Instagram, Twitter*, entre otras).

Finalmente, falta profundizar en el asunto de los impactos de la reorganización de la iglesia local sobre las prácticas religiosas en la ciudad, al igual que comparar las diferentes estrategias culturales pastorales en las diferentes diócesis de Colombia, con el fin de analizar el grado de impacto de la acción transnacional de la Iglesia global, a través de su auge reformista y de intercambio entre el Norte-Sur global.

Referencias

Alonso, I. (1964). *La Iglesia en América Latina. Estructuras eclesiásticas*. Madrid: Feres/ Obra de Cooperación Sacerdotal Hispanoamericana Ocsha.

Aramburo Siegert, C. (1996). Renovación de la Iglesia en Medellín, 1958-1993. En J. O. Melo (Coord), *Historia de Medellín.* Medellín: Compañía Suramericana de Seguros.

Arias, R. (2003). *El episcopado colombiano. Intransigencia y laicidad (1850-2000*). Bogotá: Ediciones Uniandes- Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Arquidiócesis de Medellín (1961). *Sepam. Decretos reglamentarios sobre el Secretariado Planificador de la Arquidiócesis de Medellín*. Medellín: Arquidiócesis de Medellín.

Arquidiócesis de Medellín (1960). *Normas sobre Pastoral Urbana y Rural. Tomada en la serie de conferencias del Muy Ilustre Canónigo Fernando Boulard del 11 al 16 de julio de 1960 al clero de la Arquidiócesis de Medellín.* Medellín: Editorial Granamérica.

Aubert, R. (1977). El catolicismo latinoamericano después de la Segunda Guerra Mundial. En L. J. Rogier (Dir.), *Nueva historia de la Iglesia, Tomo v. La Iglesia en el mundo moderno (1848 al Vaticano II)* (pp. 355-370). Madrid: Ediciones Cristiandad.

Bastian, J. P. (1997). *La mutación religiosa de América Latina para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México: Fondo de Cultura Económica.

Bastian, J. P. (2004). La recomposición religiosa de América Latina en la modernidad tardía. *La modernidad religiosa. Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*. México: Fondo de Cultura Económica.

Beigel, F. (2011). *Misión Santiago. El mundo académico jesuita y los inicios de la cooperación internacional católica*. Santiago de Chile: LOM.

Bidegain, A.M. (1996). De la historia eclesiástica a la historia de las religiones. *Historia Crítica, 12,* 5-16. DOI:10.7440/histcrit12.1996.01

Bidegain, A.M. (2007). Diversidad en el catolicismo y desafíos globales. En C. Tejeiro et al. (eds.), *Creer y poder hoy*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Bourdieu, P. (2006). Génesis y estructura del campo religioso. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad, 27*(108), 29-83. Recuperado de https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2332607

Calvo, O. y Parra M. (2012). *Medellín (rojo) 1968. Protesta social, secularización y vida urbana en las jornadas de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano.* Bogotá: Planeta.

Celam (1965). *Segundo Informe cuatrimestral.* Bogotá: Secretariado General del Celam.

Cepal. (2004). *América Latina. los rostros de la pobreza y sus causas determinantes*. Santiago de Chile: Cepal.

Coelho Prado, M. (2012). América Latina. Historia Comparada, Historias Conectadas, Historia Transnacional, *Anuario Digital, 24*(3). Recuperado de https://rephip.unr.edu.ar/bitstream/handle/2133/3719/201-807-1-PB.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Conferencia Episcopal de Colombia. (1969). *La Iglesia ante el cambio*. Bogotá: Secretariado Permanente del Episcopado Colombiano.

Díaz Duque, G. (2014). *Aprendizajes*. El Retiro: Editorial Monasterio del Viento.

Dobbelaere, K. (1994). *Secularización. Un concepto multi-dimensional.* México: Universidad Iberoamericana.

Dussel, E. (1974). La Iglesia ante la liberación latinoamericana (1962). *Historia de la Iglesia en América Latina. Coloniaje y liberación (1492-1973)* (pp. 190-359). Barcelona: Editorial Nova Terra.

Floristan, J. (1985). La Iglesia después del Vaticano II. En C. Floristan (Ed.), *El Vaticano II, veinte años después* (pp. 67-103). Madrid: Ediciones Cristiandad.

González, F. (1989). La Iglesia católica y el Estado colombiano (1930-1985). *Nueva Historia de Colombia, Tomo II. Historia Política 1946-1986* (pp. 371-396). Bogotá: Planeta Colombiana Editorial.

Houtart, F. (1964). *El cambio social en América Latina*. Bogotá: Feres.

Iglesia católica. (1965). *Concilio Vaticano II. Constituciones, decretos, declaraciones. Documentos pontificios complementarios*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Küng, H. (2002) *La Iglesia católica*. Barcelona: Grupo Editorial Random House Mondadori.

Lynch, J. (2012). Entre liberación y tradición. *Dios en el nuevo mundo. Una historia religiosa de América Latina* (pp. 445-473). Barcelona: Crítica.

LaRosa, M. (2000). *De la derecha a la izquierda. La Iglesia católica en la Colombia contemporánea*. Bogotá: Planeta.

López, A. (1966). *Los elementos de la comunicación*. Medellín: Sepam.

Mardones, J. M. (1993). Secularización. En J. Gómez Caffarena, (ed.), *Religión.* Madrid: Editorial Trotta.

Mallimaci, F. (2004). Catolicismo y liberalismo. Las etapas del enfrentamiento por la definición de la modernidad religiosa en América Latina. En J. P. Bastian, (Coord.), *La modernidad religiosa. Europa Latina y América Latina en perspectiva comparada*. México: Fondo de Cultura Económica.

Meeting of the Hierarchy of North America- Canada-Latin America. (1959). *Subject for Study*. Washington: Celam.

Morello, G. (2007). El Concilio Vaticano II y su impacto en América Latina. A 40 años de un cambio en los paradigmas del catolicismo. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales, 49*(199), 81-104.

Pérez Salazar, J. O. (2017). *Aggiornamento de la Iglesia católica y modernidad religiosa en América Latina, a través de los estudios socio religiosos de la Federación Internacional de Institutos de Investigaciones Sociales y Socio religiosas (Feres), 1959-1968.* (Tesis de Maestría en Sociología sin publicar) Departamento de Sociología, Universidad de Antioquia, Medellín. Recuperado de http://bibliotecadigital.udea.edu.co/bitstream/10495/8246/1/PerezJuan_2017_AggiornamentoIglesiaCatolica.pdf

Provincia Eclesiástica de Medellín (1969). *Estudio Socio-religioso. Condicionamientos demográficos. Informe preliminar.* Medellín: Provincia Eclesiástica de Medellín.

Sepam. (1966). *Carta de la Sepam dirigida a Luis Viana Echeverri*. Medellín: Sepam.

Sepam (1963). *Para su información. ¿Qué es la Sepam?* Antioquia: Biblioteca Central Universidad de Antioquia, Colección Archivos Personales, Archivo Inés Tobón de Viana.

Taylor, C. (1996). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna.* Barcelona: Paidos.

Testa, M. (1966). *Empleo de los medios de comunicación social en la pastoral moderna*. Medellín: Sepam.

Touraine, A. (1992). *Crítica de la Modernidad*. México: Fondo de Cultura Económica.

Vallier, I. (1970). *Catolicismo, control social y modernización en América Latina*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Vallier, I. (1971). The Roman Catholic Church: A Transnational Actor, *International Organization, 25*(3), 479-502. Recuperado de https://www.jstor.org/stable/2706052

Correspondencia:

Archivo Personal Inés Tobón de Viana, Sala de patrimonio documental, Universidad de Antioquia.

Archivo personal Gabriel Rodrigo Díaz Duque (1 de octubre del 2015). Monasterio del Viento, El Retiro, Antioquia.

Entrevistas

Calvo, O. (21-25 de febrero del 2012). *Entrevista a Vicente Mejía*. Ibarra, Ecuador.

Pérez, J. O. (1 de octubre del 2015). *Entrevista a Gabriel Díaz*. El Retiro, Antioquia.

Pérez, J. O. (18 de septiembre del 2015). *Entrevista a Bernardo Uribe*. Guarne, Antioquia.

Lo sagrado, lo patrimonial y lo estético en la arquitectura de la diversidad religiosa colombiana*

The sacred, the patrimonial and the aesthetic in the architecture of the Colombian religious diversity

O sagrado, o patrimonial e o estético na arquitetura da diversidade religiosa colombiana

William Elvis Plata Quezada**
Universidad Industrial de Santander, Bucaramanga, Colombia

Liliana Rueda Cáceres***
Universidad Santo Tomás, Bucaramanga, Colombia

Cómo citar: Plata, W. E. y Rueda-Cáceres, L. (2022). Lo sagrado, lo patrimonial y lo estético en la arquitectura de la diversidad religiosa colombiana. *Revista Colombiana de Sociología*, *45*(1), 69-102

DOI: https://doi.org/10.15446/rcs.v45n1.87131

Este trabajo se encuentra bajo la licencia Creative Commons Attribution 4.0.

Artículo de investigación e innovación
Recibido: 8 de mayo del 2020 Aprobado: 7 de mayo del 2021

* **Este artículo es fruto parcial del proyecto de investigación "Diversidad religiosa y arquitectura en Colombia" financiado por la Universidad Industrial de Santander y la Universidad Santo Tomás seccional Bucaramanga.**

** **Doctor en Historia. Profesor Titular, Universidad Industrial de Santander (UIS), Bucaramanga, Colombia. Miembro del grupo de investigación Sagrado y Profano, UIS.**
Correo electrónico: weplataq@uis.edu.co–orcid: https://orcid.org/0000-0001-6164-1037

*** **Arquitecta. Doctora (c) en historia. Profesora, Universidad Santo Tomás (USTA), Bucaramanga, Colombia. Miembro del Grupo de Investigaciones de la Facultad de Arquitectura, USTA y del grupo de investigación Sagrado y Profano, UIS.**
Correo electrónico: ruedac@hotmail.com–ORCID: https://orcid.org/0000-0003-4147-8310

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X–electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 69-102

Resumen

Este artículo presenta resultados parciales del proyecto de investigación "Diversidad religiosa y arquitectura en Colombia". A partir de observación directa, entrevistas, estudio planimétrico y revisión documental, se realizó un análisis histórico, social y arquitectónico a quince lugares de culto representativos de grupos religiosos significativos en Colombia, teniendo en cuenta variables que interrelacionan el espacio sagrado con las representaciones y expresiones religiosas. En concreto, el estudio tuvo en cuenta información relacionada con cuatro variables: a) contexto, b) Forma, c) Funcionalidad y d) Significado. En esta oportunidad se exponen los significados que dirigentes religiosos, feligresía y visitantes otorgan a los espacios estudiados, en cuanto a: sacralidad, condición histórico-patrimonial, y condición estética.

Se concluye que los espacios religiosos son lugares altamente simbólicos, cuyos significados son otorgados bien por interés expreso de sus creadores, o bien por la interpretación que fieles y visitantes hacen de ellos. Dichos significados no son estáticos y evolucionan con el tiempo y según los cambios contextuales. Tales significados pueden aludir y basarse en referentes tradicionales, como pueden ser completamente nuevos, no historicistas y hasta neutrales. Por otra parte, el espacio religioso es, ante todo, un lugar que permite el encuentro con la divinidad, por supuesto, pero sobre todo, con el otro, necesidad vital para los seres humanos. Ahí está la gran valoración que propios y visitantes le otorgan.

Palabras clave: arquitectura religiosa, diversidad religiosa, estética, patrimonio cultural, sacralidad.

Descriptores: arquitectura, Colombia, religiones, templo.

Abstract

This article presents partial results of the research project "Religious diversity and architecture in Colombia". Methodologically, direct observation, interviews, planimetric study, and documentary review were used. A historical, social and architectural analysis was carried out on 15 religious places representative of religious organizations in Colombia. Variables that interrelate the sacred space with religious representations and expressions were taken into account. Specifically, the study took into account information related to four variables: a) context, b) Form, c) Functionality, and d) Meaning. On this occasion, the meanings that religious leaders, parishioners, and visitors give to the studied spaces are exposed, in terms of: sacredness, historical-patrimonial condition, and aesthetic condition.

It is concluded that religious spaces are highly symbolic places, whose meanings are granted either by express interest of their creators, or by the interpretation that faithful and visitors make of them. These meanings are not static and evolve over time and according to contextual changes. Such meanings can allude to and be based on traditional referents, as completely new, non-historicist, and even neutral. On the other hand, the religious space is above all a place that allows the encounter, with the divinity, of course, but above all, with the other, a vital need for human beings. There is the great assessment that locals and visitors give it.

Keywords: aesthetics, cultural heritage, religious architecture, religious diversity, sacredness.

Descriptors: architecture, Colombia, religions, temple.

Resumo

Este artigo apresenta resultados parciais do projeto de pesquisa "Diversidade religiosa e arquitetura na Colômbia". A partir da observação direta, entrevistas, estudo planimétrico e revisão documental, foi realizada uma análise histórica, social e arquitetônica em 15 locais de culto representativos de grupos religiosos significativos na Colômbia, considerando variáveis que inter-relacionam o espaço sagrado com representações e expressões religiosas. Especificamente, o estudo considerou informações relacionadas a quatro variáveis: contexto, forma, funcionalidade e significado. Nesta ocasião, os significados que líderes religiosos, paroquianos e visitantes atribuem aos espaços estudados são expostos, em termos de: sacralidade, condição histórico-patrimonial e condição estética.

Conclui-se que os espaços religiosos são locais altamente simbólicos, cujos significados são outorgados seja pelo interesse expresso de seus criadores, seja pela interpretação que os fiéis e visitantes fazem deles. Esses significados não são estáticos e evoluem com o tempo e de acordo com as mudanças contextuais. Tais significados podem aludir e basear-se em referentes tradicionais, como completamente novos, não historicistas e até neutros. Por outro lado, o espaço religioso é antes de tudo um lugar que permite o encontro, com a divindade, claro, mas primeiro, com o outro, uma necessidade vital do ser humano. É a grande avaliação que os habitantes locais e visitantes lhe dão.

Palavras-chave: arquitetura religiosa, diversidade religiosa, estética, patrimônio cultural, sacralidade.

Descritores: arquitetura, Colômbia, religiões, templo.

Introducción

La creciente diversificación del campo religioso en Colombia afecta el uso e interpretación del espacio sagrado (iglesias, templos, mezquitas, sinagogas, etc.) que es concebido y utilizado de acuerdo con las referencias propias de cada sistema religioso y sus adaptaciones a la realidad cultural y social del país. Esto a su vez genera nuevas referencias espaciales que influyen, tanto en los creyentes mismos, como en el entorno urbano y en la sociedad que lo circunda.

Este artículo presenta algunos resultados del proyecto de investigación "Diversidad religiosa y arquitectura en Colombia" realizado por los grupos de investigación Sagrado y Profano (Universidad Industrial de Santander) y Ginvearqui (Universidad Santo Tomás), financiado por ambas instituciones. A partir de observación directa, entrevistas[1], estudio planimétrico y revisión documental, se realizó un análisis histórico, social y arquitectónico de 15 lugares de culto representativos de grupos religiosos significativos en Colombia, teniendo en cuenta variables que interrelacionan el espacio sagrado con las representaciones y expresiones religiosas. En concreto, y teniendo en cuenta la propuesta de la arquitecta Susana Jiménez (Jiménez, 2008, p. 24), el estudio tuvo en cuenta información relacionada con cuatro variables: a) contexto, b) forma, c) funcionalidad y d) significado.

Buscábamos que los objetos arquitectónicos fueran representativos de la diversidad religiosa en Colombia y para las distintas organizaciones. También, en algunos casos, atendimos a su sentido histórico y a su valor patrimonial. Por eso pensamos en un rango amplio y escogimos los siguientes lugares[2]:

1. Cosmovisiones originarias:Maloca huitoto (Leticia, Amazonas), construida en 2010, ejemplo de una cosmovisión milenaria.
2. Catolicismo romano:
3. Templo doctrinero de Sutatausa (Cundinamarca) construido en el siglo XVII, utilizado para la cristianización de los indígenas muiscas.
4. Templo del antiguo convento de San Agustín (Bogotá), construido en el siglo XVII, para el servicio de una comunidad religiosa y la feligresía hispano-criolla santafereña.
5. Catedral metropolitana de Medellín, construida a finales del siglo XIX y comienzos del XX, ejemplo del significado del maridaje entre la Iglesia y Estado que sobrevino con la Regeneración y la hegemonía conservadora (1886-1930).
6. Catedral metropolitana de Barranquilla, construida en las décadas de 1960 a 1980, el cual simboliza un poco los esfuerzos de modernización del catolicismo colombiano tras la celebración del Concilio Vaticano II.

1. Se realizó un total de 68 entrevistas estructuradas a partir de un cuestionario a fieles, visitantes y responsables del cuidado y administración de los lugares estudiados.
2. Pese a nuestra intención, fue imposible acceder a una sinagoga representativa del judaísmo en Colombia.

7. Templo de la parroquia San Norberto (Bogotá), construido a comienzos del siglo xxi. Expresa las nuevas dinámicas y concepciones sobre prácticas, expresiones religiosas y relación catolicismo-sociedad contemporánea.
8. Protestantismo histórico y anglicanismo:
9. Templo de la Primera Iglesia Bautista de San Andrés Isla. Construida a finales del siglo xix, en madera, es todo un referente de identidad cultural isleña.
10. Templo de la Primera Iglesia Presbiteriana (Bogotá). Símbolo de la presencia e identidad de la primera iglesia protestante establecida en el territorio continental de Colombia.
11. Catedral Anglicana San Pablo (Bogotá). Símbolo de la activa comunidad anglicana de Colombia, definida a sí misma como "vía media" entre el catolicismo y el protestantismo.
12. Cristianismo evangélico y pentecostalismos:
13. Templo "Redención" de la Iglesia Adventista (Bucaramanga). Construida en el siglo xxi, es un símbolo de la fortaleza y adaptación de esta iglesia en la ciudad con las comunidades más antiguas y consolidadas del país.
14. Templo de la Iglesia Casa sobre la Roca (Bogotá). Edificado en el siglo xxi. Espacio de culto principal de una importante iglesia de doctrina protestante y espiritualidad pentecostal-carismática, nacida en Colombia. Reúne las características básicas de los megatemplos cristianos construidos en las últimas décadas.

Cristianismo Ortodoxo

Templo Ortodoxo griego (Bogotá). Es en la década de 1960 cuando se levanta el primer templo ortodoxo en el país: la Iglesia de la Dormición de la Virgen, en Bogotá. Todo un símbolo de la presencia cristiana ortodoxa griega en el país y de las pequeñas pero influyentes migraciones provenientes de Europa oriental.

Islam

Mezquita de Maicao (Guajira). En Maicao, Guajira, los inmigrantes sirio-libaneses construyeron, en la década de 1990, la Mezquita Omar Ibn Al-Jattab, que se ha convertido en símbolo mismo de la ciudad, del departamento y de la cultura e identidad colombo-árabe.

Hinduismo

Templo Gornitay, comunidad Hare-Krishna (Bogotá). El hinduismo llega a Colombia en la década de 1970, desde Estados Unidos, y sus doctrinas influyen especialmente entre los jóvenes. En un céntrico y tradicional lugar de Bogotá se creó en los años 80 el Templo Gornitay, de la comunidad Vaisnava o Hare-Krishna.

Budismo

Estupa budista (Santa Marta, Magdalena), En la segunda década del siglo xxi, la corriente tibetana en Colombia, en la falda de la Sierra Nevada de

Santa Marta, construyó una estupa, la primera en el país, la cual consideran todo un faro de energía espiritual.

Figura 1. Localización de los objetos arquitectónicos que se estudiaron en el proyecto de investigación



Fuente: Elaboración propia.

A partir de estos datos nos propusimos, como dice el arquitecto Germán Téllez, "presentar la forma corpórea, en la esperanza de que, por medio de las imágenes, se nos revele también su espíritu" (Téllez y Moure, 1982, p. 11). En el caso del presente artículo, queremos compartir las respuestas que obtuvimos a las siguientes preguntas de investigación: ¿qué elementos físicos, fenomenológicos, religiosos, históricos y culturales caracterizan esos espacios y si se encargan o no de aportar cargas simbólicas al objeto arquitectónico?, ¿cuál es la relación existente entre corrientes religiosas y el diseño y uso de estos espacios? La respuesta a estas preguntas nos llevó a comprender la estrecha relación existente, en la mayor parte de los casos, entre práctica religiosa y arquitectura, y de todo ello con el entorno.

La arquitectura como expresión cultural y religiosa

A partir de Auguste Choisy, quien explicó la historia de la arquitectura desde su complejidad técnica principalmente (Choisy, 1944), se puede inferir sin embargo su carácter social. Esta concepción ha sido replicada

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 69-102

en disciplinas como la historia, que, desde la irrupción de la Escuela de los Annales en 1929, considera la arquitectura como una fuente histórica, una expresión cultural, social y política que puede leerse y comprenderse (Burke, 1996, pp. 16-21). Más recientemente, la argentina Marina Waisman afirmó que la obra de arte o arquitectura es en sí misma "el testimonio histórico principal e imprescindible, el que reúne en sí los datos más significativos para su conocimiento" (Waisman, 1990, p. 18), en tanto se trate de hacer una revisión de la historia de la arquitectura y/o investigaciones que tengan como objeto de estudio la arquitectura.

Waisman no solo se encarga de aclarar el valor que tiene el objeto arquitectónico como fuente primaria, sino que avanza para proponer la necesidad de una existencia de pautas propias de análisis para la comprensión de la realidad arquitectónica latinoamericana. Esto comulga con dos planteamientos hechos por Damián Bayón para el estudio de la arquitectura religiosa americana: primero, que dentro del contexto de una historia cultural no se pueden desconocer las referencias a lo social y lo económico; y, segundo, que no tiene sentido un análisis de estas arquitecturas bajo ópticas o "nomenclaturas" europeas. "Si alguien se empeña en seguir hablando de estilos debemos empezar, al menos, a pensarlos en términos que supongan categorías típicamente sudamericanas" (p. 23). Resalta Bayón la importancia de tener en cuenta las condiciones geográficas, climáticas y humanas, entre otras (Bayón, 1974). La arquitecta colombiana Susana Jiménez agrega que la investigación arquitectónica latinoamericana debe explicar los hechos arquitectónicos como espacios de identificación y construcción de cultura, de memoria y de identidades colectivas (Jiménez, 2008, p. 21). Esta autora diferencia la obra arquitectónica del hecho arquitectónico. Este último surge cuando la obra arquitectónica se carga de significados, es decir, adquiere sentido histórico, trascendencia cultural, política, económica y social. Así, el lugar, la cultura y la identidad quedan vinculados (Jiménez, 2008, p. 23).

Con respecto a la arquitectura religiosa, la experiencia del espacio arquitectónico está directamente relacionada con las representaciones y expresiones religiosas (Houtart, 1992, pp. 33-95) que se plasman en dicho espacio, y con la misma estructura de la organización religiosa que lo concibe y construye (Houtart, 1992, pp. 97-124). La arquitectura religiosa, es, entonces, una expresión de ideas religiosas, de cosmovisiones y experiencias de fe, de poderío o debilidad institucional, de influencia social, y una importante fuente para leer la historia religiosa de una sociedad.

Lo esencial y lo común

Vivir el momento del culto en compañía de los diferentes oferentes del mismo, hablar con ellos y con sus fieles, escucharles y observarles permitió identificar un rasgo común en todas y cada una de las manifestaciones religiosas o sagradas: lo esencial del espacio religioso es el encuentro con los otros, semejantes entre sí, en las mismas condiciones de fragilidad y búsqueda espiritual y, por otra parte, el encuentro con lo otro, ese algo más allá e intangible que habita en la creencia religiosa. Encuentro en la palabra,

educadora muchas veces y proselitista otras, la cual también posibilita un encuentro silencioso con lo intangible.

Figura 2. Primera Iglesia Bautista "Emmanuel". San Andrés, Isla[3]



Fuente: Fotografía de los autores.

En esta investigación se pudo observar y sentir el sentido y la fuerza del encuentro, de la "casa común". La maloca huitoto, localizada dentro del casco urbano de Leticia, está abierta a catorce etnias diferentes de la amazonia colombiana que concurren allí para celebrar sus reuniones de Cabildo, así como los bailes que están relacionados con su "calendario ecológico". A casi dos mil kilómetros de distancia de Leticia, en Santa Marta, en las estribaciones de la Sierra Nevada, se desarrolla el encuentro esporádico, y casi restringido, de un pequeño grupo alrededor de la primera *estupa* budista construida en Colombia. Mientras tanto, en el centro del país, el encuentro se hace masivo dentro de las nuevas iglesias de corte pentecostal y neopentecostal, como Casa sobre la Roca, que cuentan con espacios anexos, pero que no generan una socialización adicional inmediata, como si sucede con las iglesias protestantes históricas: anglicana, adventista y presbiteriana, aunque posibilitan otros encuentros en otros horarios y para otro tipo de actividades, especialmente direccionadas a la formación y crecimiento personal de sus fieles. A poco más de mil kilómetros de Bogotá, se encuentra la intensidad percibida en la mezquita de Maicao —centro de cultura y civilización de la ciudad—, al medio día de un viernes, víspera del inicio del Ramadán; en otro lugar, a casi mil doscientos kilómetros de Bogotá, en el punto más alto de la Isla de San Andrés, la reunión de fieles

3. Este templo, además de servir para el culto religioso, es patrimonio histórico de Colombia y es considerado un "hogar" cultural para la comunidad raizal sanandresana.

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 69-102

que celebran en inglés en la primera iglesia bautista de la isla, fortaleciendo así no solo su identidad religiosa, sino además su identidad cultural. Pasamos a Medellín, donde la inmensidad y penumbra del espacio de la catedral empequeñece al creyente que va en búsqueda de un poco de paz y perdón, en el agitado y poco amistoso ambiente de esa zona del centro de la ciudad. Luego en Barranquilla, en otra catedral, se respira otro aire: este sí de encuentro festivo, a tono con el calor de la ciudad y el multicolor de los vitrales del moderno edificio que expresa la pujanza de la ciudad. Y de nuevo en Bogotá, la bella Iglesia de San Norberto, en donde los fieles, al igual que en Maicao y como en San Andrés, salen rápidamente a continuar con la vida otra, la rutinaria de los viernes, sábados y domingos.

En el centro del país se ubican dos templos históricos: la iglesia de San Agustín, levantada en el siglo XVII, y a setenta y cuatro kilómetros aproximadamente, el pequeño templo doctrinero de Sutatausa, del mismo siglo. Estos espacios restaurados y embellecidos llaman al encuentro de los esporádicos fieles y a las recurrentes visitas con miradas atentas de los turistas. Finalmente, dentro del tráfago de la ciudad capital, sobre la avenida Caracas, vamos al pequeñísimo templo Gornitay donde los tambores, las flores, las frutas, el fuego y el agua consiguen reunir a los fieles —en su mayoría jóvenes— alrededor de una alabanza a Krishna. A un poco más de cien cuadras de allí, hacia el norte, en la iglesia Ortodoxa Griega Dormición de la Virgen, convergen diferentes culturas: griegos, rusos, libaneses y colombianos que se reúnen en un ritual milenario que resiste al tiempo, a la geografía y a la adaptación cultural.

Lo simbólico

El centro de este artículo es abordar el fascinante mundo de lo simbólico, que es el que llena a los espacios de contenido, de una energía particular, poderosa, que da sentido a todo lo que se practica en ellos, y a la comunidad misma que lo lleva a cabo. ¿Cuáles son las condiciones simbólicas de estos edificios y espacios visitados?, ¿cuáles son otorgadas por sus creadores y por el sistema religioso que los concibe, y cuales son dadas por la práctica y el uso?, ¿son inmutables?, ¿son cambiantes?, ¿el poder simbólico del objeto influye en su entorno? Estas son algunas de las preguntas a las cuales buscamos dar respuestas. De acuerdo con Serge García Doménech, el mundo que nos rodea no siempre es el que aparentemente es, sino el que somos capaces de percibir con los sentidos y, sobre todo, el que se "filtra" a través de nuestros contextos culturales y de nuestra memoria. La percepción no es universal; "la base cultural y la experiencia anterior aportan diversidad a la percepción de las cosas y hace que la misma se convierta en un acontecimiento sensorial racional a la par que personal" (García, 2014, p. 309). Así, el mundo de las representaciones y significados del objeto arquitectónico religioso tiene mucho de subjetivo, si bien no lo es en sentido exclusivo, pues hay elementos "objetivos" que también afectan las percepciones. De manera que la condición simbólica de un objeto arquitectónico está ligada a su diseño, estructura, estética, sonoridad, pero, además, a su localización,

entorno, fines constructivos, funcionalidad y simbología prestablecida. En todo ello interactúa, además, la influencia y el poder de las organizaciones religiosas que lo construyen (García, 2014, p. 309).

El propósito de un espacio de uso público —como el espacio religioso— es ser identificado y aceptado por fieles y visitantes, quienes lo dotan de un carácter propio y de significados. Este sería el objetivo final, pero no todos lo logran. Su alcance es el resultado de una amalgama compleja de variables históricas, religiosas, sociales, culturales, económicas y hasta políticas (García, 2014, p. 314).

Así, interesados en lograr comprender los significados de los espacios de la diversidad religiosa en Colombia, establecimos algunas variables de observación que guiaron el análisis. Estas son: sus significados como lugares sagrados, sus significados estéticos y sus significados culturales.

La condición sagrada

A pesar de las diferencias que hay entre los sistemas religiosos, todos operan bajo una distinción básica: la de lo sagrado y lo profano. Toda persona religiosa distingue una línea de ruptura que separa las cosas sagradas de las cosas profanas. Lo sagrado es aquello que está al margen de los usos comunes; es algo misterioso, tremendo y fascinante; su esencia es el misterio, normalmente impenetrable a la razón, aunque no por esto irracional: tiene mucho sentido y es comprensible. Lo sagrado se conoce principalmente a través de la experiencia religiosa, donde el sentimiento y otras sensaciones tienen un lugar importante. De acuerdo con Alfredo Fierro, "la cercanía de lo sagrado hace temblar, estremecerse [...] pero, al propio tiempo, lo atrae, seduce y enardece como supremamente cautivador" (Fierro, 1984, p. 6).

Ahora, no todas las religiones tienen bien separadas las fronteras entre lo sagrado y lo profano, y algunas veces se desdibujan; eso sucede en el panteísmo y el animismo, donde la naturaleza hace parte de la divinidad o los distintos seres tienen *ánima* o espíritu, respectivamente. Por tanto, todas las actividades humanas se vuelven prácticamente sagradas. Lo contrario es el monoteísmo, que distingue muy bien entre Dios y los hombres, entre el creador y la creación, separando lo sagrado y lo profano, abriendo así las puertas a la desacralización del mundo físico (Gauchet 1985).

Así, el espacio sagrado está creado para asegurar el contacto entre el creyente y la divinidad y está condicionado y orientado en torno a un supuesto "centro" geográfico, *axis mundi*, ombligo del mundo, en el cual vive la divinidad, o su presencia es más fuerte e intensa. De esta manera los musulmanes se disponen a la oración mirando hacia la Meca; muchos templos se edifican orientados a la salida del sol, o una estrella; los cristianos hablan de los "santos lugares", ligados a la vida de Jesús (Fierro, 1984, pp. 14-15). Los templos deben, entonces, facilitar dicha conexión.

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 69-102

Sin embargo, la condición de sacralidad varía en cada lugar de culto. Razones culturales, contextuales y doctrinales de cada organización religiosa explican estas diferencias. En los espacios estudiados podemos determinar tres tendencias: la primera otorga una característica sacra al espacio en sí mismo y de forma continua; la segunda otorga una sacralidad condicionada y temporal al espacio religioso, determinada por la comunidad y por el acto celebrativo religioso (la liturgia, por ejemplo); la tercera es la interrelación entre lo sacro y lo profano en perspectiva que implica la sacralización de todas las actividades cotidianas.

La sacralidad permanente

Esta es la condición que uno esperaría encontrar en un lugar destinado al culto religioso: un espacio para realizar un acto sagrado, que refuerce la separación frente a lo mundano, lo secular, lo profano. Ciertamente, en Occidente esta separación se ha acrecentado con el tiempo, especialmente tras la Ilustración; sin embargo, ha sido un rasgo de muchos sistemas religiosos considerar al templo como un espacio que facilita la conexión con lo espiritual, para lo cual sería necesario otorgarle ciertas características que lo hagan ver especial, distinto, "ungido" por la divinidad.

Podemos decir que los templos católicos y ortodoxos mantienen esta condición de espacio sagrado en sí mismo, independiente de la presencia de la comunidad, y que refuerza profundamente la separación entre lo sacro y lo secular. Esto no ha cambiado en la historia. Tanto los templos coloniales, decimonónicos, del siglo XX o XXI, en cualquier contexto, siguen manteniendo este rasgo. La clave está en su consagración y en la presencia en él del sacramento eucarístico.

Todo templo católico y ortodoxo, antes de ser usado, debe ser consagrado y dedicado por un obispo. Consagrar significa "hacer santo", acto ritual o ceremonial a través del cual una persona o un lugar es apartado para la adoración y el servicio a Dios. Este acto tiene origen bíblico, especialmente en los libros del Éxodo y Levítico. El antiguo Templo de Jerusalén era considerado la "casa de Dios" (Dios habitaba personalmente ahí), era tan sagrado que estaba restringido el ingreso a los lugares más sacros (como el *Sanctasanctórum*) bajo penas graves, inclusive la muerte (Pigna, 2019). Luego, los cristianos adoptaron esta condición para sus templos y ceremonias, aunque con variantes y diferencias respecto al judaísmo bíblico. Durante el acto de consagración, el altar, donde se celebra el sacrificio eucarístico, es objeto de una bendición especial. Allí se colocan las reliquias de algunos santos; además se le unge con crisma, se quema incienso y se rocía con agua bendita. Todo ello se hace porque, para los católicos, el altar es el lugar donde, en cada misa, se produce la *transustanciación*, es decir, Dios mismo se hace presente de forma real en la hostia y el vino (Redacción Aciprensa, 2016).

Los altares y, sobre todo, el Sagrario, con la eucaristía, otorgan santidad al templo católico:

Figura 3. Catedral de Medellín



Fuente: fotografía de los autores.

Figura 4. Templo parroquial San Norberto, Bogotá



Fuente: fotografía de los autores.

Si un espacio puede consagrarse, presumiblemente también puede perder esta condición. En el catolicismo es posible hacerlo y también requiere

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 69-102

de una ceremonia especial, luego de la cual el lugar puede ser utilizado para fines profanos. Ahora, esto significa que debe haber un segundo elemento en el templo católico para que adquiera la condición sagrada en plenitud. Este es el sagrario, con la hostia consagrada (el Santo Sacramento) que en la Iglesia Católica es, nada menos que, la presencia real de Dios encarnado (Jesucristo) en el lugar. Por eso, los católicos suelen persignarse al pasar por los templos, aunque no ingresen, porque saben que "Dios está ahí". Estos signos son más intensos a medida que el creyente se adentra al templo y se acerca al lugar central del mismo: el sagrario: aparecen las genuflexiones, muchas de ellas profundas y largas; inclusive no falta quien toque el piso con su cabeza en una señal de sometimiento a la divinidad. Aún en templos con fuerte significado histórico, como la iglesia doctrinera de Sutatausa o el templo de San Agustín, donde acuden muchas personas atraídas por su condición de monumento histórico, aun allí, el creyente sigue rindiendo especial respeto a los lugares donde se encuentra el Santo Sacramento: en una capilla lateral del templo o en una capilla posa de la plaza. En el caso del templo Ortodoxo se protege la sacralidad del altar y del sagrario por medio de un iconostasio, un gran cancel que cubre estos espacios, y que solo se abre para permitir su visualización durante la celebración de la eucaristía, siempre con la presencia sacerdotal, dando la espalda al público.

Figura 5. El iconostasio del templo ortodoxo busca identificar y separar el lugar más santo, que es donde se consagra y se realiza la transustanciación del pan y el vino



Fuente: fotografía de los autores.

Dada esta condición, los templos católicos, romano y ortodoxo, solo pueden usarse con fines litúrgicos y devocionales, aunque ocasionalmente se permite la realización de conciertos de música religiosa (en el caso del templo católico). Cualquier otro acto puede considerarse irrespetuoso, o inclusive representar una profanación o un sacrilegio, lo cual pone en entredicho la santidad del templo (Vásquez, 2015).

Así, todos los creyentes entrevistados en los cinco templos católicos y en el templo ortodoxo estudiados, manifestaron que estos tenían significados que aludían a lo sacro y a lo santo, y que invitaban a la trascendencia: "Aquí está Jesús", fue una frase recurrente. En el caso de las iglesias urbanas esta condición sacra las convierte en "oasis" de protección respecto a una ciudad convulsa. Así, los más creyentes buscan ubicarse cerca del altar y lejos de las puertas. Tranquilidad, anonadamiento y "pequeñez frente a la grandeza de Dios" son otras sensaciones expresadas por los creyentes.

Los fieles del templo ortodoxo evocan la doctrina de la encarnación de Dios al referirse a su templo. Sabemos que esta doctrina es la que justifica tanto la existencia de iconos, como de templos. Dios en su persona de Jesús puede representarse gracias a que lo divino toma forma humana y por tanto se hace presente en medio de la realidad de los hombres.

En el trabajo de campo vimos que la condición sagrada solo era captada por los creyentes; quienes no lo son, no expresaron ese tipo de sensaciones de tipo religioso; no obstante, aún ellos aludieron en sus entrevistas a la idea del "oasis", del "lugar de paz" y de "calma"; también se expresó la idea de "energía", aunque no faltó quien interpretara la disposición de los espacios y los símbolos de ciertas iglesias históricas (San Agustín y catedral de Medellín) como un ambiente de "museo" y aún de frialdad, generando sensaciones entre misteriosas y tenebrosas.

En el caso del templo hinduista vaisnava, la santidad del lugar se refuerza con la presencia de las deidades, pequeñas figuras que representan a Krishna y a maestros espirituales que han adquirido condición divina y a quienes se ha consagrado el espacio. Estas estatuas e imágenes son ubicadas en una especie de altar, conocido como *Garbhagriha* o *Moolasthanam*, que es el centro mismo del templo y que, se cree, atrae las ondas "positivas". Los templos hinduistas procuran orientarse y ubicarse buscando dichas energías provenientes de la "transferencia de ondas eléctricas y magnéticas en un punto de inserción norte/sur" (Ram, 2015). Esto se refuerza con actos y símbolos, como descalzarse, el cual tiene un fin muy importante. Los templos hinduistas son lugares donde hay vibraciones puras de campos eléctricos y magnéticos de energía positiva; al estar descalzo, se facilita la transferencia de dichas energías al cuerpo, a través de los pies. Una razón adicional es que los zapatos y sandalias se usan en la calle y por tanto recogen impurezas que estropean la condición pura del templo, y por tanto son fuente de energía negativa.

Otro acto simbólico que indica la condición sagrada del lugar es tocar la campana antes de entrar a la parte interior del templo, el *Garbhagudi* o cámara matriz, donde están dispuestas las estatuillas de las deidades. Se supone que, al tocar la campana, esta produce un sonido agudo y duradero que dura al menos siete segundos, tiempo en el cual se activan los centros curativos del cuerpo y ayudan a vaciar a la persona de pensamientos negativos del cerebro, algo necesario para poder disponerse para la alabanza y la oración.

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 69-102

Figura 6. En el templo hinduista las deidades refuerzan la santidad del lugar



Fuente: fotografía de los autores.

Existen otros signos más que refuerzan la condición sagrada y energética del templo hinduista, que se convierte en un espacio que recoge y concentra energía, la cual es transmitida a los fieles y devotos.

El budismo bebe de la tradición hinduista y sus estupas asumen también la condición de lugares energéticos y "sacros", aunque de forma distinta a como la concibe el catolicismo y el cristianismo ortodoxo. Se trata aquí de energía espiritual que irradia sobre el fiel, y que lo anima y fortalece en su camino hacia el nirvana.

La estupa es la transformación budista de la montaña Meru del hinduismo[4]. El centro es el "huevo sagrado", que es rodeado de un camino ascendente en forma de terrazas, que permiten ir ascendiendo (haciendo un símil de las encarnaciones) hasta llegar a la cima de la vida inmortal. "Cuando el peregrino llega a esa cima que corona la estupa, considera que ha logrado anticipar ritualmente su propia iluminación definitiva, que lo convierte en Budha, superado ya todo apego kármico", dice el teólogo Antonio Bentué (Bentué, 2003, pp. 235-249). Es decir, la forma y disposición de la estupa ofrece al creyente budista un ejemplo físico del viaje metafísico y espiritual que debe hacer en su propia vida. De esta forma, la estupa se vuelve un "centro teofánico" que permite conectarse con lo trascendente, y se convierte, además, en una especie de faro energético.

4. El monte Meru o Semeru es una montaña mítica, que es considerada sagrada en varias culturas del sur de Asia y las religiones hinduistas y en el budismo. Aparece en el Majarabata y en el Ramayana y en la literatura budista. Algunos creen que ese monte se encuentra en el Himalaya y que en lo alto del monte está la morada del dios Shiva.

Figura 7. Estupa budista, ubicada en las faldas de la Sierra Nevada de Santa Marta, Magdalena



Fuente: fotografías de los autores

Figura 8. Reliquias en el interior de la estupa budista[5]



Fuente: fotografías de los autores

5. Las reliquias ayudan a que la estupa se cargue de energías positivas y se convierta en una especie de "antena" espiritual.

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 69-102

Por todo ello, los budistas consideran la estupa como un ser vivo. Ha sido objeto de una ceremonia de consagración en la cual se invocó a seres iluminados, que "cargan" el lugar con energías espirituales y que transmite bendiciones especiales a quienes la visitan; como una "antena psíquica", en palabras de uno de los devotos del lugar, que es capaz, no solo de derramar buenas energías, sino, además, de controlar las fuerzas negativas, tales como el odio, la pobreza o la enfermedad. Esta característica es especialmente atribuida a la estupa de Santa Marta, que representa uno de los estados de la Iluminación de Buda. Es, en síntesis, un "refugio espiritual", un lugar de curación, sanación, de "comunión" con los seres espirituales y de recarga espiritual. Por eso el visitante debe siempre mantener una actitud de respeto y recogimiento ante una estupa. De hecho, no es por casualidad que se llega a ella y, al contrario, es necesario tener ciertos méritos para poder hacerlo. Por tanto, el visitante debe considerarse un privilegiado y aprovechar muy bien su visita al lugar.

La sacralidad temporal y condicionada

En el anglicanismo y las iglesias protestantes se da un cambio sensible en torno a la condición de sus templos. La sacralidad es determinada por la consagración del lugar (en el caso de los anglicanos) y, sobre todo, por la presencia de la comunidad de fieles (en los anglicanos y en todas las iglesias de tradición protestante). Ellos son quienes conceden, en últimas la "santidad" al espacio, y es solo mientras la comunidad está reunida.

Esta actitud respecto a los espacios de culto protestantes se entiende por las características históricas identitarias de la Reforma Protestante: su existencia se determinó por una lucha contra la "sobre-sacralización" de los objetos (por ejemplo, las reliquias) y espacios de culto que había generado el catolicismo medieval, al punto de otorgarles poder santificador (sacramentales) o a través de un acto simbólico (indulgencias). Por tanto, en el protestantismo, el espacio religioso es vaciado de los significados que tiene en el catolicismo romano y en el cristianismo ortodoxo, y lo simbólico se reduce, haciendo ver al fiel que no necesita de intermediación alguna para relacionarse con la divinidad. El creyente que ha aceptado a Jesucristo como su Señor recibe la santificación por la Gracia divina y, al reunirse en comunidad (*ekklesía*) para la oración, "atrae" la presencia de Dios, que se hace presente en medio de ella, y solo mientras esté reunida. Esto vale inclusive para la Iglesia anglicana, que celebra un rito eucarístico similar a la misa católica, pero en el cual la presencia de Jesús en el pan y el vino es solo espiritual y no permanece de forma real. Solo hay presencia divina mientras está reunida la comunidad, por tanto, no existe el culto a la hostia consagrada.

Sin la comunidad en actitud de oración, el espacio religioso protestante se convierte en un lugar de reunión que puede servir para otras actividades, aunque esto varía: mientras que para las iglesias anglicana, presbiteriana, bautista, adventista y Casa Sobre la Roca estas actividades no pueden ser "indecorosas", es decir, deben ser de tipo cultural, tales como conciertos de música religiosa, reuniones no celebrativas de los fieles y otras actividades con fines religiosos o académicos, en las iglesias neopentecostales el espacio mismo

puede ser utilizado como sala de conferencias, de reuniones de negocios y hasta de encuentros políticos. Por eso, algunas de estas iglesias llegan a tener varias salas con actividades simultáneas. La secularización del espacio neopentecostal queda bien marcada con la palabra "centro de convenciones", nombre que algunas de estas organizaciones religiosas (por ejemplo, la Misión Carismática Internacional) dan a sus templos (Beltrán, 2012, p. 313).

Para las iglesias de tradición protestante, la santidad del espacio la otorga la comunidad que se reúne en él en actitud de oración y adoración a Dios.

Figura 9. Templos de la Iglesia Casa sobre la Roca (Bogotá)



Fuente: fotografía de los autores.

Figura 10. Iglesia Bautista (San Andrés)



Fuente: fotografía de los autores.

En el templo protestante lo sagrado se reduce de tal manera que es superado por otros significados, inclusive culturales. Así sucede con el templo Bautista de San Andrés, donde, a juicio de los entrevistados, las sensaciones y significados en materia de fe pasan a un lugar secundario

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 69-102

frente a su condición cultural y en la Primera Iglesia Presbiteriana de Bogotá, donde se respira un ambiente de tradición e historia. En los templos Casa sobre la Roca y Adventista prima la calidez (cuando está la asamblea reunida), mientras que al vaciarse se convierten en lugares inexpresivos en lo referente a la sacralidad.

Figura 11. Mezquita de Maicao[6]



Fuente: fotografía de los autores.

En el Islam, contrario a lo que pudiera pensarse, la mezquita, en un primer momento, puede tener un significado muy parecido al de la iglesia protestante, e inclusive ir más allá. La presencia de la comunidad de fieles es la que bendice el lugar. La mezquita, que significa "lugar de postración", es un lugar de reunión y oración y de acogida de los creyentes, pero no está sacralizado; esto significa que no excluye la posibilidad de ser utilizada de varias maneras: para reuniones culturales y políticas, para socializar, y aún para dormir (en caso de necesidad). Mientras no se esté haciendo la oración (ahí todos deben guardar la máxima compostura) se puede hablar, socializar, enseñar y hasta comer y beber. Por eso la mezquita es considerada como "arquitectura del vacío", pues lo importante en ella es el espacio vacío mismo, que será llenado por los fieles. Hasta el *mihrab* es vacío, aunque bien decorado (Westheim, 2006, p. 54). Pero este significado no es del todo exacto. Aún vacía, la mezquita transmite paz y tranquilidad, y parece mantener una condición de "amplificador" espiritual, pues las oraciones que se hacen dentro de ella —según sus fieles— valen 27 veces más que aquellas que se realizan por fuera.

6. La mezquita no está sacralizada y puede utilizarse para distintos fines en bien de la comunidad musulmana.

Figura 12. Maloca Huitoto (Leticia)



Fuente: fotografía de los autores.

Los sistemas religiosos de tendencia panteísta y animista suelen considerar unidos el mundo físico y espiritual, es decir, que lo divino y lo humano coexisten en el mismo plano. Es natural, entonces, que sus espacios de culto también sean un lugar privilegiado para dicha interrelación. En nuestra investigación, los huitoto exponen una cosmovisión amazónica que se ajusta a las características descritas. Y su lugar sagrado, la maloca, integra la vida cotidiana con la vida espiritual, lo divino y lo humano. No es un espacio para "desconectarse" del mundo y "conectarse" con Dios; al contrario, pone la vida misma en relación con lo espiritual y lo divino todos los días, a cada momento. De hecho, la maloca permite que lo espiritual guíe lo temporal. Esto, porque la maloca no pierde su condición de centro social y económico, siendo, de acuerdo con Reichel y Von Hildebrand, "una unidad dinámica, socio-política, económica, expresando en su teoría y en su práctica, un manejo comunitario de recursos naturales y culturales" (Tagliani, 1992, p. 71).

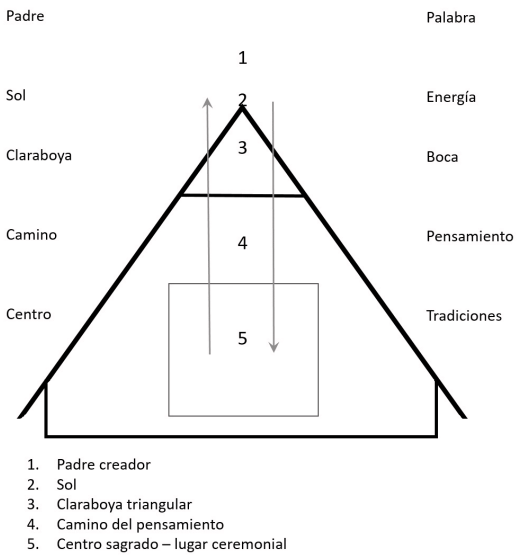
Por eso, en la maloca cada actividad cotidiana debe prepararse también simbólicamente. Si se va a cazar, por ejemplo, el cazador debe limpiarse espiritualmente por medio de baños, debe preparar amuletos de protección y que ayudan a la precisión (dientes, colmillos, picos, polvos), a la vez consumir coca y tabaco.

Así, la maloca se convierte en modelo simbólico del cosmos y en su estructura se hace alusión constante a la unión entre la naturaleza y el mundo espiritual: el piso representa la tierra; el armazón son las plantas y los animales, y los niveles de techo plasman modelos de los cielos del cosmos. Dentro de la maloca se

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 69-102

explican las múltiples funciones que tienen los seres humanos, las plantas y los animales. También representa un "útero–vientre": el tercero de los cuatro vientres en el que el ser humano debe estar[7]. Aún más, la maloca se considera el centro del universo, pues la familia de cada huitoto y su comunidad son centros mismos, mientras que la selva y los "otros", los que no pertenecen a la cultura y a la comunidad, son periferias (Tagliani, 1992, pp. 52-53).

Figura 13. Simbolismo de la maloca Huitoto



Fuente: dibujo de los autores a partir de datos suministrados por el antropólogo Lino Tagliani (1992, p. 35).

La condición cultural y patrimonial

La arquitectura religiosa no solo es valorada por su sentido religioso, sino que, además, es motivo de interés por su valor cultural y patrimonial. Y fue por esto por lo que, a pesar de los procesos de secularización, la arquitectura religiosa sigue despertando interés, al punto de convertirse en importante foco de atracción turística para los países. En Colombia, las primeras investigaciones, hechas en los años 60 del siglo xx, sobre la historia de la arquitectura religiosa, la concibieron como un bien patrimonial que era necesario conservar y luego, restaurar (Rueda, Plata, y Figueroa, 2017, p. 307). Y es que, para creyentes y profanos, la arquitectura religiosa tiene unas significaciones que aluden a un pasado o a una tradición y que por consiguiente conservan una serie de elementos valorados por las sociedades del presente como necesarios para constituir memoria e identidades que son apropiados por grupos pequeños o por comunidades y naciones enteras. Este significado cultural puede remitirse a lo histórico, o puede simbolizar el esfuerzo y el empuje de la comunidad que construyó o mantiene el edificio religioso.

7. Los demás son: el mundo primordial, el vientre humano y la tierra (tumba): (Tagliani, 1992, p. 31).

Figura 14. Interior de la nave principal de la iglesia doctrinera de Sutatausa[8]



Fuente: fotografía de los autores.

En nuestra investigación el significado histórico-patrimonial se encuentra presente sobre todo en los edificios más tradicionales: iglesia doctrinera de Sutatausa, iglesia de San Agustín, iglesia bautista, iglesia presbiteriana, catedral de Medellín y maloca huitoto. En algunos de ellos, como el templo de Sutatausa o el de San Agustín, el sentido histórico puede superar el significado religioso propiamente dicho. Fue por lo mismo que han sido objeto de restauración. Palabras como: "monumento", "museo", "ventana al pasado", "tradición", "historia", fueron expresadas por propios y visitantes al referirse a estos espacios. Algunos de ellos representan mentalidades de otros tiempos y son auténticos instrumentos pedagógicos para la historia de las religiones en Colombia y para percibir un poco la cultura de antaño. Dan sentido de pertenencia a una comunidad más amplia de la propiamente religiosa y por ello han sido protegidos por el Estado. No pertenecen ya solamente a las instituciones religiosas que los construyeron, sino que han sido adoptados por el país mismo. Son patrimonio cultural, objetos de un turismo cada vez más creciente, con visitantes que irrumpen e interrumpen en los recintos, interesados en saber más sobre sus significados histórico-estéticos. Por su parte, para las organizaciones religiosas, estos espacios son su orgullo; representan una historia, una presencia, una tradición: son símbolos de la "mayoría de edad" de dichas organizaciones. Tales sentimientos se evidenciaron en las palabras y gestos de los guardianes de estos lugares, que parecen decir: "No somos una religión cualquiera: tenemos una historia y la hacemos valer".

Muchos templos tienen además un significado histórico para la comunidad de fe o para toda una nación como se ve en las figuras 15 y 16.

8. Esta capilla, que data del siglo XVII, es considerada Patrimonio cultural por sus singulares pinturas murales elaboradas por los indígenas de la región.

Figura 15. Estatua de Jesús Nazareno (convento de San Agustín) con charreteras[9]



Fuente: fotografía de autores

Figura 16. Placa conmemorativa del Primer Centenario de la Iglesia Presbiteriana en Colombia



Fuente: fotografía de los autores.

9. Designado por el prócer Antonio Nariño como "Generalísimo" durante la Primera República, por los favores concedidos a los Patriotas.

El significado cultural patrimonial es un poco diferente en los templos de las iglesias bautista y presbiteriana, respecto a los templos católicos de San Agustín, Sutatausa y catedral de Medellín. Para las comunidades que guardan los segundos, estos representan una historia, un pasado, y no son necesariamente son reconocidos como símbolos de identidad cultural presente. En el caso de la catedral de Medellín, esta representa una cultura y una historia —el "empuje" antioqueño que colonizó una región—, pero el edificio permanece bastante ignorado hoy día por los habitantes de la ciudad.

En cambio, para las comunidades del primer grupo, los templos de San Andrés y Bogotá son importantes por su historia, pero también por su presente, convirtiéndolos en protectores de su identidad. En el caso del templo bautista de San Andrés esta idea es muy fuerte: es el símbolo de la cultura raizal, ni más ni menos. Por eso el culto se hace en inglés, hay una homogeneidad étnica en sus fieles, se alude a la herencia africana constantemente y cualquier visitante es cuidadosamente referenciado y observado; nadie pasa desapercibido. Si una iglesia como San Agustín de Bogotá es una ventana al pasado, un templo como el Bautista de San Andrés es un guardián del presente. En el caso del templo presbiteriano de Bogotá, la comunidad insiste mucho en preservar una tradición particular, por eso es cuidadosa en la manera de realizar sus oficios religiosos y decorar el lugar; quieren mostrar con su templo, que durante mucho tiempo fuero una "isla en un mar de hegemonía religiosa" y eso los dotó de una manera particular de ser y vivir. Tal propósito se renueva con los lazos que se entretejen cada domingo al finalizar el culto principal, en actividades culturales, de socialización y aún gastronómicas.

Figura 17. Espacios de sociabilidad adjuntos a los templos de la Primera Iglesia Presbiteriana (Bogotá)



Fuente: fotografía de autores.

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 69-102

Figura 18. Espacios de sociabilidad adjuntos a los templos de la Iglesia Adventista del Séptimo Día "Redención" (Bucaramanga)



Fuente: fotografía de autores.

En el caso de la maloca, el significado histórico y patrimonial cultural va más allá del objeto físico propiamente dicho —que es de reciente en su construcción— y se otorga a lo que representa: se trata de un espacio sagrado que sigue estrictamente una tradición milenaria en su construcción y esto es lo que lo inviste de poderosos sentidos histórico-culturales. Estos hacen que la maloca de Leticia sea ni más ni menos que un elemento encargado de preservar la cultura tradicional de las comunidades indígenas que habitan el mundo urbano.

Otros templos también tienen un importante sentido cultural que alude al presente de la ciudad o lugar donde se encuentran. Un ejemplo es la catedral de Barranquilla. Su diseño moderno y atrayente, su colorido, su arte y su calidez, junto con su ubicación en un lugar neurálgico de la ciudad, la vinculan con la ciudad moderna y la convierten en un símbolo de esta. Otro caso es la mezquita de Maicao, un símbolo de una cultura y de un pueblo (árabe) que ha sido visible y protagonista de la región en los últimos 50 años; es, además, símbolo de belleza, orden y civilización en una ciudad caracterizada por la ilegalidad económica y la corrupción estatal.

Tanto la catedral Metropolitana de Barranquilla (figura 19), como la Mezquita de Maicao (figura 20), son símbolos de orden, empuje, estética y modernidad, convirtiéndose en puntos referentes para sus ciudades.

Figura 19. Catedral Metropolitana de Barranquilla



Fuente: fotografía de los autores.

Figura 20. Mezquita de Maicao



Fuente: fotografía de los autores.

Varios de los espacios más recientes tienen otro significado: el esfuerzo de las comunidades que los construyeron. A diferencia del catolicismo de antaño, cuando el Estado participaba en la construcción de los enormes templos, en el presente, las organizaciones religiosas deben costear la construcción de sus templos con donaciones de sus propios miembros. Son ejemplo del trabajo colectivo de sus fieles y esto les da un sentido de especial aprecio: es "su lugar", que han construido con su trabajo y esfuerzo. Un motivo más para agradecer a la divinidad.

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 69-102

De esta manera, los significados histórico-culturales se convierten en un elemento poderoso que, además, del religioso propiamente dicho, cargan a los lugares de sentimientos positivos, los llenan de calidez, amor y sentido de pertenencia. Se convierten en lugares para la sociabilidad, la construcción de lazos afectivos, la génesis de nuevos proyectos, y otorgan impulso a las comunidades religiosas para incidir un poco más en la sociedad donde viven.

La condición estética

Arquitectura y estética están relacionadas, puesto que, como dice Plazaola, todo lo que tiene relación con lo sagrado "exige que resplandezca por la nobleza, la verdad y la belleza" (Plazaola, 2006, p. 13), pues esta arquitectura estaría destinada a producir fascinación y emoción sobre el espíritu. Es, además, un lenguaje comunicable y a la vez, sincero. Aún en la arquitectura moderna, donde la noción de belleza se vuelve subjetiva, relativa y pareciera primar lo funcional sobre lo bello, se sigue exigiendo a la expresión religiosa de la arquitectura la comunicación de lo sublime, lo agradable, lo calmo, lo profundo, lo fascinante, todos estos elementos ligados a la estética, convirtiéndola en una expresión de carácter holístico que nos habla del ser del hombre (Ayma, 2003, p. 69).

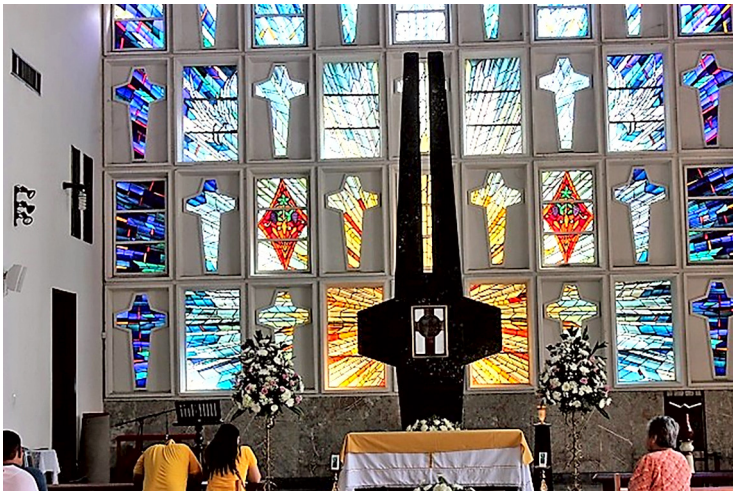
Pero el arte religioso, dice Paul Westheim, "no puede aceptar una contemplación desinteresada. Su meta es despertar interés" (Westheim, 2006, p. 17) que busca ser orientado en torno a unos propósitos establecidos por los creadores, los cuales normalmente son de tipo espiritual y pedagógico. Por ejemplo, el arte y la arquitectura barrocas buscaban estimular los sentidos y lo sensual para facilitar la experiencia religiosa del creyente. Ese es el fin; la estética por sí misma no es la meta del arte religioso, al contrario, es apenas un rasgo derivado (Westheim, 2006, p. 19). Esto, porque la "belleza" es un juicio basado en el gusto, que difiere en cada persona, cada pueblo, cada época. Los ideales de belleza y estética cambian con el tiempo y la cultura, y el arte y la arquitectura religiosas, que están hechos para trascender, no puede limitarse a la interpretación subjetiva y temporal. Debe transmitir un mensaje completo y coherente, para lo cual la estética sirve de instrumento, pero no de finalidad. Así, en el arte y la arquitectura religiosa lo simbólico tiene un peso tan fuerte o mayor que lo estético.

Por eso quisimos preguntar a las personas que visitaron los lugares estudiados, para conocer sus percepciones sobre la estética de los edificios y si generaban algún "gozo estético". Es necesario decir que el interés por este aspecto y las sensaciones generadas por este difirieron entre visitantes (incluyendo a los investigadores) y creyentes. Los primeros, quizá por no compartir el universo simbólico-religioso sobre el cual se han establecido los templos, se interesaron más por lo estético y se fijaron más en los detalles que generaba. Para los segundos, salvo en algunos casos —donde existía un reconocimiento pleno de la importancia patrimonial y estética del edificio— lo estético pasaba a un segundo plano, eclipsado por el sentido religioso. En algunos, como la maloca, la estupa budista, el templo hinduista, la catedral de Medellín y el templo bautista de San Andrés, ninguno de los entrevistados feligreses se refirió a lo estético; lo simbólico era mucho más importante. En otros, como los templos

adventistas y Casa sobre la Roca, primó el interés funcional, y el juicio de los fieles estuvo encaminado a qué tanto facilitaba o permitía el encuentro de la comunidad (sonido, lugares adecuados para reunirse en pequeños o grandes grupos, visibilidad del predicador, etc.). No se expresaron sensaciones estéticas, quizá correspondiendo con los intereses de los creadores de estos lugares, que buscaban, ante todo, la funcionalidad de los espacios.

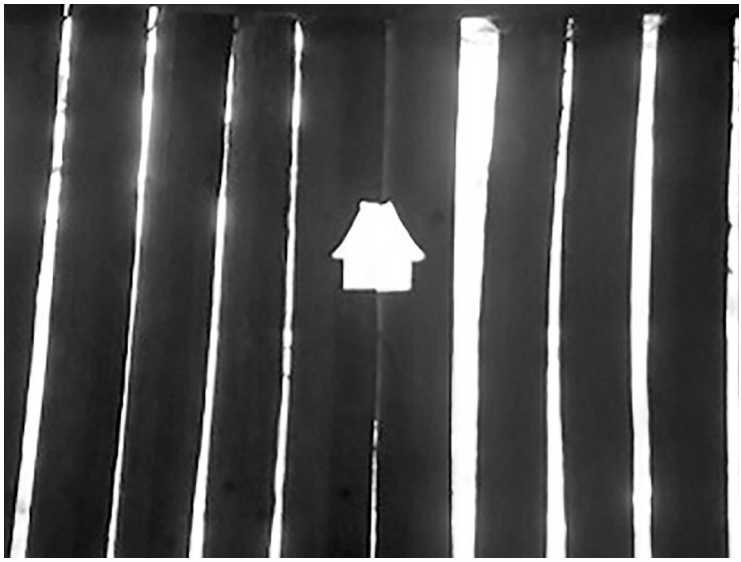
La estética es relativa y puede requerir mucha inversión, o sencillez e imaginación, como puede verse al comparar la figura 21 y 22.

Figura 21. Sagrario de la catedral de Barranquilla



Fuente: fotografía de los autores.

Figura 22. cerramiento de la Maloca Uitoto (Leticia)



Fuente: fotografía de los autores.

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 69-102

En cambio, los visitantes, entre los cuales nos incluimos, sí se detuvieron en la percepción y descripción de sensaciones estéticas. Llamaron a la maloca "bella y amable", al templo doctrinero "claro y limpio", y "emocionante" por sus murales; al templo de San Agustín "colorido, barroco y frío", a la catedral de Medellín "neorrománica", "majestuosa por dentro y por fuera", llena de "luz y sombra"; consideran que la catedral de Barranquilla "irradia luz y color" y genera "sensación de amplitud y de iluminación"; que templo parroquial de San Norberto es "sobrio", "hermoso" y "original" en su manejo de la luz y el color. Asimismo, que el templo ortodoxo griego "llama la atención" por el "contraste de los ladrillos con su fachada y el color azul celeste de sus puertas, techos y cornisas"; que la catedral anglicana es "sencilla y clara en su concepción", que genera un espacio "cálido y amigable" y que el templo bautista de San Andrés impresiona por fuera "por su diseño y colorido", pero que por dentro "es menos impactante". Por su parte, la primera iglesia presbiteriana de Bogotá produce, para los visitantes, la "sensación de estar en un templo protestante de otro país" por su diseño "neogótico inglés"; que el templo adventista de Bucaramanga se "percibe algo desnudo por la falta de adornos y sus blancas paredes"; que el templo Casa sobre la Roca expresa "abundancia, técnica, efectividad y orden"; que la mezquita de Maicao es "una joya engastada en medio de un pequeño jardín"; que el templo vaisnava sorprende por el contraste entre la decoración externa y lo básico que es por dentro; y que la estupa budista es "atrayente por su forma, por su color blanco, por la pequeña estatua de Buda, por los pétalos y las ofrendas". En las figuras 23 y 24 se aprecia la estética de dos épocas distintas.

Figura 23. Altar de la Iglesia Casa sobre la Roca (s. xxi), Bogotá



Fuente: fotografía de los autores.

Los creyentes que transmitieron sensaciones estéticas lo hicieron sobre aquellos espacios de los cuales ya conocían su importancia y sentido. Así, los fieles del templo de San Agustín mostraron interés por detalles (específicamente adornos barrocos) del templo; aquellos de la catedral de Barranquilla manifestaron su gusto por los vitrales y por la escultura "el Cristo Libertador" de Jaime Arenas Betancourt; los feligreses del templo parroquial de San Norberto manifestaron que este expresa "modernidad" y aquellos del templo ortodoxo, que eran "llamativos" los colores azul, que relacionaron con el cielo, y el color ladrillo, que ligaron a la tierra. De igual modo, destacaron el valor de los iconos que revisten el templo. También llovieron elogios hacia el templo presbiteriano de Bogotá —recién restaurado— al que calificaron de "el más bello" templo protestante del país, cuya presencia evoca "majestuosidad" y su decoración transmite "calidez" y "quietud". Asimismo, la mezquita de Maicao fue considerada por miembros de la comunidad musulmana como "incomparable" a nada que exista en la ciudad y en toda la región.

Figura 24. Decoración barroca de la iglesia San Agustín (s. XVII), Bogotá



Fuente: fotografía de los autores.

Además, vale la pena resaltar que los creyentes, a la hora de expresar el sentido estético, se detuvieron más en las decoraciones y otros detalles que en el diseño y estructura arquitectónica de los edificios, a la cual no calificaron en sentido estético, sino en su funcionalidad, haciendo críticas a la acústica (algunos templos católicos) o a la utilidad de los espacios que lo componen (iglesias de tradición protestante).

Así, parece ser que, salvo en algunos casos, el interés estético del edificio está en proporción inversa con el sentido religioso que evoca en los visitantes y la feligresía. Quienes no percibieron suficientemente el sentido religioso, se percataron más de lo estético, y viceversa. Esto, porque para el

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 69-102

creyente, el espacio religioso es ante todo eso, un lugar para el encuentro con lo divino, donde lo estético se subordina y hasta palidece frente a la condición sagrada y al sentido religioso. Los investigadores y visitantes, por su parte, al no compartir los códigos religiosos, no tienen otra que estar atentos a los aspectos estéticos.

Conclusiones

El sentido del encuentro

El espacio religioso continúa siendo uno de esos pocos lugares significativos de encuentro, donde, a diferencia de lo que acontece en los demás, los beneficios obtenidos no son de orden material, sino espiritual; algo intangible, pero que indudablemente no ha dejado de ser una necesidad para una buena parte de la humanidad.

Lo interesante es que la arquitectura, como elemento físico y material, tiene la capacidad de generar y producir efectos y sensaciones que conjugan lo material y lo inmaterial, por lo que logra potenciar el espacio para ese encuentro, entre los unos y los otros, así como el encuentro que se da, además, con "lo otro" intangible.

También es importante destacar que en la arquitectura religiosa y/o sagrada, aun cuando el punto de partida es el mismo y común a todos, cualquiera que sea la denominación religiosa o sagrada, la arquitectura se encuentra en capacidad de responder a las infinitas posibilidades diferenciadas que generan las necesidades específicas que tenga cada grupo o comunidad, y puede, además, ir más allá de las mismas, al proponer nuevas expresiones formales para el espacio. El sentido del encuentro es uno, y así lo ha sido a lo largo de la historia del hombre sobre la tierra. La arquitectura en cambio es múltiple, cambiante y diversa, porque responde a esa misma condición del hombre: múltiple, cambiante y diverso.

Lo simbólico otorga identidad al espacio religioso

El espacio religioso es, ante todo, un lugar simbólico. Aún en aquellos sistemas religiosos que pretenden simplificar o reducir los símbolos, aun ahí siguen existiendo y de muchas maneras. Todo significa algo, bien por interés expreso de los creadores, o bien por la interpretación que fieles y visitantes realizan. Ellos, con su presencia y actividad, llenan los lugares de significados, que van desde lo estético e histórico, hasta conceptos más cálidos y fuertes: referencias al hogar, a un refugio, al oasis, a la fraternidad y obviamente, al encuentro con lo divino, a la recepción de energías, a lo santo, a lo eterno. Se trata de ideas que aluden lo positivo, lo afectivo y lo trascendente, y que hacen del espacio religioso poderosamente rico en significados, otorgándoles una identidad y una personalidad que los hace influir en diferentes sentidos: lo religioso en primer lugar, pero también en lo cultural, social, urbano e histórico. Se convierten así en lugares de vida para una comunidad pequeña, mediana, o para una nación entera.

El espacio religioso y/o sagrado es fascinante y permanentemente cambiante en el tiempo, porque se adapta y adopta diferentes lenguajes, materiales, formas; sin embargo, permanece igual en su esencia. Quedó claro cómo, dentro de las múltiples diferencias observadas, que en parte son su principal riqueza, se pueden observar claramente dos tendencias. La primera, que la gran mayoría de las edificaciones visitadas, y aunque algunas de ellas sean de reciente construcción, se encuentran realmente enraizadas en la tradición, y utilizan recursos de diseño disponibles en un "catálogo de referentes" que le permiten potenciar el sentido religioso y diferenciado del espacio. La segunda, que los edificios contemporáneos, que no acuden a los referentes de la tradición, hacen caso omiso de estos recursos, por lo que se caracterizan por la utilización de un lenguaje neutral, no historicista y mínimamente expresivo.

También se considera relevante observar que, mientras los primeros permiten y alientan el encuentro solitario con "lo otro" a partir de la oración o meditación individual, en las edificaciones pertenecientes al segundo grupo, este tipo de encuentro no parece darse, factor que incide en el valioso concepto de creación de "lugar" que pueden tener o no en este tipo de espacios y que a nivel urbano, bien vale la pena potenciar, ante la presencia inminente y cada vez mayor de "no lugares" en el medio urbano contemporáneo.

Referencias

Ayma, L. (2003). *Estética de la arquitectura sacra contemporánea. Un enfoque desde la filosofía relacional* (tesis de Doctorado en Hermenéutica y Filosofía de la Historia). Universidad Complutense, Madrid.

Bayón, D. (1974). *Aventura plástica de Hispanoamérica*. México: Fondo de Cultura Económica.

Beltrán, W. (2012). *Pluralización religiosa y cambio social en Colombia*. París: Universidad Sorbonne Nouvelle–París 3.

Bentué, A. (2003). Concepción del Espacio Sagrado en algunas religiones no cristianas. *Teología y Vida, 44*(2-3), 235-249.

Burke, P. (1996). *Formas de hacer historia*. Madrid: Alianza Universidad.

Choisy, A. (1944). *Historia de la arquitectura*. Buenos Aires: Victor Leru.

Fierro, A. (1984). *El hecho religioso*. Barcelona: Salvat.

García, S. (2014). Percepción social y estética del espacio público urbano en la sociedad contemporánea. *Arte, individuo y sociedad, 26*(2), 301-316. DOI: https://doi.org/10.5209/rev_ARIS.2014.v26.n2.41696

Gauchet, M. (1985). *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris: Gallimard.

Houtart, F. (1992). *Sociología de la religión*. Managua: Nicarao.

Jiménez, S. (2008). *Valoración histórica del contexto construido en Cali*. La obra de arquitectura como hecho histórico y cultural. Cali, 1960-2008 (Tesis de Maestría en Historia). Facultad de Ciencias Sociales y Económicas, Universidad del Valle, Cali

Pigna, E. (2019). *Diccionario enciclopédico de Biblia y Teología*. Recuperado de https://www.biblia.work/diccionarios/consagracion/

Plazaola, J. (2006). *Arte sacro actual*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Ram, A. (2015). Ciencia y sacralidad en los templos hindúes. *Durgadharma*. Recuperado de https://durgadharma.wordpress.com/2015/06/09/25-ciencia-y-sacralidad-en-los-templos-hindues

Redacción Aciprensa (2016). ¿Por qué es importante el altar en una iglesia católica? Responde cardenal mexicano. *Aciprensa*. Recuperado de https://www.aciprensa.com/noticias/por-que-es-importante-el-altar-en-una-iglesia-catolica-responde-cardenal-mexicano-68115

Rueda, L., Plata, W. y Figueroa, H. (2017). Las investigaciones sobre la arquitectura religiosa en Colombia. El predominio católico, 1960-2008. *Anuario colombiano de historia social y de la cultura, 44*(1), 305-333. DOI: http://dx.doi.org/10.15446/achsc.v44n1.61229

Tagliani, L. (1992). *Mitología y cultura Huitoto (Colección 500 años, No. 50 ed.)*. Quito: Abya Yala.

Téllez, G. y Moure, E. (1982). *Repertorio formal de arquitectura doméstica. Cartagena de Indias, época colonial*. Bogotá: Corporación Nacional de Turismo.

Vásquez, L. (2015). ¿Qué es un acto de desagravio? *Alfa y Omega. Semanario Católico de información*. Reuperado de https://www.alfayomega.es/23929/que-es-un-acto-de-desagravio

Waisman, M. (1990). *El interior de la historia. Historiografía arquitectónica para uso de latinoamericanos*. Bogotá: Escala.

Westheim, P. (2006). *Arte, religión y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.

Zevi, B. (1979). *Saber ver la arquitectura*. La Coruña: Ediciones Poseidón.

De Templo Congregacional a Congregación Turística y Comercial
Viaje, Turismo y Fe en el Templo de Salomón de la Iglesia Universal del Reino de Dios*

From a Congregational Temple to a Tourist and Commercial Congregation
Travel, Tourism and Faith in the Temple of Solomon of the Universal Church of the Kingdom of God

Do Templo Congregacional a Congregação Turística e Comercial
Viagem, Turismo e Fé no Templo de Salomão da Igreja Universal do Reino de Deus

Estefania Salazar Manrique**
Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

Cómo citar: Salazar-Manrique, E. (2022). De Templo Congregacional a Congregación Turística y Comercial. Viaje, Turismo y Fe en el Templo de Salomón de la Iglesia Universal del Reino de Dios. *Revista Colombiana de Sociología*, *45*(1), 103-124

DOI: https://doi.org/10.15446/rcs.v45n1.90205

Este trabajo se encuentra bajo la licencia Creative Commons Attribution 4.0.

Artículo de investigación e innovación
Recibido: 29 de agosto del 2020 Aprobado: 9 de febrero del 2021

* **Artículo derivado del proyecto de investigación del curso sociología económica da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo, Brasil. Agradezco a mi tutora, la profesora Nadya Araujo Guimarães por su constante apoyo y seguimiento, y al doctor Jorge Mauricio Cardona por incentivarme a investigar y escribir. Asimismo, a las personas asistentes a la iglesia, quienes me contaron sobre sus motivaciones de asistencia a la congregación, aspecto que contribuyó al trabajo de campo.**

** **Socióloga y estudiante de la maestría en Estudios Culturales de la Universidad Nacional de Colombia, con estudios complementarios en socioantropología de la economía y la religión de la Universidade de São Paulo, Brasil. Integrante del grupo de Investigación Historia y Cultura Militar, con intereses en temas como sociología militar, sociología de la cultura, sociología de la religión y sociología del consumo.**
Correo electrónico: ciesalazarma@unal.edu.co -ORCID: https://orcid.org/0000-0002-7281-4519

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 103-124

Resumen

La Iglesia Universal del Reino de Dios, conocida como una de las iglesias de índole pentecostal más grandes de Brasil, se destaca porque uno de sus recintos más emblemáticos: el Templo de Salomón, caracterizado por su gran infraestructura y por la diversidad temática de sus cultos con un uso de diversos objetos simbólicos, permite que muchas personas tanto locales como extranjeras se sientan atraídas para visitarlo y, a su vez, brinda un turismo religioso que, aunque diferente al turismo católico sobresaliente en Latinoamérica, tiene patrones de similitud en lo que concierne a el mercado religioso y a los objetos sagrados. A lo anterior se suma la circulación económica generada tanto en el país mismo por el advenimiento y movimiento de extranjeros, como en la iglesia misma al recibir a sus visitantes. No obstante, ¿cuáles son los mecanismos utilizados por la Iglesia Universal del Reino de Dios en el Templo de Salomón, con los que promueve y mantiene el consumo turístico y religioso dentro de su congregación?

Entretanto, para responder a esta pregunta, fue necesario el trabajo de campo y la asistencia constante a la iglesia, junto a una observación participante, con el fin de realizar un recorrido, no solamente sobre la percepción de su oferta turística en su organización, distribución e implementación de bienes religiosos de marketing dentro del culto y fuera del templo, sino también para conocer quiénes son ese tipo de visitantes o turistas y las motivaciones que los llevan a asistir a este lugar. Así las cosas, se concluye que la iglesia a través del Templo de Salomón ofrece todo un atractivo turístico tanto para creyentes como para no creyentes que, en ambos casos, buscan una experiencia turística única que supla su necesidad espiritual o, en efecto, su curiosidad turística.

Palabras clave: marketing, mega-iglesias, mercado religioso, Templo de Salomón, turismo, turismo religioso.

Descriptores: marketing, religión, templo, turismo.

Abstract

The Universal Church of the Kingdom of God, known as one of the largest Pentecostal churches in Brazil, stands out because one of its most emblematic enclosures, the Temple of Solomon, which is characteristic for its great infrastructure and for the thematic diversity of its cults with the use of various symbolic objects, makes many local and foreign people feel attracted to visit it and in turn, a religious tourism is generated that although different from the outstanding Catholic tourism in Latin America, has similar patterns in both religious market and sacred objects. Added to this is the economic circulation generated both in the country itself by the arrival and movement of foreigners, and in the church itself upon receiving its visitors. But then, what are the mechanisms used by the Universal Church of the Kingdom of God in Solomon's Temple, with which it promotes and maintains tourism and religious consumption within its congregation? So, to answer this question, it was necessary to do field work and constant attendance at the church, together with a participant observation, to take a tour not only to perceive its tourist offer in its organization, distribution and implementation of marketing religious goods inside the church and outside the temple; but also, to know who these types of visitors or tourists are through observation and short non-directive interviews to arrive at an approximation of their motivations that lead them to attend. In this case, it is concluded that the church, through the Temple of Solomon, offers a whole tourist attraction for both believers and non-believers, who, in both cases, are looking for a unique tourist experience that supplies their spiritual need or indeed, their curiosity touristic.

Keywords: marketing, mega-churches, religious market, religious tourism, tourism, Temple of Solomon.

Descriptors: tourism, religion, temple, marketing.

Resumo

A Igreja Universal do Reino de Deus, conhecida como uma das maiores igrejas pentecostais do Brasil, destaca-se por ter um dos recintos mais emblemáticos, o Templo de Salomão, que se caracteriza por sua ótima infraestrutura e pela diversidade temática de seus cultos com a utilização de diversos objetos simbólicos, faz com que muitas pessoas locais e estrangeiras se sintam atraídas por visitá-lo e a sua vez, gerar um turismo religioso que, embora diferente do destacado turismo católico da América Latina, tem padrões semelhantes por seu mercado religioso e objetos sagrados. Soma-se a isso, a circulação econômica gerada tanto no próprio país pela chegada e movimentação de estrangeiros, quanto na própria igreja ao receber seus visitantes. Mas então, quais são os mecanismos utilizados pela Igreja Universal do Reino de Deus no Templo de Salomão, com os quais promove e mantém o turismo e o consumo religioso em sua congregação? Assim, para responder a esta questão, foi necessário fazer um trabalho de campo e uma frequência constante de visita à igreja, juntamente com uma observação participante, com o fim de fazer um tour não só para perceber a sua oferta turística na sua organização, distribuição e implementação de marketing de bens religiosos na igreja e fora do templo; mas também, para saber quem são esses tipos de visitantes ou turistas, por meio de observação e entrevistas curtas não diretivas para chegar a uma aproximação das motivações que os levam a visitar. Neste caso, conclui-se que a igreja, através do Templo de Salomão, oferece todo um atrativo turístico para crentes e não crentes, que, em ambos os casos, procuram uma experiência turística única que supra a sua necessidade espiritual ou mesmo a sua curiosidade turística.

Palavras-chave: marketing, mega-igrejas, mercado religioso, Templo de Salomão, turismo, turismo religioso.

Descritores: marketing, religião, templo, turismo.

Introducción

En Latinoamérica el turismo religioso se ha caracterizado a partir de la iglesia católica, dado que, por su trascendencia histórica resaltan templos, catedrales y monumentos, convertidos en parte de la tradición y el patrimonio (Cárdena, 2009; Díaz, 2014; Poncela, 2010; de la Torre et ál., 2010; Valiente, 2006). Sin embargo, este tipo de turismo desde otras corrientes judeocristianas como la pentecostal, no ha sido abarcado lo suficiente debido a que una de las características de esta religión se basa en la ausencia de elementos simbólicos físicos tales como escapularios, estatuas, catedrales o santuarios y aún más, la ausencia de fiestas en honor a algún(a) santo(a).

Por consiguiente, iglesias con una arquitectura particular como el Templo de Salomón, adscrito a la Iglesia Universal del reino de Dios (en adelante IURD), ubicada en São Paulo Brasil, posee una serie de características atractivas no solo para los fieles sino también para personas ajenas a su fe, la cual deja entrever que fomentan un turismo al demandar un gran desplazamiento espacial por parte de algunos de sus visitantes que van tras una búsqueda de nuevos lugares y nuevas experiencias (Tiago, 2019).

Esta iglesia pentecostal, considerada como una de las más grandes del mundo de este tipo, fue fundada en 1977 por el obispo Edir Macedo, quien ha hecho de la iglesia una multinacional de la fe (Beltrán, 2013), dado que se encuentra en más de cien países (Igreja Universal do Reino de Deus, 2020), pero teniendo en Brasil su mayor congregación de fieles. Además, esta iglesia ha construido uno de sus edificios más grandes: el Templo de Salomón, que está ubicado en Bras, un barrio comercial de la ciudad de São Paulo que además, es el espacio religioso más grande del país (Oro y Tadvald, 2015).

Una de las principales características de este Templo es una réplica muy similar al verdadero Templo de Salomón que describe la Biblia en su Libro 1 Reyes capítulo 6, con la salvedad de que lo que se encuentra en el texto bíblico es cuatro veces más pequeño que el construido por Macedo (Guía de la iglesia, comunicación personal, 2018). De hecho, se dice que su construcción se realizó con piedras traídas de Israel e incluso con ingenieros y personas de allí. Un aspecto que atrae a múltiples fieles y personas tanto locales como extranjeras, que comparten todo tipo de creencias (Oro y Tadvald, 2015).

Por lo anterior, con el objetivo de hacer un trabajo empírico que determine cuáles son los mecanismos utilizados por la Iglesia Universal del Reino de Dios en el Templo de Salomón, con los que promueve y mantiene el consumo turístico y religioso dentro de su congregación; se caracterizan las principales zonas presentes en la iglesia con el fin de percibir su organización, distribución e implementación de *bienes religiosos de marketing* dentro del culto y fuera del Templo. Además, se describe parte de la oferta religiosa turística y de consumo que se encuentra en la congregación. Finalmente, se observaron los tipos de visitantes/turistas que acuden al Templo indagando los motivos que los llevan a asistir.

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 103-124

La elección de este Templo yace en su amplitud e importancia como objeto religioso y como uno de los activos más reconocidos de la IURD, al ser uno de los principales sitios turísticos, incluso para las personas no religiosas que visitan la ciudad de São Paulo. Además, ofrece una serie de objetos vinculados dentro del consumo religioso que, con la ayuda del marketing, posicionan a la iglesia como un lugar donde la fe está materializada a través del consumo de bienes de salvación. En consecuencia, teniendo en cuenta a Weber (2014), esta iglesia corresponde a una institución que administra como fundamento la gracia de los bienes religiosos de salvación relacionados con la salud, el dinero y el amor; aspectos intrínsecos que generan un interés por parte de sus visitantes junto con un movimiento de tipo económico, así como también sus aspectos extrínsecos o estéticos que promueven el turismo.

Una Congregación como Impulsora Turística. Una Nueva Forma de Turismo Religioso

Para abordar esta investigación fue necesario entender, conceptual y teóricamente, algunos aspectos fundamentales. Por un lado, el concepto de "religión" puede ser definido como el sistema unificado de creencias y prácticas generadas colectivamente (Durkheim, 2013). Asimismo, Iannaccone (1998) lo define como un sistema de creencias ideológicas, actividades e instituciones basadas en la fe. En este sentido, *la religión* también se observa como un espectáculo y una actuación, no solo a través de los ojos del turista sino también a través de los ojos del adepto (Guimarães, 2012).

De otro lado, Bourdieu considera que *la religión* está predispuesta a asumir una función ideológica, práctica y política, legitimando todo lo que define socialmente a ese grupo o clase (2006). Esta religión hace parte de la vertiente judeocristiana del pentecostalismo que considera, entre otras características, la transición del sufrimiento a la felicidad, con la esperanza de que prevalezca aquí en lo terrenal, lo que a su vez crea una industria cultural cuyo mercado se asimila al secular (Agüero, 2006).

Consiguientemente, la gran magnitud en cuanto a proporcionalidad y diversidad de iglesias que tiene la IURD alrededor del mundo puede ser considerada como una *mega iglesia*, definida por Tejeiro et al. (2007) como un lugar similar a un supermercado porque también cubre las necesidades del ser humano en términos emocionales. Estos sitios son visitados por comunidades religiosas masivas a través del proceso de desarrollo de la sociedad de masas y su presencia en las mega-ciudades del siglo XX. Suelen operar en grandes almacenes, estadios y teatros antiguos. Las *mega-iglesias* son empresas con éxito económico que traspasan fronteras, formando iglesias electrónicas y ciberreligiones (Tejeiro et ál., 2007). En relación con lo dicho, según Beltrán, comparten las siguientes características:

a) Ser el resultado de la iniciativa de un líder carismático;
b) Ser negocios familiares religiosos;
c) Tener una infraestructura poderosa;
d) Ofrecer una amplia gama de servicios;

e) Desarrollar cultos masivos que tengan la apariencia de un "espectáculo" religioso;

f) utilizar los medios de comunicación como estrategia central de su proyecto expansionista;

g) Especializarse en algún segmento del mercado religioso;

h) mantener la ambición de convertirse en una de las empresas religiosas transnacionales. (2013, p. 23)

Desde otro lugar, *el turismo*, como medio de entretenimiento social, se ha considerado como una de las principales actividades que las personas realizan con mayor frecuencia, ya sea con el propósito de disfrutar, conocer, aprender, explorar, visitar distintos destinos alrededor del mundo, entre otras razones (Díaz, 2014).

En este sentido, la actividad turística implica el desplazamiento de personas hacia su destino. En ella se consumen una serie de bienes y servicios, lo cual favorece el surgimiento de una economía que incluye hospedaje y alimentación, transporte, guías, centros de recreación, espectáculos y todo lo que los turistas puedan consumir (Caicedo, 2013), ya que se divide en etapas como la demanda, formada por el conjunto de consumidores; la oferta, conformada por el conjunto de productos, servicios y organizaciones involucradas en la experiencia turística; el espacio geográfico, como el espacio físico en donde se da el encuentro entre la oferta y la demanda. Por último, se encuentran los operadores de mercado, como las empresas y organizaciones que facilitan la interrelación entre la oferta y la demanda. Entre ellas, las agencias de viajes, compañías de transporte, hoteles y todo aquello que promociona el turismo (Sancho, 1998).

De esta manera, *el turismo* como una activad social, cultural y económica actual, equivale al mecanismo que otorga sentido a la vida de los seres que recurren a ella haciendo legible espacios e interacciones (D. MacCannell, 2003). En este sentido, el turismo va dejando de ser simplemente un lugar de descanso, ya que la interacción con otras culturas es uno de los principales objetivos del viaje (dos Santos, 2014).

Para autores como Collins-Kreiner (2010); Digance (2003); Durán et al. (2018); Herrero, (2008); Sharpley y Sundaram (2005) el turismo puede ser homologable a una forma de peregrinaje de la civilización moderna. Entonces, *el viaje turístico* es un peregrinaje cuyo fin es la experiencia y la obtención de conocimientos a través de lo extraordinario y lo sagrado, y consideran el peregrinaje como antiguo precursor y análogo del turismo moderno. En últimas, un viaje turístico es un peregrinaje porque representa un intervalo entre lo ordinario y lo no ordinario; lo sagrado y lo profano, que otorga sentido a la vida (Graburn citado en Serrallonga y Hakobyan, 2011).

Para Valiente (2006) y Shinde (2010) la religión, en este caso, el pentecostalismo, proporciona los recursos (tanto materiales como metafísicos), incluyendo artefactos físicos, tales como templos, iglesias, catedrales, rituales, festivales y eventos para la actividad de turismo religioso (Giumbelli, 2019). Lo anterior permite que el turista se sienta satisfecho al ver que logró suplir todas sus necesidades tanto físicas como espirituales, catalogando

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 103-124

su experiencia como "buena". Para Dean MacCannell (2003) lo que buscan estos turistas es la autenticidad, es decir, aquello que ven fuera de su cotidianidad. Para el autor, la experiencia turística se compone del turista como la persona que quiere hacer el viaje, la vista como aquello que la persona espera y logra observar y el marcador como aquella referencia semiótica o escrita que hace alusión al sitio turístico. De esta manera, los lugares se valorizan a partir de las experiencias que entregan a los visitantes en el sentido de que ellos los promueven al hacer marcaciones. Así, la atracción ejercida por un lugar depende de las singularidades del destino, de su identidad y de sus características (dos Santos, 2014).

Por otra parte, Urry et al. (2002) introduce el concepto de *mirada turística*, para quien el turista llega preparado para buscar determinadas imágenes, en este caso, ver el Templo, su magnitud, sus instalaciones y servicios, la puesta en escena, los objetos ofrecidos, su simbolismo y representatividad. Esta anticipación de la mirada se construye en las experiencias no turísticas, como lo son las imágenes, revistas o la publicidad que muestra la iglesia en el exterior con el fin de promoverse y mostrarse atractiva ante el mundo.

Por consecuencia, sobre el concepto de *turismo religioso*, para Bourdieu (2006) es "el conjunto de actividades, con uso parcial o total de equipamientos y la realización de visitas a lugares que expresan sentimientos místicos o susciten la fe, la esperanza y la caridad a los creyentes" (p. 54). Por ende, este tipo de turismo hace parte del campo religioso, debido a que se crea una competencia entre el catolicismo y el pentecostalismo al querer tener un mayor número de visitantes y adeptos entre sus templos. A su vez, busca tener el monopolio del mercado religioso y, en este caso, del turístico. "Este *turismo religioso* se compone de patrones religiosos, culturales, tradicionales, espirituales, paisajísticos, que muchas veces interactúan en la intención y la decisión de emprender el viaje" (Serrallonga y Hakobyan, 2011, p. 63).

Para Steil (1998), se puede hablar de *turismo religioso* cuando lo sagrado migra como estructura de percepción para la vida cotidiana, para las actividades festivas, para el consumo y para el ocio. Es aquí donde la actitud de fe se mezcla con el consumo y el ocio (Sena da Silveira, 2007). Luego la IURD, como mega iglesia, también conforma el turismo religioso al reformarse con la construcción de templos innovadores que representan una combinación entre lo judeocristiano y el simbolismo que existe tanto dentro como fuera del Templo.

> Precisamente, es en este turismo religioso y en esta iglesia, donde existe una variedad de *mercados religiosos* que pueden ser una forma de mantenimiento y atracción de nuevos seguidores (Giumbelli, 2019). Este mercado se caracteriza por la oferta de bienes simbólicos e incluso servicios religiosos (Barbosa, 2011). Para Bourdieu (2006) son el resultado de la monopolización y gestión de los activos de salvación por un cuerpo de expertos religiosos socialmente reconocidos. Se podría decir que, está dirigido a un conjunto de clientes

actuales y potenciales con el fin de satisfacer una necesidad, pero como ocurre con las economías comerciales, la principal variable es el interés y el grado de regulación (Stark & McCann, 1993). Mientras que, para Sark e Iananccone (1993) "son bienes religiosos que consisten principalmente en compensaciones ofrecidas como promesas de bienes (recompensas) que son escasos o no pueden obtenerse por medios naturales". (p.244)

Metodología

Esta investigación es de carácter cualitativo y su alcance es tanto exploratorio como descriptivo, dado que permite caracterizar el objeto, las personas y elementos que interactúan y se promueven en él. De esta forma, la metodología empleada se basó, principalmente, en la etnografía, en primera medida, en la observación participante, que se enfocó en las visitas al Templo por un período de 1 mes, aproximadamente 2 y 3 veces por semana durante el mes de julio del año 2018, visitas que fueron realizadas para conocer e identificar su espacio, los elementos que lo componen y el tipo de prácticas y discursos que se manejan allí. Ello con el fin de determinar los elementos o aspectos potencialmente turísticos y atrayentes. Por otra parte, se hizo una observación detallada de los tipos de personas que asisten y, a su vez, se buscó identificar quienes provienen de otras partes, pues se buscó analizar sus dinámicas sin preconcepciones, sin llegar a distanciarse tanto como para que sea imposible construir relaciones con ellos (Velasco y de Rada, 2004, p. 24). Así, los pasos para elaborar lo anterior se realizaron de la siguiente manera:

1. Acercamiento al caso de estudio: fue necesaria una asistencia constante al Templo y un seguimiento a sus diferentes medios de comunicación (televisión, radio, redes sociales, página web). Ello para ver cómo se promueve e incentiva la invitación a su Templo y al consumo de sus bienes religiosos. Esta asistencia también tuvo como fin comenzar a interactuar con las personas y, a su vez, crear contactos; viendo lo que pasa, escuchando lo que se dice y recogiendo todo tipo de datos accesibles (Hammersley y Atkinson, 1994). Pues con ello, y desde la posición como extranjera y mostrando un interés de índole religioso, se logró tener un fácil acceso al interior del Templo y, sobre todo, a sus visitantes, con el fin de crear buena relación inmediata con los informantes, entablando confianza gradualmente y poco a poco recolectando datos (Taylor et ál., 1987). Lo anterior fue posible gracias a la muestra de un gran interés y al entablar diálogos e integraciones por medio de mostrar una curiosidad con los miembros de la iglesia y el público.
2. Asistencia y observación participante: teniendo en cuenta que para Rosana Guber (2001), "la observación participante consiste en dos actividades principales: observar sistemática y controladamente

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 103-124

todo lo que acontece en tomo del investigador, y participar en una o varias actividades de la población" (p. 57). Después de la asistencia a los cultos habituales, y de los diferentes recorridos tanto en el interior como en el exterior del Templo, se tomaron notas de sus principales aspectos, como lo son la escenografía, el espacio, los elementos que intervienen, la oferta turística y religiosa presente, los actores que dirigen los cultos y la forma en que participan en este. Además, dentro del público se observó en detalle aquello(as) que vienen de otros lugares, especialmente de otros países. Pues "Ingresar en un escenario supone un proceso de manejo de la propia imagen que asegure las máximas probabilidades de obtener acceso" (Taylor et ál., 1987, p. 37).

3. Las narrativas: previamente creada una interacción con asistentes al Templo (tanto en su culto como en sus demás actividades), provenientes de otras partes, se realizaron entrevistas no directivas (Guber, 2001), dado que, al ser conversaciones informales, sirven como "estrategia para hacer que la gente hable sobre lo que sabe, piensa y cree" (Spradley, 1979, p. 9). De esta manera, a través del acercamiento y de entablar una relación social con el entrevistado, se buscó conocer sus experiencias subjetivas y las motivaciones que los llevaron a asistir al Templo, saber un poco de su historia como creyentes, lo que los motivo a asistir, lo que más les gusta y las expectativas que tienen. Asimismo, se procuró que el visitante realizara una narrativa de su situación, pues esta "relata acontecimientos en secuencia causal y temporal. Además, describe una secuencia de acontecimientos que han sucedido, de ahí que sea una producción temporal". (Denzin citada en Coffey y Atkinson, 2003, p. 37). Con esto indagar sobre la autenticidad y la experiencia turística que este Templo tiene para sus vidas. "Así, la experiencia y la testificación son entonces 'la' fuente de conocimiento del etnógrafo: él está allí". (Guber, 2001, p, 56)

No es tan solo una Iglesia

Este Templo, construido en 2010 y terminado en 2014, tiene como una de sus principales características atraer a múltiples personas de diferentes lugares del mundo, en parte, porque es una réplica del Templo original de Salomón en Jerusalén. Además, cuenta con réplicas de los objetos simbólicos que tenía el Templo original, lo que hace que parte del texto bíblico se recuerde y, a su vez, se materialice en la época contemporánea.

Según la historia de la iglesia (IURD, 2020), para la construcción del Templo se tomaron los datos tanto de pasajes bíblicos como de estudios realizados en Israel, buscando replicarse de una manera ampliada a fin de mostrar y resaltar su majestuosidad con unas dimensiones de 126 metros de largo y 104 metros de ancho. Son cerca de 100 000 metros cuadrados (m^2) de área construida en una parcela de aproximadamente 35 000 metros y una altura de 55 metros.

A lo anterior se suma que esta iglesia tiene su propio museo, The Memorial o el Cenáculo, espacio que, en sus recorridos, intenta mostrar la historia del pueblo hebreo y la construcción del Templo original. En este caso, la notoriedad del marketing está en recursos interactivos de última generación posicionados en diferentes lugares para de una forma interactiva, narrar acontecimientos y recrear escenarios donde el visitante aprenda de una manera sencilla y se sienta a gusto en el lugar, pues además la información es dada por guías propios de la iglesia (autodenominados sacerdotes y vestidos como tal), que manejan varios idiomas (incluso lenguaje de señas) y están capacitados para recibir a un público de todas partes del mundo. El recorrido en el museo muestra todas las etapas de la construcción del Templo, con imágenes, diagramas y maquetas que explican los aspectos que se tuvieron en cuenta al momento de la construcción, desde su inicio hasta su finalización tanto del original como desde donde se hace el recorrido.

Por otro lado, cuenta con una réplica del Tabernáculo de Moisés, lugar característico que, en tiempos bíblicos del antiguo testamento, era usado por sacerdotes para realizar sacrificios. Este lugar recrea toda una escenografía, incluso con ovejas artificiales, pues el objetivo, además de mostrar la historia lo más gráfica y similar posible, pretende que el visitante se sienta en los tiempos bíblicos y tenga una experiencia única. Finalmente, dispone de un jardín, denominado "Jardín Bíblico" que intenta hacer una reproducción del Monte de las Oliveras y es por donde inicia el recorrido el cual está programado para realizarse todos los días, uno por cada hora y los únicos requisitos para poder ingresar es reservar el recorrido con anterioridad, presentar documento y dar una contribución económica.

Entretanto, la edificación del Templo cuenta con doce columnas que, según los guías, simbolizan las tribus de Israel, en cuyo recorrido explican cómo fueron esenciales en la formación del pueblo de Dios. Esta implementación turística que propone la iglesia hace que creyentes y no creyentes tengan que acudir a su congregación, ya sea por curiosidad o por la propia fe. Así: "frente a una catedral, el adepto se arrodilla y reza. El turista fotografía, observa. Se podría decir que ambos juegan un papel que podría calificarse de manera homogénea como turismo religioso" (Sena da Silveira, 2007, p. 44). De esta manera, se puede decir que promover el turismo religioso es parte de la adaptación de la iglesia a la sociedad de consumo como el ocio y el entretenimiento (Mesquita, 2007).

Por otro lado, esta iglesia ocupa gran parte de la televisión brasileña e incluso extranjera, utilizando diversos medios de marketing (Morais et ál., 2007) para atraer al público a través de la programación tele evangélica (Scola, 2017), mostrando la infraestructura del Templo, invitando a las personas a sus recorridos y catalogando las visitas como una experiencia única, pues afirman que es la única réplica del Templo en el mundo. Además, también equiparan la magnanimidad del Templo con la magnitud de sus

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 103-124

cultos, pues cada día lo dedican a solventar un problema de la sociedad que puede afectar el desarrollo humano a través de la oferta de objetos que según, además de ser traídos del propio Israel e incluso de las ruinas del Templo original, son más que suvenires; pues, según sus líderes carismáticos estos objetos cuentan con propiedades que, al usarse de manera adecuada, trabajan directamente en el problema de la persona, aspecto del cual se hablará más adelante.

Por lo tanto, el mestizaje que la iglesia utiliza al combinar conocimiento y tecnología utilizando *técnicas de marketing*, tales como radio y televisión, música, periódicos, revistas, literatura, internet, junto con diezmos, ritos exorcistas, curaciones divinas, promesas milagrosas y prosperidad material, busca tener una efectividad proselitista, siendo más atrayente y fomentando su expansión (Mariano, 2004).

Además del turismo, el *marketing religioso* promueve un discurso que, según Bourdieu (2006), concuerda con los intereses de quienes lo producen, de quienes lo difunden y de quienes lo reciben, construyendo así una serie de prácticas religiosas como estrategia para los grupos de especialistas que compiten por el monopolio de la gestión de los bienes simbólicos de salvación. En este caso, la IURD con su Templo busca destacar y ganar un mayor número de creyentes con respecto a la iglesia Asamblea de Dios y a la Iglesia Católica, que espacialmente se ubican en frente de esta edificación, teniendo así una fuerte competencia religiosa por los fieles, por lo que busca estrategias para visibilizarse y ser mucho más atrayente para todo tipo de público, intentando suplir varias necesidades tanto espirituales como recreativas. Además, para mantener sus fieles y atraer a más de los que tiene, aprovecha su capital religioso, el cual depende de la fuerza material y simbólica ofreciendo bienes y servicios que satisfagan diversos intereses (Bourdieu, 2006), los cuales se convierten en una mercancía de intercambio de un bien, un servicio; esto es, una experiencia a cambio de una retribución.

Bienes, Productos y Ofertas. Una simbolización

Visitar el interior del Templo tiene un proceso diferente que el reservar un recorrido turístico, ya que su ingreso no está incluido en estos recorridos. No obstante, las personas que quieran ingresar deben permanecer en el culto cumpliendo ciertas condiciones, como dejar sus pertenencias en un casillero a fin de no ingresar alimentos ni dispositivos electrónicos, por tanto, está prohibido tomar fotografías o grabaciones.

Por otro lado, son varias las personas de múltiples partes que visitan el Templo no solo para conocer su infraestructura, sino también para presenciar el servicio religioso temático y obtener sus objetos simbólicos. Además, sus seguidores se caracterizan por tener una necesidad material y emocional en su vida. En este sentido, es importante el simbolismo de este tipo de objetos, que son parte fundamental del culto y del mensaje que se transmite ya que, según la iglesia, estos objetos religiosos ayudan al creyente a obtener todo lo que necesita al funcionar como mediadores

con lo sagrado, lo que resulta similar con las cosas mediúmnicas en el catolicismo, ya que los creyentes orientados por sus pastores llevan consigo estos objetos y los consumen o los ubican en determinados lugares (Oro, 2006), puesto que la iglesia asume que todos los elementos de la naturaleza pueden ser utilizados como mediadores con lo divino siempre y cuando estén consagrados por sus pastores (Birman, 2001).

Así, esta iglesia según el tema del día, tiene un objeto simbólico con una fuerte representación. El lunes tiene *el congreso del éxito*, el martes *el día de la sanación*, el miércoles *el avivamiento*, el jueves *la terapia del amor*, el viernes *el alivio para el alma*, el sábado *el ayuno por las causas imposibles* y, finalmente, el domingo *el encuentro con Dios*. En este caso, el enfoque de la observación fue principalmente los lunes, martes y jueves, ya que son días con temas como la salud, el dinero y el amor. Temas que se catalogan socialmente como fundamentales para que la vida de una persona tenga bienestar emocional, físico y material.

Congreso del Éxito

Todos los lunes el tema principal es el éxito, también llamado *congreso empresarial* cuyo foco es la prosperidad económica y financiera de las personas. Del trabajo de campo, este día fue el más concurrido y en el que más público asistía casi hasta superar la capacidad máxima del Templo de 9 540 personas, incluso en aquellos días con mañanas frías y lluviosas. Ese día el símbolo religioso representativo fue un llavero en forma de candelabro que, según el predicador, es un objeto que facilita la obtención económica, ya que para él "mejora la comunicación con Dios" y, como resultado, ofrece una "bendición económica".

Consecuentemente, una forma de mostrar la efectividad del simbolismo de este objeto está en la corroboración de algunos testigos con sus testimonios, entre ellos personas de otros países del mundo que afirman que sus motivos de viaje hasta este Templo están relacionados con el objetivo de agradecer por las bendiciones recibidas y asimismo testificarlo. En estos testimonios afirman cómo su vida financiera comienza a cambiar a partir de la obtención de dichos bienes sagrados, alcanzando una gran capacidad económica que retribuyen contribuyendo financieramente a la iglesia.

Obtener este objeto no es una tarea complicada (Figura 1), ya que las personas que no cuentan con él pueden pasar al frente y recibir el objeto simbólico de forma gratuita. Así, además del llavero, entregaron una pequeña caja de cartón y un sobre para que quienes lo reciban puedan depositar las ofrendas y diezmos, rezar con el llavero en la mano y traerlos posteriormente en fechas específicas a fin de sellar el "pacto con Dios", aspecto manifestado por los líderes religiosos.

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 103-124

Figura 1. Obsequios de bienvenida al Templo en el Congreso del Éxito



Fuente: captura propia.

El Día de la Cura

Todos los martes la gente se reúne en busca de un milagro de salud física. La mayoría de público son ancianos y enfermos que acuden a este culto. Así, este día inicia en la iglesia al momento en que las personas comienzan a dar su testimonio y a contar a cerca de la ayuda de la iglesia y el Tratamiento Espiritual contenido en una pequeña botella de "agua sagrada" y un paño. El tratamiento consiste en que las personas enfermas beban el agua y, posteriormente, coloquen el paño en la zona del cuerpo afectada. Además del paño y el agua entregan una bolsa pequeña de color amarilla, cuya instrucción está en colocar los diezmos de todas las cosas recibidas junto con un sobre en el que, aparte, se debe depositar una ofrenda, ya sea de "oro" (del mismo valor que el diezmo) o "plata" (la mitad del diezmo). Y esto tiene que llevarse días posteriores para poder obtener más agua y continuar con el *Tratamiento Espiritual* (Figura 2).

Terapia del Amor

También el martes se realiza con el fin de mejorar el estado emocional y sentimental de las personas, "terapia de amor" para hablar de matrimonios fallidos y la esperanza o la mejora de una relación, lo hace que muchos/as visiten el Templo. Para este día, su objeto simbólico representativo es una fragancia que tendría el propósito de cubrir el corazón de los fieles y de la persona amada. De igual manera, este tema está relacionado con la prosperidad económica, ya que entre los testimonios se destacó un matrimonio que afirmó que se encontraban en una pobreza casi extrema hasta que conocieron la iglesia, fueron al Templo y participaron en la "hoguera

santa", que se caracteriza por ser el día en el que se hace un sacrificio económico, que puede ser dinero o la entrega de un bien. En el caso de ellos, describen que "entregaron todo lo que tenían" y, posteriormente, empezaron a "prosperar económicamente" y en su "relación matrimonial".

Figura 2. Agua "Tratamiento espiritual"



Fuente: captura propia.

Junto con las fragancias que entregaron ese día dieron un sobre con la fotografía del tabernáculo para poder colocar la fotografía de su ser querido junto a otro sobre donde, además del diezmo, se debe depositar una ofrenda. Por otra parte, una de las reflexiones más repetidas ese día, era que "para tener un amor bueno, fuerte y estable en la tierra, lo primero que tiene que hacer el creyente es mostrar amor a Dios a través del diezmo, las ofrendas y el sacrificio". De esta forma se observa que una de las principales características es que, aunque la muestra de estos objetos no tiene un costo económico directo, la iglesia deja claro que los objetos son una ayuda y que para obtener más de estos y lograr lo anhelado se debe hacer la respectiva retribución económica. Pues "es a través de esta fe que el creyente se convierte, en los términos de Edir Macedo, socio de Dios y, solo en esta posición privilegiada, puede comenzar a disfrutar de las bendiciones y promesas divinas" (Mariano, 2004, p. 128. Traducción propia).

Incluso, aunque afirman que no tenían ni con qué comer, entre los que testifican aparecen personas que dan lo único que tienen. Esto para ellos es un sacrificio, que junto a las ofrendas y los diezmos forman parte del ciclo

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 103-124

económico en el que la iglesia ofrece objetos que para ellos están llenos de un fuerte poder simbólico a cambio de la retribución que los fieles les hacen. Esto equivale a decir que, la iglesia se mantiene a través de las ofrendas de la contraprestación de su servicio religioso y del rendimiento de sus bienes (Bourdieu, 2006).

En este sentido, se encuentra un objeto simbólico específico para cada día, generando un ciclo con objetos individualizados para problemas y necesidades específicas. En relación con esto, la economía que generan estos bienes simbólicos es fluida e indeterminada, ya que sus prácticas se calculan para alcanzar un interés. Sin embargo, se puede decir que estas tareas sagradas son irreductibles a una codificación puramente económica, pues no se ejerce un trabajo, sino que se realiza un servicio.

Por otro lado, es interesante el hecho de que esta simbolización de prácticas religiosas es un complejo de sincretismo religioso entre creencias, ritos y prácticas de otras religiones (Mariano, 2004). Esto ayuda a que sea mucho más sencillo adaptar fieles de otros lugares porque, aunque algunas cosas cambian, muchas de estas prácticas siguen siendo las mismas. Además, dentro de estas prácticas eclesiásticas está la comercialización de estos objetos religiosos, transformándolos en mercancías, ya que junto a estos objetos entregan un sobre (Figura 3), una bolsa o una caja para que el creyente haga su aporte económico si quiere que la sacralidad de este objeto haga su obra.

Figura 3. Cubiertas de las ofrendas



Fuente: captura propia

Lo anterior denota que esta congregación tiene toda una serie de características tanto extrínsecas como intrínsecas que se hacen atractivas ante todos sus visitantes, tanto creyentes como seculares. Entre los primeros se evidenció que los asistentes son provenientes de múltiples lugares tanto brasileros como extranjeros caracterizándose, igual que la mayoría de los asistentes al culto, por ser adultos mayores y personas de la tercera edad. Así, y luego de un acercamiento previo como una turista o feligrés más, una de ellas me manifestó: "Soy boliviana y siempre tuve el deseo de venir, de conocer este Templo tan lindo y conocer directamente la bendición del Señor […] es impactante, ahora sí puedo morir feliz al haber pasado por aquí" (Visitante boliviana, comunicación personal, julio del 2018)

Otro de ellos comunicó que

> no solo quería venir al santísimo lugar a conocerlo, porque sí que es impresionante, sino que el mismo lugar tiene poder y ya me lo habían recomendado antes. Estoy enfermo de lupus y quería venir hoy día de la cura a recibir esa cura y a que el poder obre en mí. (Visitante peruano, comunicación personal, julio del 2018)

Otra de ellas, casualmente visitante colombiana, con la que tuve empatía al ver que yo era del mismo país, se emocionó y me contó con gran entusiasmo:

> que felicidad mija!!! el poder estar aquí, y poder hablar con usted que me entiende, aunque menos mal los sacerdotes hablan en español y les puedo entender también […] el haber venido acá es mi deseo desde que me convertí al Señor, siempre los miraba por televisión en su programa "Pare de Sufrir" e iba a la iglesia de allá pero pues no era lo mismo, porque incluso a uno lo motivan a venir con lo bonito, y lo mágico que se veía y al ver en los videos que ponían, acá el Templo y todo lo que tiene yo me dije "tengo que ir allá" así que me puse a ahorrar, incluso me habían dado ganas de venir desde el 2014, pero con lo del mundial todo era muy caro, así que esperé y seguí ahorrando y con las ayudas de mis hijos hasta que se me hizo el milagrito. (Visitante colombiana, comunicación personal, julio del 2018)

Por lo anterior, es evidente que múltiples personas van al país e incluso llegan a la ciudad de São Paulo exclusivamente a ver y a asistir al Templo, algunos vuelven al cumplir su cometido y otros aprovechan para conocer más de la ciudad, siendo su intención principal el conocer el Templo y su intención secundaria el conocer lo demás.

Otra de las visitantes dijo que

> todos los que en algún momento hacemos parte de la Iglesia Universal, estamos en el país que estemos, tenemos que venir porque aquí está la tierra madre, así como los musulmanes deben ir a la mezquita, así nosotros tenemos que venir a cumplir con la promesa y a buscar las bendiciones. (Visitante argentina, comunicación personal, julio del 2018)

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 103-124

Por otro lado, están aquellos visitantes que no pertenecen a esta iglesia ni profesan este tipo de fe, y suelen ser los visitantes más jóvenes que quieren conocer el Templo, tomarse fotografías frente a la fachada e incluso entrar al recorrido turístico. Curiosamente, son personas jóvenes cuya edad no excede los cuarenta años:

> Bueno pues, vine porque en el buscador este es uno de los sitios turísticos recomendados y pues ya lo había visto en publicidad y lo había escuchado, así que me dio curiosidad y vine a ver de qué se trataba. (Visitante español, comunicación personal, julio del 2018)

Otra visitante brasilera, pero de otra ciudad, afirmó: "Vine a Sampa a visitar a una amiga, me dio curiosidad el lugar porque es muy llamativo dentro de este barrio tan comercial y quería dar una miradita y, claro está, tomarme una selfie" (Visitante brasilera, comunicación personal, julio del 2018).

Finalmente, resulta curioso que personas que profesan otro tipo de creencias llegen a conocer el Templo:

> Soy judío, y estoy haciendo la maestría en estudios de la religión, entonces vine a ver qué tal era el lugar porque me parece impresionante conocer una réplica y la distribución casi que exacta del Templo original, me pareció impresionante y quería verificar si lo que dicen los medios era cierto […] una vez vi este Templo en un documental y me pareció fantástico porque parece que es la única réplica que hay, es que ni siquiera en medio oriente han podido hacer la reconstrucción. Entonces aproveché mi estadía en el país para venir a observar, es toda una escenificación arquitectónica muy bien pensada y construida. (Visitante italiano, comunicación personal, julio del 2018)

Reflexiones Finales

Queda claro que la IURD con su Templo de Salomón, se comporta como una empresa tanto turística como religiosa o, según Beltrán (2006), como una multinacional de la fe, pues busca suplir la necesidad emocional o espiritual del creyente y la necesidad recreativa del turista enfocándose en ambos casos, en que se lleven una experiencia única que no tendrán en ningún otro lugar. Por tanto, esta congregación cada vez se expande y diversifica, haciéndose más atractiva para todo tipo de público y utilizando diversos mecanismos, tanto religiosos como seculares, para ser reconocida en múltiples lugares del mundo a través del marketing. Además, usa también técnicas internas, como son la implementación de sus objetos simbólicos, las significativas representaciones de un pasado judío y su reconocimiento por los medios de comunicación tanto brasileños como comerciales, haciendo que esta iglesia tenga una gran popularidad, aumentando su éxito económico junto con su reconocimiento local y global.

En tal sentido, genera una circulación económica constante para el país y para su propia congregación, no solo a través de la promoción turística

por su arquitectura y por la historia tras esta, sino también por los objetos religiosos que se han convertido en mercancías adquiridas por los fieles que sienten la necesidad de hacer una retribución económica en pro de lo obtenido. Así, según Bourdieu, "la verdad de la empresa religiosa ha de tener dos verdades: la verdad económica y la verdad religiosa, que la rechaza" (2006, p. 185). Por tanto, ella misma se niega a considerarse como empresa a pesar de que adopta prácticas "seculares", profanas, que acercan la organización religiosa a una organización común (Barbosa, 2011).

Por consiguiente, el Templo, como congregación espiritual y turística, se relaciona con la experiencia de lo visual y la interacción con los objetos que se encargan de hacer una materialización del pasado para mostrarla en el presente y una materialización de lo espiritual para ser usado en la vida de los creyentes.

Finalmente, y aunque en esta investigación se abordaron diversos aspectos en torno al turismo por parte de una congregación no católica, quedan por desarrollar algunos matices como las motivaciones de las personas que acuden a estos sitios, conocer cuáles son sus otros tipos de consumo y el comercio particular que se desenvuelve en torno a esta congregación; así como también, cómo se desarrolla el turismo en otras congregaciones e inclusive otras religiones, aspecto importante para entender los cambios sociales en torno al desplazamiento por cuestiones recreativas y espirituales.

Referencias

Agüero, M. A. M. (2006). Del valle de lágrimas al valle de Jauja. Las promesas redentoras del neopentecostalismo en el más acá. *Polis. Revista Latinoamericana, 14*, 16. DOI: http://dx.doi.org/10.32735/S0718-6568/2006-N14-451

Barbosa, R. J. (2011). *A caridade e o interesse. A construção da plausibilidade da idéia de "gestão" no catolicismo brasileiro* (tesis de maestria). Maestria em Sociologia, Universidade de São Paulo, São Paulo. DOI: http://dx.doi.org/10.11606/D.8.2011.tde-20062011-094615

Beltrán W. M. (2006). *De microempresas religiosas a multinacionales de la fe: La diversificación del cristianismo en Bogotá*. Bogotá: Bonaventurana.

Beltrán, W. M. (2013). Pluralización religiosa y cambio social en Colombia. *Theologica Xaveriana*, 175. Recuperado de http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-36492013000100003&lng=en&tlng=es

Birman, P, (2001). Conexões Políticas e Bricolagens Religiosas. Questões sobre o Pentecostalismo a partir de alguns contrapontos. En P. Sanchis (org.). *Fiéis y cidadãos. Percursos de sincretismo no Brasil* (pp. 59-86). Río de Janeiro: UERJ.

Bourdieu, P. (2006). Génesis y estructura del campo religioso (1971). En A. Gutiérrez (trad.), *Relaciones. Estudios de historia y sociedad, 27*(108), 29-83. Recuperado de https://www.redalyc.org/pdf/137/13710803.pdf

Caicedo, J. M. (2013). *Creer y consumir, la industria del turismo religioso en guadalajara de Buga* (tesis de pregrado). Pregrado en Sociología, Universidad del Valle, Cali. Recuperado de https://bibliotecadigital.univalle.edu.co/bitstream/handle/10893/7100/0461986-p.pdf?sequence=1

Cárdena, R. M. (2009). Un acercamiento al turismo religioso en los Altos de Jalisco. *Orbis. revista de Ciencias Humanas, 5*(13), 47-66. Recuperado de https://www.redalyc.org/pdf/709/70911922005.pdf

Coffey, A. y Atkinson, P. (2003). *Encontrar el sentido a los datos cualitativos. Estrategias complementarias de investigación*. Medellín: Universidad de Antioquia. Recuperado de https://www.fceia.unr.edu.ar/geii/maestria/2014/DraSanjurjo/8mas/Amanda%20Coffey,%20Encontar%20el%20sentido%20a%20los%20datos%20cualitativos.pdf

Collins-Kreiner, N. (2010). Researching pilgrimage. *Annals of Tourism Research, 37*(2), 440-456. DOI: https://doi.org/10.1016/j.annals.2009.10.016

de la Torre, M. G. M. V., Fernández, E. M. y Naranjo, L. M. P. (2010). El Turismo Religioso. Estudio del camino de Santiago. *Gestión turística*, 13, 1. DOI: https://doi.org/10.4206/gest.tur.2010.n13-01

da Silveira, E. J. S. (2007). Turismo religioso no Brasil. Uma perspectiva local e global. *Revista Turismo em Análise, 18*(1), 33-51. DOI: https://doi.org/10.11606/issn.1984-4867.v18i1p33-51

Díaz, V. A. (2014). *Promoción del turismo religioso hacia Colombia mediante el factor lúdico motivacional* (tesis de pregrado). Pregrado en Administración de Empresas, Colegio de Estudios Superiores de Administración CESA, Bogotá. Recuperado de https://repository.cesa.edu.co/bitstream/handle/10726/1257/TG00904.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Digance, J. (2003). Pilgrimage at contested sites. *Annals of Tourism Research, 30*(1), 143-159. DOI: https://doi.org/10.1016/S0160-7383 (02)00028-2

dos Santos, N. P. (2014). Turismo, gestão e território. *Caderno Virtual de Turismo, 14*(0). Recuperado de http://www.ivt.coppe.ufrj.br/caderno/index.php/caderno/article/view/1025

Durán-Sánchez, A., Álvarez-García, J., Del Río-Rama, M. D. la C. y Oliveira, C. (2018). Religious Tourism and Pilgrimage. Bibliometric Overview. *Religions, 9*(9), 249. DOI: https://doi.org/10.3390/rel9090249

Durkheim, E. (2013). *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia (y otros escritos sobre religión y conocimiento)*. México: Fondo de Cultura Económica.

Giumbelli, E. (2019). Religious Tourism and Religious Monuments. The Politics of Religious Diversity in Brazil. *International Journal of Latin American Religions*, 3, 1-14. DOI: https://doi.org/10.1007/s41603-019-00084-0

Guber, R. (2001). *La etnografía.* Método, campo y reflexividad. Bogotá: Editorial Norma. Recuperado de https://antroporecursos.files.wordpress.com/2009/03/guber-r-2001-la-etnografia.pdf

Guimarães, A.P (2012). Experiência turística e mercado turístico relacionado à fé. Olhares conflitantes. *Caderno de Estudos e pesquisas do Turismo (1)*1, Recuperado de https://www2.pucpr.br/reol/pb/index.php/turismo?dd1=7027&dd99=view&dd98=pb.

Hammersley, M. y Atkinson, P. (1994). *Etnografía.* Métodos de investigación. Barcelona: Paidós.

Herrero Perez, N. (2008). La recuperación de la peregrinación jacobea: Aportaciones al debate acerca de las relaciones entre turismo y peregrinación. *Pasos*, 10. Recuperado de https://core.ac.uk/download/pdf/11500574.pdf

Iannaccone, L. R. (1998). Introduction to the Economics of Religion. *Journal of Economic Literature, 36*(3), 1465-1495. Recuperado de https://www.jstor.org/stable/2564806

Igreja Universal do Reino de Deus. (2020). A Universal. *Portal Oficial da Igreja Universal do Reino de Deus*. Recuperado de https://www.universal.org/a-universal/

MacCannell, D. (2003). *El turista. Una nueva teoría de la clase ociosa*. Barcelona: Editorial Melusina.

Mariano, R. (2004). Expansão pentecostal no Brasil. O caso da Igreja Universal. *Estudos Avançados, 18*(52), 121-138. DOI: https://doi.org/10.1590/S0103-40142004000300010

Mesquita, W. A. B. (2007). Um pé no reino e outro no mundo. Consumo e lazer entre pentecostais. *Horizontes Antropológicos, 13*(28), 117-144. DOI: https://doi.org/10.1590/S0104-71832007000200006

Morais, U., Zeggio, L. y Zanotta, E. (2007). Igreja Universal do Reino de Deus e marketing religioso. *Revista Ibero-Americana de Estratégia*, 3. DOI: https://doi.org/10.5585/riae.v3i1.51

Oro, A. P. (2006). O "neopentecostalismo macumbeiro". *Revista USP*, 68, 319-332. DOI: https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i68p319-332

Oro, A. P. y Tadvald, M. (2015). A Igreja Universal do Reino de Deus e a reconfiguração do espaço público religioso brasileiro. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião, 17*(23), 76-113. DOI: https://doi.org/10.22456/1982-2650.59917

Poncela, A. M. F. (2010). El Santo Niño de Atocha. Patrimonio y turismo religioso. *Pasos: Revista de Turismo y Patrimonio Cultural, 8(*2), 375-387. DOI: https://doi.org/10.25145/j.pasos.2010.08.027

Sancho, A. (dir.) (1998). *Introducción al Turismo*. Organización Mundial del Turismo. Recuperado de http://www.utntyh.com/wp-content/uploads/2011/09/INTRODUCCION-AL-TURISMO-OMT.pdf

Serrallonga, S. A. y Hakobyan, K. (2011). Turismo religioso y espacios sagrados. Una propuesta para los santuarios de Catalunya. *Revista Iberoamericana de turismo, 1*(1), 63-82 Recuperado de https://dugi-doc.udg.edu/bitstream/handle/10256/9123/TurismoReligioso.pdf?sequence=1

Scola, J. (2017). A teledramaturgia bíblica pela TV Record. Sentidos e mediações a partir da produção da mensagem. *Ciencias Sociales Y Religión/CiênciasSociais e Religião, 19*(27), 41-71. DOI: https://doi.org/10.20396/csr.v19i27.12496

Sharpley, R. y Sundaram, P. (2005). Tourism. A sacred journey? The case of ashram tourism, India. *International Journal of Tourism Research, 7*(3), 161-171. DOI: https://doi.org/10.1002/jtr.522

Shinde, K. A. (2010). Entrepreneurship and indigenous enterpreneurs in religious tourism in India. *International Journal of Tourism Research, 12*(5), 523-535. DOI: https://doi.org/10.1002/jtr.771

Silveira, E. J. S. da. (2007). Turismo religioso no Brasil: uma perspectiva local e global. *Revista Turismo Em Análise, 18*(1), 33-51. DOI: https://doi.org/10.11606/issn.1984-4867.v18i1p33-51

Spradley, J. P. (1979). *The Ethnographic Interview*. New York: Holt, Rinehart.

Stark, R. y McCann, J. C. (1993). Market Forces and Catholic Commitment. Exploring the New Paradigm. *Journal for the Scientific Study of Religion, 32*(2), 111-124. DOI: https://doi.org/10.2307/1386791

Taylor, S. J., Bogdan, R. y Piatigorsky, J. (1987). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación. La búsqueda de significados*. Barcelona: Paidós.

Tejeiro, C., Sanabria-S, F. y Cely, W. M. B. (2007). *Creer y poder hoy*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Tiago, G. (2019). Visibilidade nas redes. Entre turistas e religiosos no perfil do Templo de Salomão no TripAdvisor. Conference: III Seminário Nacional de Turismo e CulturaAt: Casa Rui Barbosa, Rio de Janeiro–RJ, Brasil. Project: Religião, Direito e Secularismo no Brasil Contemporâneo. Recuperado de https://www.researchgate.net/publication/336036484_Visibilidade_nas_redes_Entre_turistas_e_religiosos_no_perfil_do_Templo_de_Salomao_no_TripAdvisor

Urry, J. (2002). *The Tourist Gaze*. Londres: Sage Publications.

Valiente, G. C. (2006). Turismo religioso en Montserrat. Montaña de fe, montaña de turismo. *Cuadernos de Turismo*, 18, 63-76. Recuperado de https://revistas.um.es/turismo/article/view/17881

Velasco, H. y de Rada, Á. D. (2004). *La lógica de la investigación etnográfica. Un modelo de trabajo para etnógrafos de la escuela*. Madrid: Trotta.

Weber, M. (2014). *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.

De la educación religiosa y la educación laica en Colombia. Normatividades y políticas (1930- 2020)*

On religious education and secular education in Colombia. Regulations and policies (1930-2020)

Sobre educação religiosa e educação secular na Colômbia. Regulamentos e políticas (1930-2020)

Luis Fernando Vásquez Zora**
Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Bogotá, Colombia

Ana Victoria Ochoa Bohórquez***
Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia

Cómo citar: Vásquez-Zora, L. y Ochoa-Bohórquez, A. V. (2022). De la educación religiosa y la educación laica en Colombia. Normatividades y políticas (1930- 2020). *Revista Colombiana de Sociología*, *45*(1), pp.

DOI: https://doi.org/10.15446/rcs.v45n1.90221

Este trabajo se encuentra bajo la licencia Creative Commons Attribution 4.0.

Artículo de investigación e innovación
Recibido: 30 de agosto del 2020 Aprobado: 15 de febrero del 2021

* **El artículo se deriva de la investigación "Diversidad religiosa en Colombia", del Grupo de investigación Comunicación, Periodismo y Sociedad de la Facultad de Comunicaciones U. de A., y del Grupo Religión Cultura y Sociedad de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, de la Universidad de Antioquia. Línea de investigación vigente.**

** **Profesor Investigador de planta. Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca. Colombia, Bogotá D.C. Doctor en Educación y Política Educativa, Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil. Miembro del Grupo de Investigación: Comunicación, periodismo y sociedad, Universidad de Antioquia.**
Correo electrónico: lfernandovasquez@unicomayor.edu.co -ORCID: https://orcid.org/0000-00028172-0602

*** **Docente-investigadora, tiempo completo, coordinadora Observatorio: CAM 10/12 LAB. Facultad de Comunicaciones y Filología. Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia. Magister en Historia. Miembro del Grupo de investigación Comunicación, Periodismo y Sociedad y del Grupo Religión, Cultura y Sociedad. Universidad de Antioquia.**
Correo electrónico: victoria.ochoa@udea.edu.co -ORCID: https://orcid.org/0000-0002-3318-1288

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 125-146

Resumen

El presente artículo problematiza la construcción social e histórica de los saberes, de las normas y de las políticas educativas que han conformado la experiencia escolar de la enseñanza, de la educación, y/o del aprendizaje de lo religioso en Colombia (1930–2020). Para la sociología, la historia y la educación religiosa se trata del análisis de conformaciones tan patéticas como brillantes. Patéticas, ya que en poco se aproximan al complejo campo educacional que representa la práctica pedagógica y la cultura de los territorios. Brillantes, ya que en pocas ocasiones dan cuenta de la diferencia, de la multiplicidad y de las singularidades de los credos, así como de las espiritualidades encontradas en el aula y en los contextos regional y local. Como herramienta teórico-metodológica, el concepto de educación laica coloca en cuestión la educación religiosa escolar ERE, señalando algunos horizontes por los cuales, más que la edificación de un estado laico en Colombia, la disputa por la educación religiosa se ha realizado entre la identidad y la pluri-confesionalidad, entre la predominancia de determinada ontología del hombre religioso cristiano colombiano y la tolerancia a los demás, lo cual significa la expresión matizada de las diferentes modalidades de exclusión y de discriminación escolar y social. Entre los resultados, se analizan tres series educativas de lo religioso en Colombia: la enseñanza religiosa, la educación religiosa y el aprendizaje ecuménico pluri-confensional, demostrando cómo estas prácticas escolares, a nombre de la tradición, del conservadurismo o del ecumenismo, desplazan de la educación religiosa la posibilidad de consolidar una educación laica, del hecho y del fenómeno religioso.

Palabras claves: aprendizaje pluri-confesional, Colombia, educación religiosa, enseñanza religiosa, Estado laico.

Descriptores: Colombia, educación, educación religiosa, pluralismo.

Abstract

This article problematizes the social and historical construction of knowledge, norms and educational policies that have shaped the school experience of teaching, education, and / or learning about religion in Colombia (1930–2020). For sociology, history, and religious education it is about the analysis of conformations as pathetic, as brilliant. Pathetic, since they hardly come close to the complex educational field that represents the pedagogical practice and the culture of the territories. Brilliant, since they rarely account for the difference, multiplicity and singularities of creeds and spiritualities found in the classroom and in regional and local contexts. As a theoretical-methodological tool, the concept of secular education calls into question ERE school religious education, pointing out some horizons by which, more than the construction of a secular state in Colombia, the dispute over religious education has been made between identity and pluri-confessionalism, between the predominance of a ontology of the Colombian Christian religious man and tolerance for others, which means the nuanced expression of the different modalities of exclusion and school and social discrimination. Among the results, three educational series on religion in Colombia are analyzed: religious teaching, religious education, and pluri-confensional ecumenical learning, demonstrating how these school practices, in the name of tradition, conservatism, or ecumenism, displace in Colombia of religious education, the possibility of consolidating a secular education, of the religious fact and phenomenon.

Keywords: Colombia, pluri-confessional learning, religious education, religious teaching, secular state.

Descriptors: Colombia, education, religious education, secular state.

Resumo

O presente artigo problematiza a construção social e histórica dos saberes, das normas e das políticas educativas que conformam a experiência escolar do ensino, da educação, e da aprendizagem do religioso na Colômbia entre os anos de 1930 e 2020. Para a sociologia, a história e a educação religiosa se trata da análise de conformações tão patéticas, como brilhantes. Patéticas, já que em pouco se aproximam ao complexo campo educacional que representa a prática pedagógica e a cultura dos territórios. Brilhantes, já que em poucas ocasiões dão conta da diferença, da multiplicidade e das singularidades dos credos e das espiritualidades encontradas na sala de aula e nos contextos regionais e locais do país. Como ferramenta teórico-metodológica, o conceito de educação laica coloca em questão a educação religiosa escolar ERE, assinalando alguns horizontes pelos quais, mais que a edificação de um estado laico na Colômbia, a disputa pela educação religiosa é feita entre a identidade e a pluriconfesionalidade, entre a predominância de determinada ontologia do homem religioso cristão colombiano e a tolerância aos demais, o qual significa a expressão matizada das diferentes modalidades de exclusão e de discriminação escolar e social. Entre os resultados, analisam-se três séries educativas do religioso na Colômbia: o ensino religioso, a educação religiosa e a aprendizagem ecumênico pluriconfessional, demonstrando como estas práticas escolares, ao nome da tradição, do conservadorismo ou do ecumenismo, deslocam na Colômbia da educação religiosa, a possibilidade de consolidar uma educação laica, do fato e do fenômeno religioso.

Palavras-chave: aprendizagem pluriconfessional, Colômbia, educação religiosa, ensino religioso, Estado laico.

Descritores: Colômbia, educação, educação religiosa, Estado laico.

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 125-146

A modo de presentación

El artículo "De la educación religiosa y la educación laica en Colombia. Normatividades y políticas (1930- 2020)" se propone abrir un espacio de problematización en torno al análisis de tres series de la educación religiosa en Colombia: la enseñanza religiosa (Gutiérrez, 2015; Odihr, Consejo asesor de expertos sobre libertad de religión o creencia, 2008); la educación religiosa (Da Silveira, 2012; Martínez, 2013; Salinas, 2007), y el aprendizaje ecuménico pluri-confesional (García, 2010; López, 2014; Mendoza y Velandia, 2011; Meza, Suárez, Casas, Garavito, Lara y Reyes, 2015; Ávila, y Martínez, 2004). Series que significan un complejo desafío frente a la construcción de una práctica escolar que propenda por una educación religiosa que a su vez contribuya a la no exclusión ni a la discriminación escolar y, por tanto, que se enfoque en construcción del respeto por la diferencia, la multiplicidad y la singularidad, tal como lo expresan las orientaciones curriculares de educación básica religiosa en Colombia (República de Colombia, MEN, 2004; MEN, 2014). Así también, por una educación religiosa basada en orientaciones y prácticas de la diferencia y la inclusión de las que resulten acciones y experiencias concretas de respeto, incluso frente a la no creencia, para aquellos que no practican ninguna fe, ningún credo y/o ninguna espiritualidad. Se trata de proponer alternativas de educación laica (Tamayo y Fornet-Betancourt, 2005; Debray, 2002; Pena Ruíz, 2003), en relación al establecimiento de guías y orientaciones curriculares; a la formación de docentes; a la construcción de saberes de la enseñanza de lo religioso y de lo no religioso; a prácticas escolares que sitúen la educación religiosa, en tanto estudio del hecho y del fenómeno religioso (Debray, 2002; Pena Ruíz, 2003), acorde con la multiculturalidad de los territorios, de las poblaciones, de sus creencias, espiritualidades o no, así como a la subjetividad de los educandos.

Sobre las diferencias, las multiplicidades y las singularidades de la población colombiana se analiza la imposición de prácticas escolares que consolidan la exclusión y la discriminación en el país, a nombre de la enseñanza, de la educación y del aprendizaje de lo religioso; de experiencias histórico sociales y escolares de lo catequético, de lo secular y del ecumenismo pluri-confesional. Formas y modalidades históricas que han transitado por la enseñanza de la religión católica (Astete, 1858), por la educación de la laicidad (Pena Ruíz, 2003) y del aprendizaje secular de orientación ecuménico pluri-confesional (Conferencia Episcopal Colombiana, 2012). Finalmente, se expondrán los desafíos que representa para la sociedad y la escuela en Colombia la tensión cultural entre las identidades religiosas y una sociedad múltiple y plural, presentando algunos aportes para la construcción de una sociedad y una educación laica.

De la enseñanza de la religión católica al ecumenismo pluri-confesional

En Colombia la educación religiosa se ha confundido con la enseñanza de la tradición (Vásquez, 2016), con la experiencia catequética como garantía

de continuidad entre una religiosidad que mixtura cultura e identidad como predominio educativo y curricular, comprendida como la "cultura religiosa de la nación" (Conferencia Episcopal de Colombia, 2009, p. 5; Astete, 1858, III), tal y como es confirmada por la Conferencia Episcopal Colombiana (2012), en su iniciativa ante el Ministerio de Educación Nacional: "Los estándares para la educación religiosa escolar, ERE" (Coy, 2000; Beltrán, 2018; MinInterior, 2018), aprobados en la XCII Asamblea Plenaria del Episcopado Colombiano el 10 de febrero del 2012, el cual propone, según Hernández, Quitián y Moncada (2017), un "Currículo Nacional de Educación religiosa por Competencias", siendo apoyado por las congregaciones evangélicas, para ser desarrollado en sus establecimientos educativos, de acuerdo con la confesionalidad de cada institución educativa (Ortega, 2017). En estas propuestas, las confesiones se apropian de la educación religiosa pública, mixturan educación y evangelización, al cubrirse bajo el manto plural del ecumenismo, una educación religiosa basada en competencias, como versión actualizada en competencias de educación religiosa, de las cuales cada confesionalidad asume como enseñanza religiosa.

Aquello que estimulan y pretenden las congregaciones religiosas es tornar la libertad de enseñanza en ecuménica y pluri-confesional, en experiencia misional y evangelizadora, al convertirla en orientación curricular nacional, tal como establece el Programa de educación religiosa Orientaciones Curriculares para la Educación religiosa en el Distrito Capital:

> la responsabilidad de la formación espiritual, religiosa y moral recae sobre la familia, la escuela y las iglesias, para las cuales existe, un componente nuevo: el pluralismo religioso. […]. Campo de la educación como área de conocimiento y de formación en el currículo escolar en Colombia, que se enmarca en: un carácter legal (Leyes 115, 133 y Decreto 2343). Y social: el pluralismo religioso. (Arquidiócesis de Bogotá y Secretaría de Educación Distrital, SED, 2000, p. 4)

A nombre de la fe, la familia, la escuela y las iglesias, lo religioso se imbrica, en la escuela pública colombiana, a través argumentos de ley, de educación, y de una sociedad pluri-religiosa, se inserta en los principios orientadores del currículo y en la formación de los educandos, acorde a la apropiación eclesiástica de la educación pública de lo religioso.

Las formas de la educación religiosa se presentan a través de un conjunto de estrategias y de tácticas de política educativa y de orientación curricular, impone contenidos de valor confesional o pluri-confesional específico, apropiándose cada confesionalidad de la educación pública, desarrollando contenidos, metodologías de pluralidad ecuménica, impuestas para lo público y dirigidas para la nación, a nombre de la ley, de la libertad de cultos y de la pluralidad, ofrecida como iniciativa diversa y humanizadora de un cristianismo católico integral (Arias, 2000), o evangélico ecuménico y plural:

> Se trata de una educación religiosa escolar de perspectiva ecuménica, plural e interreligiosa, basada en principios y criterios, de un catolicismo en diálogo con no creyentes, con las ciencias, con la

> cultura, con las religiones no cristianas (diálogo interreligioso), entre cristianos e Iglesias (ecumenismo). (Conferencia Episcopal de Colombia, 2012, p. 9)

Si la educación religiosa se actualiza en el aprendizaje por competencias, a partir de los estándares de calidad, hace de la experiencia de la educación religiosa, en las diferentes regiones colombianas, "una conciencia humana y cristiana de personificación, culturización y socialización, como competencia para la toma de conciencia y la libertad religiosa" (Conferencia Episcopal de Colombia, 2012, p. 9). Lo cual no hace más que actualizar las formas de discriminación desde orientaciones curriculares basadas en una educación religiosa católica y evangélica que, desde estándares de calidad internacional y nacional, invisibiliza la expresión múltiple de religiones, creencias, espiritualidades y subjetividades escolares, manifiestas en la escuela en las diferentes regiones del país. Imposición, por lo tanto, de orientaciones, lineamientos y guías curriculares sobre la escuela pública en Colombia, que opacan la diferencia, la multiplicidad y la singularidad de creencias que se suceden en la práctica diaria escolar.

Al multiculturalismo colombiano le es impuesta la pluri-confesionalidad de la enseñanza, sea católica o evangélica, aduciendo que la dignidad humana, el ejercicio ciudadano, la prevalencia del interés general y la protección al derecho de las minorías, la diversidad, la libre expresión y el ejercicio de la libertad de cada ciudadano, ofrecen justificaciones epistemológicas y sociales, que dan razón a una educación bajo límites de: "La persona; la escuela; la sociedad; la cultura; lo religioso; los valores cristianos y la legislación" (Arquidiócesis de Bogotá y Secretaría de Educación Distrital, SED, 2000, p. 8). Desde estos límites educativos, habitamos una nación, en poco democrática, de principios de inequidad y de injusticia, donde lo ecuménico y lo plural sirven para sustentar a nombre de la pluralidad, el apego a la cultura católica y evangélica cristiana como invasoras de lo público.

Nación diversa y pluri-confesional en tanto practique, conserve y profese una educación pública ecuménica, cristiana y pluri-religiosa, como expresión de los derechos sociales, ciudadanos y educativos, esto es, los dominios de las confesiones privadas se toman lo público. Lo anterior se confirma por la diversidad religiosa, visibilizada en la Constitución Política de 1991, que si bien, en su Artículo 19 establece que: "Se garantiza la libertad de cultos. Toda persona tiene derecho a profesar libremente su religión y a difundirla en forma individual o colectiva. Todas las confesiones religiosas e iglesias son igualmente libres ante la ley" (República de Colombia, 1991). Este acontecimiento jurídico y político haría que el Estado colombiano mudara de una instancia concordataria, arrastrada desde la Constitución de 1886, a un Estado pluri-confesional, al impulsar las asociaciones religiosas al establecimiento de un Estado garante de la diversidad de iglesias y de confesiones (Ministerio del Interior. Decreto 437 de 2018).

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 125-146

Pese a las Sentencias de la Corte Constitucional que han aclarado y reglamentado el artículo 19 de la Constitución Nacional (1991), entre ellas: la Sentencia N° 350 de 1994, que establece que "El Estado está en la obligación de ser neutral en materia religiosa y dar tratamiento igual a todas las iglesias y confesiones religiosas", al definir, entre otros aspectos, la libertad de cultos como "el pluralismo religioso es uno de los componentes más importantes [...], del nuevo ordenamiento constitucional que establece un Estado laico y pluralista, fundado en el reconocimiento de la plena libertad religiosa y la igualdad entre todas las confesiones religiosas". La Sentencia N° 766 de 2010 "Libertad religiosa y de cultos implica la obligación correlativa del Estado de neutralidad en materia religiosa e igualdad de todas las confesiones". Y la Sentencia N° 570 de 2016, de la Ley 133 de 1994 "Por la cual se desarrolla el Derecho de Libertad Religiosa y de Cultos, reconocido en el artículo 19 de la Constitución Política", la cual establece que se impartirá:

> la educación religiosa y moral según las propias convicciones. Para este efecto, los establecimientos ofrecerán educación religiosa y moral a los educandos, de acuerdo con la enseñanza de la religión a la que pertenecen, sin perjuicio de su derecho de no ser obligados a recibirla. La voluntad de no recibir enseñanza religiosa y moral podrá ser manifestada en el acto de matrícula por el alumno mayor de edad o los padres o cuidadores del menor o del incapaz. (República de Colombia. Ley 133 de 1994, artículo 6)

Se infiere de las sentencias la neutralidad del Estado frente a las iglesias y confesiones religiosas, si es frente a la educación religiosa, más que confirmar un Estado laico, lo define como un acuerdo pluri-confesional. Para nuestro caso, estas mallas jurídicas ofrecen demasiados vacíos y fronteras borrosas, frente a los complejos conflictos de la escuela colombiana, ya sea porque deja lo público a merced de los intereses confesionales particulares, o por las diversas modalidades de discriminación en la práctica escolar, dentro o fuera del aula, tanto para creyentes como para no creyentes. Esta discriminación es ocasionada, entre otros, por la escasa formación de los maestros en torno al respeto, a la inclusión y a la no discriminación, lo cual, bajo estas grillas jurídicas, ocasiona orientaciones curriculares pluri-confesionales que invisibiliza la separación entre el Estado y las iglesias. Si el hecho religioso es una realidad contundente, lo es también que hoy debe atenderse bajo conceptos, metodologías y modelos pedagógicos que respondan, cuando menos, a una ética globalizada, al cuidado y respeto por las diferencias, por las multiplicidades regionales y culturales, por la singularidad de las distintas subjetividades, a límites que además de comprender y formular derechos, amparen a los sujetos, en torno a la separación del Estado, las iglesias y sus espiritualidades, así como a sus creencias.

A manera de conclusión parcial, describamos que pese al grupo de Sentencias de la Corte Constitucional de Colombia (C-350/1994; C-766/2010 y C-570/2016), que aclaran que la nación

> es un Estado laico. Admitir otra interpretación sería incurrir en una contradicción lógica. Por ello, no era necesario que hubiese norma expresa sobre la laicidad del Estado. (Corte Constitucional, 1994)
>
> El país no puede ser consagrado, de manera oficial, a una determinada religión, incluso si ésta es la mayoritaria del pueblo. (Corte Constitucional, 1994)

Pese también, al Artículo 19 de la Constitución política de 1991, que consagra el derecho a la libertad religiosa y de cultos como derecho fundamental. De la reglamentación del mandato constitucional, a través de la Ley 133 de 1994, "Por la cual se desarrolla el Decreto de Libertad Religiosa y de Cultos, reconocido en el artículo 19 de la Constitución Política". Pese, además, a que veinticinco años después se formula la política pública que reglamentaría el Decreto 133 de 1994, bajo el nombre de Política Pública Integral de Libertad Religiosa y de Cultos, 2017-2027 (Resolución 0889 del 9 de junio de 2017 y Decreto 437 de 2018), que si bien hace surgir en el país escenarios de reconocimiento y fortalecimiento de las libertades religiosas y de cultos, así como acciones y prácticas fundadoras de escenarios sociales, políticos y educativos, expresados en mandatos y acuerdos comunes en torno a la reconciliación, la justicia y los derechos humanos, bajo un marco de libertad de pensamiento, conciencia, religión, libre manifestación de creencias y de prácticas de fe, en donde el compromiso del Estado y de la sociedad sea el ser garante de una educación religiosa, incluso, al no tenerla, de acuerdo con las convicciones propias.

Todo este conjunto anterior de garantías democráticas "más incluyentes" siguen a la espera, por su carácter pluri-confesional y no de construcción de un Estado laico, no solo por la reinterpretación de las mallas jurídicas establecidas, sino por la elaboración de derechos constitucionales efectivos que realmente aporten a la separación entre el Estado y las iglesias, a una diferenciación entre la laicidad y la religión, entre una educación laica real y concreta, que establezca lo que Joachim Wach argumenta: "De acuerdo con la filosofía y la teoría políticas, los Estados modernos se caracterizan, precisamente, por su diferenciación y separación tajantes de los procesos e instituciones religiosas" (2014, p. 218). Esto es, tanto las mallas jurídicas como la orientación ecuménica pluri-confesional poco aportan a la práctica pedagógica, en tanto realidad diaria y concreta acontecida sobre el suelo de la escuela (Lara, 2011).

Prácticas escolares de lo religioso en Colombia

De la enseñanza de la religión

El ingreso y accionar de una pedagogía laica en la escuela en Colombia ha contado con obstáculos epistemológicos tan variados, como la apropiación singular del concepto de educación laica, por su comprensión y ejercicio pluri-confesional, de esta manera, se han promovido las distintas modalidades de discriminación involucradas en la práctica diaria escolar (Lara, 2011). De las primeras, contamos

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 125-146

con la inadecuada delimitación como disciplina, de las segundas, innumerables prejuicios y hábitos que invisibilizan desde el derecho fundamental a una educación laica, hasta el opacamiento de credos, de espirituales y de prácticas excluidas del espacio escolar. Tanto unos como otros impiden el análisis, el desarrollo y el accionar de una educación laica. Si es desde los saberes, la pedagogía como técnica de modificación de sí y de los otros, ha contado en el campo religioso con delimitaciones propias de disciplinas y saberes catequéticos, sociales, económicos y políticos, que delimitan la educación de lo religioso a prácticas de la enseñanza de la religión, en las cuales cada institución educativa: "organiza de acuerdo a un modelo conventual, con régimen de internado y bajo reglas estrictas de disciplina" (Decreto 491 de 1904, Art. 115), de tal manera que en el salón de clases debe desarrollarse un

> pensum reglamentario en los tres primeros años: Año 1° Religión y moral, por un sacerdote – Salutación Angélica. La Salve. El Credo. El Acto de Contrición. El Decálogo, etc., y las que llaman comúnmente oraciones de la iglesia. [Para el] Año 2° Religión. 1ª y 2ª partes de la doctrina Astete; el maestro hará digresiones oportunas hacia los pasajes bíblicos más culminantes y que tengan relación con la doctrina cristiana; [para el] Año 3° Religión. 3ª y 4ª partes de Catecismo de Astete; el maestro hará digresiones oportunas hacia los pasajes bíblicos más culminantes y que tengan relación con la doctrina cristiana. (República de Colombia. Decreto 491 de 1904, artículo 69)

Enseñanza religiosa criticada en su editorial por el periódico bogotano *Chantecler*:

> no es embutiéndoles la doctrina del Padre Astete, ni enseñándoles a rezar el Padrenuestro como se instruye a las multitudes. No. Con eso no hemos hecho más que embrutecerlas. Los pueblos necesitan más de la instrucción que del trabajo, porque con la primera este vendrá por añadidura. (Chantecler, septiembre 18 de 1910, p. 1)

La enseñanza de la religión se sitúo bajo modalidades fuertemente constituidas por la iglesia católica, la enseñanza religiosa fue estrategia de orden civil y político que, bajo la definición y la legitimación, se implementó como enseñanza religiosa la modalidad social de producción de disciplina religiosa y moral, establecida bajo el credo de que "la misión del maestro de escuela es tan sagrada como la del padre de familia y la del sacerdote" (MEN, 1928, p. 215). Lo cual se apoyó en afirmaciones católicas tales como:

> Todo intento contrario, no es más que guerra al altar y guerra a todo gobierno positivo; no tienen noción alguna de lo que es amor patrio. La Iglesia católica está en peligro; en peligro está la gran causa conservadora; están en peligro la persona y los intereses de cada cual. (Editorial, La Lucha, junio 30 de 1910, p. 22)

Como proceso de socialización la educación laica pudo haber iniciado en Colombia a finales de la segunda década del siglo xx, la educación, ya no la instrucción nacional, tomaría como suyas las demandas realizadas por intelectuales, maestros, organizaciones nacionales e internacionales que reclamaron la urgencia de una pedagogía de contenidos curriculares activos: "el Ministerio de Instrucción y Salubridad Públicas se llamará Ministerio de Educación Nacional" (Ley 56 de 1927, Art. 1). Lo anterior desplazó la instrucción como dispositivo de enseñanza y conformó la educación nacional, instaurando un dispositivo social que funcionara a favor de "proporcionar las bases necesarias para la vida en materia de educación intelectual, práctica, cívica y física, moral y religiosa" (Art. 4). Se trató de un movimiento social que se propuso fortalecer

> la debida armonía entre los derechos del individuo, de la familia, de las corporaciones, del Estado y de la Iglesia, el conveniente consorcio entre las actividades del Municipio, del Departamento y de la Nación, para trabajar de consuno en la obra múltiple y fecunda de la educación del pueblo. (Uribe, 1927, p. viii)

Este movimiento secularizador de la educación refleja otra economía de los saberes:

> proporcionar a los niños un mínimo de educación necesarias para la vida en materia intelectual, cívica y física, moral y religiosa, […], cumpliendo esta obligación en las formas siguientes: a) En una escuela pública o privada, de bases naturales, sociales y de educación religiosa. (República de Colombia. Ley 56 de 1927, Art. 4)

La educación religiosa se imbrica aquí, en el proceso de secularización del cuidado de la infancia, del niño, de la educación, en tanto garantía social para el establecimiento de la relación entre el individuo, el Estado y la sociedad. Compréndase que se iguala la educación de las ciencias básicas con la de religiosidad.

La educación laica representa la "obra múltiple y fecunda de la educación del pueblo" (Uribe, 1927, p. viii), de la reorganización del gobierno educativo, orientado hacia la capacitación de obreros y de campesinos, de su cualificación para el desafío económico y social, estimulado por la consolidación de las exportaciones de petróleo, café y por la indemnización a causa de la pérdida de Panamá entre los años 1920 y 1940 (Cepal-Colombia, 1953, p. 4). La *educación dentro de la tradición* se corresponderá a la "marcha ordenada y técnica de la enseñanza primaria, secundaria, profesional artística y comercial" (Ley 56 de 1927, Art. 2). La educación religiosa se correspondería a la preparación del individuo hacia su espacio social: educar y capacitar serán las formas de prevenir y de garantizar obreros y operarios necesarios para la economía y para el fortalecimiento del país, en tanto: "formar los cuadros de un ejército de trabajadores capacitados para labores, si menos excelsas, más en consonancia con nuestras necesidades

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 125-146

del momento; agronomía, institutos de oficios y artes, escuelas industriales" (Nieto, 1935, p. 412).

Por educación laica se privilegiaron disciplinas como: "Castellano; Idiomas extranjeros (francés, inglés o alemán); Matemáticas; Ciencias Físicas, Químicas y Naturales; Historia; Geografía; Filosofía; Dibujo; Educación Física y Religión" (Decreto 1972 de 1933, "Por el cual se modifica la enseñanza secundaria". Art. 1), así también, en las Escuelas de Señoritas serían añadidas disciplinas como: "Música y Canto; Trabajos Manuales, religión y Oficios Domésticos" (Art. 2). La educación de la sociedad involucra saberes y poderes de laicización social, de "garantizar la libertad de conciencia; nadie será molestado por razón de sus opiniones religiosas, ni compelido a profesar creencias ni a observar prácticas contrarias a su conciencia" (Acto Legislativo N° 1 de 1936, reforma la Constitución Nacional. Art. 13). Además, se intentó una mayor intervención del Estado en la garantía de las libertades individuales, frente a la injerencia moral de la iglesia católica, lo que se reglamentó el concordato según el cual "el Gobierno celebrará con la Santa Sede convenios sujetos a la posterior aprobación del Congreso para regular, sobre bases de recíproca deferencia y mutuo respeto, las relaciones entre el Estado y la Iglesia Católica" (Art. 13), lo que ocasionó una disputa ferviente entre la sociedad tradicional, la iglesia católica y el partido conservador frente a los sectores liberales del país, constriñendo la educación a tomar parte en el vaivén de estas fuerzas: "docentes conservadores fueron despedidos de los establecimientos oficiales, renunciaban a su cargo por precaución y pasaban a la enseñanza privada. Profesores liberales eran perseguidos por la iglesia católica y la prensa conservadora" (Helg, 1987, p. 174), un maestro de escuela resaltó: "cuando principió la 'revolución liberal'; me clasificaron entonces en la 'última categoría' del escalafón. El director de educación dijo: – ¡Tírenle duro a ese godo!" (González, 1941, p. 7).

Para no extendernos demasiado, la educación laica no se trata de la laicización de la sociedad ni del inicio de la educación laica en el país, se trata de procedimientos de socialización que reunieron en Colombia una moral conservadora como garantía de preservación del margen tradicional de privilegios, esto es, del progreso dentro de la preservación de la tradición y el orden civil y moral, tal como lo afirma, Prieto: "En Colombia se tiene una *laicidad positiva,* la expresión de la posición del Estado colombiano ante los fenómeno religiosos en sus distintas manifestaciones (individuales, colectivas e institucionales)" (Prieto, 2009, p. 39).

El aprendizaje pluri-confesional

El aprendizaje ecuménico pluri-confesional, se corresponde con la renovación curricular del ecumenismo religioso, bajo la versión de una educación religiosa escolar por competencias (Vigil, 2005), currículo que ya no es disputado sino que, más bien, se encuentra distribuido entre movimientos escolares directamente orientados por congregaciones eclesiales, sean estas católicas, evangélicas, neo-pentecostales, y/o aún, por

ateos. Si es del lado de las prácticas escolares se han mezclado, cuando no confundido, la religiosidad como parte del currículo escolar, con los hechos y fenómenos religiosos, el pluralismo religioso es comprendido como propuesta educativa escolar, la pluri-confesionalidad es confinada en la escuela por la confesionalidad, es naturalizada y legitimada, en tanto práctica escolar de la libertad de cultos, de fe y de creencias. Y todo ello acontece desde la producción de políticas públicas (Resolución 0889 del 9 de junio de 2017 y Decreto 437 de 2018 Sobre la Política Pública Integral de Libertad Religiosa y de Cultos, 2017- 2027) que se valen de la autonomía de las instituciones educativas para la renovación de sus programas por competencias, para una nueva evangelización, por una enseñanza, una educación y unos aprendizajes lo más alejados de una educación propiamente laica.

Actualmente, la educación religiosa en el país es un área fundamental del currículo de educación básica y media: Educación religiosa escolar (ERE), (MEN. Orientaciones sobre educación religiosa escolar ERE, 2004; Documento Guía: Docente de básica secundaria y media educación religiosa, 2014, p. 24), justificada por: 1) una razón ontológica: "los interrogantes fundamentales del ser humano: ¿Qué creer?, pregunta que está situada en relación con lo trascendente (el Misterio, el Absoluto, Dios mismo)" (ERE, 2004, p. 24). Y 2) por una argumentación ecuménica y pluri-confesional, donde la educación religiosa escolar es un escenario en el cual aparecen las diferentes creencias, no solo de forma conceptual, sino en diálogo dador de sentido, que se traduce en una praxis. Este diálogo está encaminado a abordar lo humano, primero, al interior de las diferentes formas de creer en el cristianismo "ecuménico" y, segundo, por fuera del cristianismo "diálogo interreligioso" (ERE, 2004, p. 25), articulando el currículo en "ejes de contenido temático [conformados por:] Lo religioso y el sentido; Ecumenismo y diálogo interreligioso; Lo disciplinar y sus mediaciones y las culturas, los contextos y lo religioso" (MEN. 2014. Documento Guía: Docente de básica secundaria y media Educación religiosa Escolar, p. 25). Los contenidos temáticos que el Ministerio de Educación ordena para las instituciones educativas

> facilitarán a las autoridades de las iglesias de la religión que se enseña, la realización de actividades destinadas a verificar la forma como se imparte la educación religiosa. Así mismo su participación en el desarrollo de programas de formación permanente de los docentes asignados al área. (MEN. 2004, p. 27)

Tanto las políticas educativas como el currículo de la educación religiosa en Colombia, tienen sus bases epistemológicas en la ontología cristiana y el ecumenismo pluri-confesional, a los cuales definimos como traslapamientos epistemológicos que promueven modalidades de discriminación frente al acontecer escolar. De los primeros, contamos por la inapropiada concepción y delimitación como disciplina curricular, involucrada en los Proyectos Educativos Institucionales (PEI) o, incluso, que la educación religiosa bajo un

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 125-146

marco de educación laica no haga parte, por lo menos, del currículo obligatorio de la educación básica, esto es, la educación religiosa como un derecho del individuo y no como una función social y menos de la educación pública. De los segundos, los innumerables prejuicios, discriminaciones y hábitos que, bajo la identidad del ecumenismo pluri-confesional, invisibilizan sobre el acontecer diario escolar la diferencia, la multiplicidad e incluso, la no creencia, preservando en poco la distancia prudente del Estado con los credos, con las confesiones, con las prácticas religiosas y con las espiritualidades. Finalmente, ya que desconoce la realidad acontecida en la práctica pedagógica diaria, de la educación religiosa la cual a nombre de lo plural discrimina, aparta y excluye a minorías y no creyentes en las instituciones escolares.

De la educación religiosa y la educación laica en Colombia

Tanto la práctica escolar de la enseñanza de la tradición religiosa, como la educación laica para la socialización, o de la ERE, como actualización de las competencias de los aprendizajes ontológico cristianos y pluri-confesionales (Viñals, 2006), dejan abiertas brechas de discriminación en el espacio escolar, de invisibilización de la diferencia y de la multiplicidad de lo religioso y lo espiritual, así también, invisibiliza a quienes no profesan ningún credo, ni religión ni espiritualidad; situaciones poco valoradas, para las políticas educativas, para el currículo y para la práctica pedagógica situada en el aula, menos aún, hace visible, si la educación religiosa debe alejarse, o porque no, eliminarse, por lo menos del currículo obligatorio de la educación pública oficial, en otras palabras, si esta última debe propender por la construcción de un Estado laico, de una educación laica, por lo menos, en las instituciones públicas en contextos sociales y regionales diferenciados de rápida transformación, desaparición o de permanencia religiosa, moral, espiritual y cultural. La religión bien podría alejarse del currículo obligatorio y pasar al complementario de la educación básica.

Puede afirmarse que si en nombre las prácticas escolares, ya sea que se basen en la enseñanza, en la educación y/o en el aprendizaje de lo religioso, se han mezclado, cuando no confundido, con la religión, con la identidad, con la confesionalidad y con la pretendida homogeneidad de la cultura nacional, las cuales han sido impuestas en parte del currículo escolar y en la práctica educativa. Si es a nombre de Dios, del Estado o de la oferta pluri-confesional, la enseñanza, la educación y el aprendizaje de la religión, se han apropiado del currículo religioso, unas veces para el adoctrinamiento, más allá, para la laicidad y más acá, para una ontología cristiana pluralista del credo y de la religiosidad ecuménica que se apropian de lo público escolar. Todo ello, abordado desde la formulación e implementación de una política pública que, a nombre de una educación de la religiosidad, ha conformado las Orientaciones curriculares nacionales, los proyectos educativos institucionales, los planes de área y las prácticas docentes de los programas de educación religiosa en el país, basados en un estado que se dice laico, pero que en realidad es pluri-confesional (MEN, 2014; MinInterior. Decreto 437 de 2018).

Las políticas educativas de lo religioso en Colombia están diseñadas por la invisibilización de la diferencia, de la multiplicidad y de la no creencia en el espacio escolar, invisibilización que impide la puesta en práctica de una pedagogía y de una educación laica, a nombre de la tradición de la nación, de la socialización y del pluri-confesionalismo religioso. Esto ha dado lugar a formas y modalidades escolares de discriminación y de exclusión que no dan cuenta ni de las diferencias, ni del complejo campo educacional que representa para la práctica pedagógica no incluir la educación religiosa, por lo menos, en los currículos obligatorios de la educación pública básica o, en su defecto, en proponer la construcción de una convivencia nacional, desde y con las diferencias, con las minorías, productoras de expresiones espirituales, de religiosidades, e incluso de no creencias, de la multiplicidad y la singularidad (de las cuales son muestra expresiones de comunidades afrocolombianas, indígenas, campesinas, entre otras).

Aquello, comprendido y establecido en Colombia como educación laica, esconde la pluri-confesionalidad, una educación religiosa ecuménica en Colombia, en vez de una educación laica efectiva, esto es, carece de una práctica educativa situada, basada en la diferencia y la singularidad, como horizontes de construcción del currículo, bajo experiencias de la multiplicidad en el aula. Lo dicho representaría: primero, la construcción de saberes desde las prácticas escolares situadas en los territorios, en la escuela, en el aula y en los educandos, para la conformación de un currículo de lo religioso, ritual o espiritual, o aquello, incluso carente de creencias. Unas orientaciones curriculares, que bien se pueden basar en diagnósticos de los hechos y de los fenómenos, de las experiencias religiosas y de las espiritualidades de los territorios, que permitan, el diseño, la modelación y la organización escolar de la enseñanza, de la educación y de los aprendizajes de las territorialidades religiosas, o no religiosas en Colombia.

Partimos del conocimiento de la autonomía escolar frente a la elaboración propia de los Proyectos Educativos Institucionales (PEI):

> toda institución educativa debe elaborar y poner en práctica con la participación de la comunidad educativa, un proyecto educativo institucional que exprese la forma como se ha decidido alcanzar los fines de la educación definidos por la ley, teniendo en cuenta las condiciones sociales, económicas y culturales de su medio. (República de Colombia. Decreto 1860 de 1994, artículo 14)

Del artículo 24 de la Ley 115 de febrero de 1994 "Por la cual se expide la Ley General de Educación" sobre la Educación religiosa establece que:

> Se garantiza el derecho a recibir educación religiosa; los establecimientos educativos la establecerán sin perjuicio de las garantías constitucionales de libertad de conciencia, libertad de cultos y el derecho de los padres de familia de escoger el tipo de educación para sus hijos menores, así como del precepto constitucional según el cual en los establecimientos del Estado ninguna persona podrá ser obligada a recibir educación religiosa.

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 125-146

Para lo cual, esta misma Ley, define por currículo:

> el conjunto de criterios, planes de estudios, programas, metodologías, y procesos que contribuyen a la formación integral y a la construcción de la identidad cultural nacional, regional y local, incluyendo también los recursos humanos, académicos y físicos para poner en práctica las políticas y llevar a cabo el proyecto educativo institucional. (República de Colombia. Ley 115, 1994, artículo 76)

Se mezcla religiosidad y laicidad, pero no una separación con la enseñanza confesional de cada institución educativa (por ejemplo, la Educación Religiosa Escolar ERE; Coy, 2000), o en su lugar, el desarrollo de una enseñanza de lo religioso como tradición, plegada a las costumbres, a las conductas y a los comportamientos de la nación conservadora, que suelen desconocer subrepticiamente las diferencias, las singularidades y que, por lo tanto, discriminan y excluyen bajo el disimulo de las leyes y normatividades, así como por el silenciamiento de la diferencia y la no creencia de los estudiantes en las aulas. Esto en oposición a la construcción de una educación diferencial y múltiple, laica, definida como el respeto por la capacidad de comprender, asimilar, reconocer y convivir con hechos y experiencias de la diferencia y la singularidad, de creencias y no creencias situadas en las aulas y en los territorios.

En cambio una educación laica propone la renovación de la formulación pedagógica de la Educación Religiosa Escolar (ERE) que no haga parte del currículo de educación básica y media obligatorio en Colombia o, incluso, no contar con esta asignatura en el currículo ofrecido para la educación pública (MEN, Ley 115 de 1994, Artículo 79), luego puede tornarse en optativa o complementaria de la diferencia y la singularidad, obedeciendo a una educación efectiva del hecho y del fenómeno religioso.

Que prioricen como preguntas orientadoras: ¿es la escuela espacio de construcción de la diferencia religiosa? ¿Reconoce la sociedad, prácticas de la diferencia entre religiones y hechos religiosos? ¿Cómo se propondría una práctica pedagógica de educación religiosa basada en la diferencia? ¿Qué tipos de discriminación conoce el maestro? ¿Es el docente un agente discriminatorio frente a los estudiantes, frente a los contenidos, frente a las metodologías de enseñanza o es agente de la diferencia e inclusión? ¿Indagar inicialmente sobre los hechos y fenómenos de las experiencias y prácticas religiosas situadas en las diferentes regiones y territorios del país, para poder formular un estatuto curricular propio de la enseñanza, la educación o del aprendizaje de las religiosidades?

Necesaria es la formulación e implementación de lineamientos y orientaciones educativas que desarrollen prácticas de educación de lo religioso que no multipliquen formas y modalidades escolares de discriminación, y que den cuenta de la emergencia social de dinámicas de la diferencia y de la no creencia. La educación laica debe contribuir a la formación de la ciudadanía, significar la opción por la diferencia para una mejor convivencia social, basada en el respeto, comprendido este,

como el "reconocimiento del otro (o de los otros) y de su derecho a la alteridad" (Festcher, 1990, p. 25).

Entre la ERE y la educación laica hay tanta distancia como la última se refiere a la construcción de un conocimiento de lo religioso basado en la comprensión y el respeto efectivo de las singularidades, en la asimilación y promoción de la diferencia, en la argumentación, análisis y conformación crítica de horizontes éticos de lo religioso, lo social y escolar bajo una concepción de la libertad, en tanto construcción de la multiplicidad, la diferencia y la singularidad.

Proponer una educación laica basada en la diferencia en la escuela es contribuir en lo político a que los actores del sector religioso y la sociedad en general se sumen a la construcción del respeto, esto es, al reconocimiento de que "no significa la adopción del credo, de formas de vida o de peculiaridades culturales del otro, sino solo el respeto hacia ellos en igualdad de derechos" (Festcher, 1990, p. 19). Se trata de aclarar la separación entre la institución escolar y la eclesial, a la correcta lejanía entre la educación y la religión, entre el Estado y las iglesias, entre la enseñanza y religión, entre la laicidad y la educación, entre el aprendizaje y la diferencia, las cuales parten de reconocimientos históricos y epistemológicos que habrán de traducirse en los currículos de lo religioso y lo no religioso, como ejercicio de la ciudadanía y como potencializador de modalidades de existencia singular de minorías y no creyentes. Ello contribuiría a la construcción de conocimientos y convivencias, que promuevan la nación múltiple, sea desde dimensiones confesionales, espirituales o no espirituales, que expresen ciudadanías libres, en lugar de las sin salidas, a las que conduce la disputa entre la identidad y la pluralidad. Se trata de visibilizar la realidad del reconocimiento singular, de la diferencia y de la multiplicidad, de la revisión epistemológica de los hechos religiosos de creyentes y de no creyentes, de los místicos y de las más disímiles prácticas espirituales.

Cabe allí, también, el fortalecimiento de programas de formación de maestros bajo prácticas pedagógicas de educación de lo religioso, situadas en los territorios y sobre experiencias de aula que aborden los diferentes tipos de discriminación y de inclusión, que diluyan la figura docente como un agente discriminatorio o invisibilizador frente a las diferencias y a las singularidades estudiantiles; de abordajes basados en problematizaciones, en torno a la generación de alternativas de saber sobre lo religioso, de reconocimiento de una geografía social de las prácticas escolares de la diferencia y de la implementación activa, tanto en el currículo como en las prácticas de aula, de una práctica pedagógica de los hechos, fenómenos y experiencias religiosas.

Habrá política pública de libertad religiosa, habrá educación laica, cuando realmente las instituciones estatales, gubernamentales, eclesiales y sociales se funden en el respeto (Vallarino-Bracho, 2005), cuando se realicen efectivas acciones de equidad religiosa, cuando se materialicen los derechos de las minorías y cuando los distintos grupos: indígenas, afros, campesinos, entre otros, puedan gozar de un reconocimiento efectivo de sus derechos políticos no importando su fe o el no tenerla, cuando el abordaje de los acontecimientos sociales religiosos y no religiosos

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 125-146

hagan parte de las transformaciones culturales (Cortina, 2002) en tanto experiencias enriquecedoras que multipliquen el respeto por la diferencia y la multiplicidad. En palabras de Bauman

> Las únicas dos funciones de utilidad que uno puede esperar y desear que se cumplan son la observancia de los "derechos humanos", o sea, que cada uno pueda seguir su propio camino, y la posibilidad de que todos lo hagan en paz. (Bauman, 2006, p. 41)

Se espera un mundo en cual "solo las soluciones diferenciadas lleven a un mundo mejor" (Kung, 2006, p. 230). Como en todos y cada uno de los Derechos Fundamentales del ser humano, se debe comenzar por la educación en materia de respeto y equidad, para que no solo se garantice un derecho, sino que se construya una cultura que dignifique al ser humano y promueva las condiciones para vivir pacíficamente, bajo la diferencia y en sociedad. La educación laica es el respeto, es la herramienta para el cumplimiento de los derechos fundamentales de todo ser humano, es la libertad de conciencia y de expresión de la diferencia y la inclusión (Biasco, 2015).

Consideraciones

Enunciamos algunos puntos de relevancia para una educación de lo religioso o no, en Colombia: primero, el derecho a una educación oficial de carácter laico. Segundo, la reconstrucción curricular de la educación religiosa de carácter participativo, descentralizado, en tanto herramientas para la singularidad y diferencia de lo espiritual y religioso, de mecanismos eficaces de ciudadanías libres. Tercero, el establecimiento de lineamientos curriculares laicos en las instituciones oficiales, que den cuenta de que si la educación religiosa ha sido utilizada para dominar, conservar, someter, reproducir, adormecer, acallar, legitimar dominios, imponer una visión determinada del pasado o del presente, esta también debe servir para liberar, regocijar, emocionar, independizar, tomar conciencia, hacer comprender, explicar, recordar, reconocer, para el caso menos involucrado en el currículo. Cuarto, la formación de educadores en la diferencia, la singularidad, la multiplicidad y la inclusión. Quinto, una educación que transforme la aporía epistemológica pluri-confesional de la educación religiosa en el país, basada en la ontología cristiana y el ecumenismo que ha dominado la educación hasta hoy. Sexto, la construcción de una convivencia de paz, sobre bases de equidad, inclusión, respeto y de una ética de la diferencia. Séptimo, el desarrollo de educación rural con enfoque diferencial. Octavo, el fomento de la investigación de las espiritualidades, de las creencias y no creencias, para la generación de conocimientos a través de la conformación de un observatorio educativo de las expresiones espirituales y religiosas en las regiones del país, incluyendo creyentes y no creyentes, maestros, medios de comunicación, instancias religiosas y organismos estatales. Y noveno, el presupuesto del reconocimiento, construcción y estímulo de la multiplicidad, la singularidad y la diferencia en la educación religiosa en Colombia.

Referencias

Arias, R. (2000). Estado laico y catolicismo integral en Colombia la reforma religiosa de López Pumarejo. *Revista. Historia crítica, 19*, 69-96. DOI: https://doi.org/10.7440/histcrit19.2000.05

Arquidiócesis de Bogotá y Secretaría de Educación Distrital, SED. (2000). *Orientaciones curriculares para la educación religiosa en el distrito capital*. Programa de educación religiosa.

Astete, G. (1858). *Catecismo de la doctrina cristiana*. Bogotá. Imprenta de Nicolás Gómez. Recuperado de http://www.idep.edu.co/wp_centrovirtual/wp-content/uploads/2015/12/1858%20-%20Catecismo%20de%20la%20Doctrina%20Cristiana%20del%20Padre%20Gaspar%20Astete.pdf

Ávila, F. y Martínez, L. (2004). Reconocimiento e identidad: diálogo intercultural, utopía y praxis latinoamericana. *Revista internacional de filosofía iberoamericana y teoría social*, 45, 45-64.

Bartolomé, M. La interculturalidad a prueba: límites y nuevas posibilidades. E A. Medina Rivilla, A. Rodríguez Marcos y A. Ibañez de Aldecoa (eds.), *Interculturalidad formación del profesorado y educación.* (pp. 55-74). Madrid: Pearson educación.

Bauman, Z. (2006). *Modernidad líquida*. México: Fondo de cultura económica.

Beltrán, R. (2018). *Estado del arte sobre educación religiosa escolar (ERE), en Colombia 2007 – 2018* (Tesis de maestría en Educación). Facultad de ciencias de la educación, Universidad del Tolima, Ibagué.

Biasco, E. (2015). El concepto de pluralismo. En: Jornadas sobre pluralismo ideológico y laicidad manifestaciones políticas. En: https://studylib.es/doc/5790636/jornadas-sobre-pluralismo-ideologico-y-laicidad—-fcea

Chantecler. (18 de septiembre de 1910). Instrucción pública. *Chantecler Hoja Socialista*. Recuperado de https://babel.banrepcultural.org/digital/collection/p17054coll26/id/169.

Cepal-Colombia. (1953). *Análisis y proyecciones del desarrollo económico de Colombia*. Santiago de Chile: Ed. ONU-Consejo Económico y Social.

Conferencia Episcopal Colombiana. (2009). *Lineamientos de educación religiosa. Básica secundaria y educación media*. Medellín: Secretariado de Pastoral Catequética y Educación Religiosa Escolar. Arquidiócesis de Medellín.

Conferencia Episcopal Colombiana. (2012). *Estándares para la educación religiosa escolar (ERE)*. Conferencia episcopal de Colombia. XCII. Asamblea plenaria del Episcopado colombiano.

Corte Constitucional de Colombia. (1994). *Sentencia N° C-350/94*. Recuperado de https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/1994/c-350-94.html

Corte Constitucional de Colombia. (2010). *Sentencia N° C- 766/10*. Recuperado de https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2010/c-766-10.html

Corte Constitucional de Colombia. (2016). *Sentencia N° C-570/16*. Recuperado de https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2016/C-570-16.htm

Cortina, A. (2002). Ética civil y religión. Madrid: PCC. Ed.

Coy, A. (2000). Educación religiosa escolar ¿por qué y para qué?. *Revista Franciscanum, 51*(152), 49 – 70. Recuperado de https://revistas.usb.edu.co/index.php/Franciscanum/article/view/953

Da Silveira, P. (2012). Libertad de enseñanza, libertad religiosa, secularización y laicidad: límites confusos y falsas asociaciones. *Páginas de Educación, 5*(1), 17-35. Recuperado de http://www.scielo.edu.uy/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1688-74682012000100002&lng=es&nrm=iso

Debray, R. (21 de noviembre del 2020). La escuela y la integración del hecho religioso. *El País*. Recuperado de https://mbarral.webs.ull.es/rdebray-21.11.02.html

Festcher, I (1990) *La Tolerancia*. Barcelona: Editorial Gedisa.

García, R. (2010). La enseñanza de la religión en los centros educativos. *Revista de la Educación de Extremadura*.

González, F. (1941). El maestro de escuela. Bogotá: Editorial ABC, Primera edición.

Gutiérrez, M. (2015). El profesorado de enseñanza religiosa escolar en los centros educativos. Montería: Universidad de Córdova-IDEP.

Helg, A. (1987). *La Educación en Colombia (1918-1957). Una Historia Social, Económica y Política*. Bogotá: Ed. Cerec.

Hernández, Á, Quitián, E, y Moncada, C. (2017). La educación religiosa escolar: plural, abierta y diversa. En *Primer Coloquio de Investigadores Aportes para una Política Publica Integral del Sector Religioso. Línea: El aporte social, educativo y político de actores del sector religioso*. Bogotá: Ministerio del Interior. Colombia. Dirección de asuntos religiosos. Universidad Santo Tomas.

Kung, H. (2006). *Proyecto de una Ética Mundial*. Madrid: Trotta.

La Lucha. (30 de junio de 1900). Editorial. *La Lucha,* 18.

Lara, D. (2011). La idoneidad del docente de educación religiosa, ERE. *Revista reflexiones teológicas*, 7, 145-154.

Lara, D. (2005). La educación religiosa escolar en Colombia. La posibilidad de un escenario pedagógico. *Revista actualidades pedagógicas*, 46, 31-41. Recuperado de https://ciencia.lasalle.edu.co/ap/vol1/iss46/3/

López, J. (2014). *La educación religiosa escolar en Colombia: su enseñanza en un contexto pluralista y humanizante* (tesis de maestría en Educación). Facultad de educación, Universidad de Antioquia, Medellín.

Martínez, C. (2013). *Laicidad y educación*. México: UNAM.

Mendoza, A. y Velandia, G. (2011). *La educación religiosa escolar: un campo propicio para incentivar el pluralismo religioso desde la pedagogía intercultural*. (trabajo de grado de especialización en educación religiosa escolar). Facultad de teología, Universidad de San Buenaventura, Bogotá.

Meza Rueda, J., Suárez Medina, G., Casas Ramírez, J., Garavito Villareal, D., Lara Corredor, D. D. y Reyes Fonseca, J. (2015). Educación religiosa escolar en perspectiva liberadora. *Revista civilizar ciencias sociales y humanas, 15*(28), 247-262. DOI: https://doi.org/10.22518/16578953.291

Nieto, A. (1935). Discurso del doctor Agustín Nieto Caballero, rector de la Universidad Nacional. *Revista de la Facultad de Medicina*, 406-416.

Odihr, Consejo asesor de expertos sobre libertad de religión o creencia. (2008). *Principios orientadores de Toledo sobre la enseñanza acerca de religiones y creencias en las escuelas públicas*. Varsovia: Ed. Osce.

Meza, J. (2011). *Educación religiosa escolar naturaleza, fundamentos y perspectivas*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Ortega, B. (18 de abril del 2017). *Incidencia Política de los evangélicos en Colombia* [ponencia]. Primer Coloquio de Investigadores Aportes para una Política Publica Integral del Sector Religioso. Línea: El aporte social, educativo y político de actores del sector religioso. Bogotá: Ministerio del Interior. Colombia. Dirección de asuntos religiosos. Universidad Sergio Arboleda.

Pena Ruiz, H. (2003). *Qu'est-ce que la laïcité?* París: Gallimard.

Prieto, V. (2009). La laicidad positiva del Estado colombiano. *Pensamiento y Cultura, 12*(1), 39-65. Bogotá: Universidad de La Sabana. Recuperado de https://pensamientoycultura.unisabana.edu.co/index.php/pyc/article/view/1215

República de Colombia. (1886). Constitución de Colombia.

República de Colombia. (1991). Constitución Política de Colombia.

República de Colombia. Acto Legislativo n. 1, de 5 de agosto de 1936. Diario Oficial n. 23.263, Bogotá, 22 de agosto de 1936.

República de Colombia. Ley 56 de 1927. "Por la cual se dictan algunas disposiciones sobre instrucción pública". Bogotá: Diario oficial. año. LXIII. n. 20645. 15 de noviembre, 1927.

República de Colombia. Ley 133 de 1994. "Por la cual se desarrolla el Decreto de Libertad Religiosa y de Cultos, reconocido en el artículo 19 de la Constitución Política".

República de Colombia. Ley 115 de 1994. Bogotá: Imprenta Nacional.

República de Colombia. Decreto 1860 de 1994. "Por el cual se reglamenta parcialmente la Ley 115 de 1994, en los aspectos pedagógicos y organizativos generales".

República de Colombia. Decreto 491 de 1904 "Por el cual se reglamenta la Ley 89 de 1903, Sobre Instrucción Pública".

República de Colombia. Decreto 1.972, de 1° de diciembre de 1933. "Por el cual se modifican los decretos números 1487 de 1932 y 227 de 1933 (enseñanza secundaria y normalista)". Diario Oficial n. 22.460, Bogotá, martes 12 de diciembre de 1933.

República de Colombia. Decreto 437 de 2018. "Por el cual se adiciona el Capítulo 4 al Título 2 de la Parte 4 del Libro 2 del Decreto 1066 de 2015, Único Reglamentario del Sector Administrativo del Interior: Política Pública Integral de Libertad Religiosa y de Cultos".

República de Colombia. (1928). *Ministerio de Educación Nacional. Memoria del Ministro de Educación Nacional al Congreso*. Editorial Cromos, Bogotá, 1928.

República de Colombia. (2004). *Ministerio de Educación Nacional. Orientaciones sobre educación religiosa*. Directiva Ministerial, N° 2. 05 de febrero de 2004.

República de Colombia. (2014). *Ministerio de Educación Nacional. Documento guía evaluación de competencias de educación religiosa, Bogotá*. Bogotá: Ministerio de Educación.

República de Colombia. (2014). *Ministerio de Educación Nacional. Documento Guía: Docente de básica secundaria y media educación religiosa*. Bogotá: Min-Educación-Universidad Nacional de Colombia.

República de Colombia. Ministerio del Interior. Dirección de asuntos religiosos. Resolución 0089 de 2017. "Por medio de la cual establece los lineamientos para garantizar la participación directa del Sector Religioso, en la formulación e implementación de la Política Pública Integral de Libertad Religiosa y de Cultos, así como definir estrategias de articulación intersectorial, interinstitucional y territorial en este proceso, para el cumplimiento del mismo objetivo".

República de Colombia. (2018). Ministerio del Interior. Dirección de asuntos religiosos. *I Coloquio sobre Educación Religiosa Escolar. Tensiones, tendencias y perspectivas en Educación Religiosa Escolar en Colombia*.

Salinas, J. (2007). La enseñanza religiosa escolar en el pensamiento actual de la comisión episcopal de enseñanza. *Revista Bordon, 58*(4 – 5), 583-595. Recuperado de https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2663593.pdf

Tamayo, J. y Fornet-Betancourt, R. (2005). *Interculturalidad, diálogo interreligioso y liberación*. Estella: verbo divino.

Uribe, A. (1927). *Instrucción Pública*. Imprenta Nacional. Santa Fe de Bogotá.

Vásquez, L. (2016). Das políticas docentes na Colômbia. O mestre de escola como sujeito de Governo Social. *Revista Colombiana de Educación,* 70. DOI: https://doi.org/10.17227/01203916.70rce223.245

Vigil, M. (2005). *Teología del pluralismo religioso: curso sistemático de teología popular*. Quito: Editorial Aby Ayala.

Vallarino-Bracho, C. (2005). Laicidad y Estado moderno: definiciones y procesos. *Cuestiones Políticas, 21(*34), 157 -173.

Wach, J. (2014). *Sociology of religion*. Chicago, Ill: University of Chicago press.

Education as socialisation: a historical-legal revision of the Catholic influence on Colombian Religious Education*

Educación como socialización: una revisión histórico-legal de la influencia católica en la educación religiosa colombiana

Educação como socialização: uma revisão histórico-legal da influência católica na educação religiosa colombiana

Jorge Ravagli-Cardona**
Citizens Advice, Birmingham, United Kingdom

Cómo citar: Ravagli-Cardona, J. A. (2022). Education as socialisation: a historical-legal revision of the Catholic influence on Colombian Religious Education. *Revista Colombiana de Sociología*, *45*(1), 147-172

DOI: https://doi.org/10.15446/rcs.v45n1.90230

Este trabajo se encuentra bajo la licencia Creative Commons Attribution 4.0.

Artículo de reflexión
Recibido: 30 de agosto del 2020 Aprobado: 20 de febrero del 2021

* **Este artículo se deriva de mi tesis doctoral Religious Education in Liberal Democracy: a reflection on Habermas' recent contributions and their implications for Colombia, financiada por Minciencias y el British Council (Conv. 679/14). Aprecio el apoyo brindado por estas instituciones. También agradezco a los evaluadores de la Revista Colombiana de Sociología por sus valiosas sugerencias.**

** **Ph. D. Theology and Religion, University of Birmingham. Consultor en Citizens Advice, Birmingham, UK. Miembro del grupo de investigación Intersubjetividad en Educación Superior.**
Correo electrónico: JAR578@alumni.bham.ac.uk -orcid: https://orcid.org/0000-0002-6099-7581

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 147-172

Abstract

The article addresses the influence of Catholicism in the configuration of the academic subject *Educación Religiosa* (Religious Education, RE) in the Colombian system of public education. As its core idea, it defends the argument that a positive curricular determination in this direction would be connected with the country's main tradition of nation-state building. To substantiate this claim, it offers a reconstruction of the political role of the Catholic Church in the country's main historical periods. This revision will correspondingly highlight the socialising role of Christian conservative morality as underlying the centrality of the Catholic church in the country's educational history, traversing both liberal and conservative administrations. This section is followed by a revision of the main legal sources structuring RE in Colombia after the 1991 Constitution. Here, conclusions will highlight the need to appreciate this curricular area as presenting a continuity of the aforementioned socialising role of Catholic doctrine and morality in Colombia, all despite the threshold of state secularisation brought about by the aforementioned Carta Magna. In particular, this function would be developed by RE via its legal configuration as a parental right of the spiritual and cultural determination of its offspring, framed and sealed by the concordats between the State and the main Christian organisations of the country. Similarly, the legal definition of the RE teacher will evidence an important margin of institutional influence exerted by the Catholic and the main Christian Evangelical churches. In the end, this academic subject could be seen as reflecting the constitutive historical tensions of the Colombian religious and educational cultures, especially in connection with the role performed by conservative Christianity in its state-building processes. In this regard, the harmonisation of this subject with constitutional provisions in terms of freedom of belief and state neutrality towards religions would exhibit important curricular space.

Keywords: Catholicism, church and education, church and state, freedom of religion, religious education, religious minorities.

Descriptors: Catholicism, Colombia, religious education, religious freedom.

Resumen

El artículo aborda la influencia del catolicismo en la configuración de la asignatura académica *Educación Religiosa* (ER) en el sistema colombiano de educación. Como idea central, defiende el argumento de que una determinación curricular positiva en esta dirección estaría relacionada con la principal tradición nacional en materia de construcción como estado-nación. Con el fin de fundamentar esta afirmación, el artículo ofrece una reconstrucción del papel político de la Iglesia Católica en los principales períodos históricos del país. Esta revisión pondrá de relieve el papel socializador de la moral conservadora cristiana como subyacente a la centralidad de la iglesia católica en la historia educativa del país, atravesando administraciones liberales y conservadoras. A esta sección le sigue una revisión de las principales fuentes jurídicas que estructuran la ER en Colombia tras la Constitución de 1991. Aquí las conclusiones destacarán la necesidad de apreciar esta área curricular como la que presenta una continuidad del mencionado papel socializador de la doctrina católica y la moralidad en Colombia, todo a pesar del umbral de secularización del Estado provocado por la mencionada Carta Magna. En particular, esta función sería llevada a cabo por la ER a través de su configuración jurídica como derecho parental de determinación espiritual y cultural de sus descendientes, enmarcado y sellado por los concordatos entre el Estado y las principales organizaciones cristianas del país. Del mismo modo, la definición legal del maestro de ER evidenciará un importante margen de influencia institucional ejercido por la iglesia católica y las principales iglesias cristianas-evangélicas del país. Esta asignatura podría, entonces, ser vista como un reflejo de las tensiones históricas constitutivas de las culturas religiosas y educativas colombianas, especialmente en relación con el papel desempeñado por el cristianismo conservador en sus procesos de construcción del Estado. Al respecto, la armonización de este tema con disposiciones constitucionales en términos de libertad de creencias y neutralidad religiosa del Estado exhibiría un espacio curricular importante.

Palabras clave: catolicismo, educación religiosa, Iglesia y Estado, libertad religiosa, minorías religiosas, secularización.

Descriptores: catolicismo, Colombia, educación religiosa, libertad religiosa.

Resumo

O artigo aborda a influência do catolicismo na configuração do tema acadêmico Educação Religiosa (ER) no sistema educacional colombiano. A ideia central defende o argumento de que uma determinação curricular positiva nesse sentido estaria relacionada à principal tradição nacional de construção como estado-nação. Para fundamentar essa afirmação, o artigo oferece uma reconstrução do papel político da Igreja Católica nos principais períodos históricos do país. Esta revisão destaca o papel socializador da moralidade conservadora cristã como subjacente à centralidade da Igreja Católica na história educacional do país, através de administrações liberais e conservadoras. Esta seção é seguida por uma revisão das principais fontes legais que estruturam o ER na Colômbia após a Constituição de 1991. Aqui, as conclusões destacam a necessidade de apreciar essa área curricular como aquela que apresenta uma continuidade do já citado papel socializador da doutrina católica e da moralidade na Colômbia, tudo apesar do limiar de secularização do Estado causado pela já citada Carta Magna. Em particular, essa função seria realizada pelo PS através de sua configuração legal como direito parental de determinação espiritual e cultural de seus descendentes, enquadrado e selado pelos acordos entre o Estado e as principais organizações cristãs do país. Da mesma forma, a definição legal do professor do ER evidencia uma importante margem de influência institucional exercida pela Igreja Católica e pelas principais igrejas cristão-evangélicas do país. Esse tema pode então ser visto como um reflexo das tensões históricas que constituem as culturas religiosas e educacionais colombianas, especialmente em relação ao papel desempenhado pelo cristianismo conservador em seus processos de construção do Estado. Nesse sentido, harmonizar essa questão com disposições constitucionais em termos de liberdade de crença e neutralidade religiosa do Estado seria um importante espaço curricular.

Palavras-chave: catolicismo, educação religiosa, igreja e estado, igreja e educação, liberdade religiosa, minorias religiosas.

Descritores: catolicismo, Colômbia, educação religiosa, liberdade religiosa.

Introduction

The consolidation of the national state in Colombia has been marked, perhaps indelibly, by the dominant role of Catholicism. It is the central claim of this work that, in a determining manner, a staunchly conservative Christian morality has constituted an essential source of sociability for the republican structuration of this South American country. Also, that this robust Catholic stamp not only in education but also in other societal spheres can be seen in turn as corresponding to the cultural circumstances derived from the very own gestation of the Colombian nationality. In consequence, this constitutive feature would be related with the existence of a majority Catholic population in the country[1], important levels of religious practice[2], and the prominent network of Catholic institutions performing salient social functions in conjunction with the State. Thus, the centrality of the Church's place in the Colombian national evolution would highlight its role as a protuberant matrix of traditional morality and social regulation, with religious education (RE) performing a fundamental function in this respect. In the following, we will attempt a brief initial revision of the role

1. This characteristic is corroborated by several independent sources, especially given the non-existence of official data on the religious composition of the country. One of the most recent sources is the 2014 survey by the Pew Research Centre (2014), that shows religious affiliations to be 79 % Catholic, 13 % Protestants, 6 % Unaffiliated, and 2 % Other. With respect to this Catholic majority and according to this survey, Colombia falls behind Paraguay (89 %) and Mexico (81 %) in the Latin-American context, which includes in this research the U.S. Hispanic population and Puerto Rico. Another important source is Beltrán-Cely's (2012) 2010 survey on the main cities of the country, some intermediate cities and the rural area of Urabá. This survey shows the following results, based on the self-perception of the respondents: 70,9 % Catholic; 16,7 % Protestant (including Evangelical Christian, Pentecostal, charismatic Evangelical and Protestant); 4,7 % atheist and agnostic; 3.5 % *I believe in God but not in religion;* 1,8 % Jehovah's Witness and Adventist; 0,2 % others (including Muslim, Buddhist, Hare Krishna, Rastafari, Orthodox and *spiritual studies*), and 2,2 % NR/DK. Another source is constituted by the survey on the matter applied by the Observatory of Religious and Cultural Diversity of the San Buenaventura University (Corpas de Posada, 2009). Its most significant results are: 76,5 % Catholic, 14,4 % non-Catholic Christian, 3,9% agnostic, 3,2 % atheist, 1,5 % *I believe in God but not in religion*, and 0,6 % Jehovah's Witness.
2. For example, 94,1 % of the respondents of Beltrán-Cely's (2012) survey labelled themselves as *believers* (a category that registers 92,9 % in the aforementioned Observatory survey – (Corpas de Posada, 2012), 58,2 % as believer-practicant, and 85 % of the surveyed population considers religion as *important* or *highly important* in their lives. These percentages notably increase when distinguished by gender, specifically for female respondents (96,6 % believers, 65,8 % believer-practicing). Although the highest (98.2 %) self-categorisation as *believers* is registered in this survey among the elderly (60 and older), the young (18-25) identification in this direction is also meaningfully high (90,6 %). These important indicators of a strong religious practice in the Colombian population contrast, however, with the low (27 %) affiliation to a church or religious group among respondents (Beltrán-Cely, 2012, p. 206).

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 147-172

performed by RE in the country's main historical periods, proceeded by a socio-political analysis of this academic subject's legal framework as it developed after 1991.

Colonial period

As an intentional process of evangelism and corresponding moral guiding, Catholic RE in Colombia can be seen as a direct expression of the politic-religious amalgam between the Spanish Crown and the Vatican for the evangelisation and the administrative annexation of the New World (Torres-Hurtado, 1985; García-Sánchez, 2005). This agreement between the altar and the throne found form in the *Patronato Regio* (Royal Patronage), the direct concession —by Popes Alexander VI and Julius II— to the Catholic Monarchs of Spain of ecclesiastical-appointment and administrative powers in the newly discovered territories of the Americas. Through this sacred bestowal, deployed with the explicit intention of the propagation of the Christian faith and the establishment of the Church in the New World, the task of conversion of the American natives was allocated to the Catholic priests and religious communities. In this sense, these actors effectively became royal officers and thus a constitutive part of the political enterprise of the expansion of the Hispanic territories overseas.

This constitutive religious/political delegation is visible, for instance, in the theological features of the *Encomienda* (Assignment) institution in Spanish America. This legal formulation, by which the Madrid Crown granted rights to *Conquistadores* over the lands and population of a determined territory, required the condition of the establishment of *adequate* (i.e. Christian) spiritual provision for the subjects under its jurisdiction (Lara-Corredor, 2005: 34-37). Thought of as a restriction on the early rights of exploitation of native communities conceded by the Alexander VI' *Inter Caetera, Encomiendas* legally required the public confession of allegiance to Christ —represented by the Pope— and to the King, known as *Requerimiento* (Requirement). This milestone marked for the Indians the granting of the *vassal* status (Archivo General de Indias, 2021) and as such the conservation of their lives under conditions of political and fiscal servitude (Torres-Hurtado, 1985, p. 400-402; Caballero, 2016). In this sense, the effective annexation of the New World was perceived by the Spanish Crown as a process of widening of the political boundaries of the realm. As this included by that time the perpetuation of the Spanish kingdom's self-perceived cultural landmarks, colonisation naturally encompassed the attempt of religious enculturation of the native population[3]. In this respect,

3. A material testimony of this process can be appreciated in the *capillas doctrineras* destinated for the conversion of the indigenous population and, as such, designed for the emulation of their own ceremonial architecture (especially in Mexico's *capillas abiertas*. See García Granados, 1935). On the questioning of this inculturation as a process of *conversion* of the natives–based on their autochthonous appropriation of the Christian teachings according to their animistic worldview, see Bastián (2007).

it can be said of Christian RE, specifically in the form of Catholic catechism, to have performed a foundational role in the history of Colombia as a modern nation, mainly through the evangelism of the Indians[4]. This early socio-political instrumentalization of basic Christian instruction illuminates especially the institutional centrality of Catholicism in the consolidation of the Spanish dominion over its American territories. As will be explored ahead, this ideological feature of the colonisation will further translate into the conception of RE as a socialising device envisaged for the perpetuation of the religious identity of new generations. From these colonial origins, RE will subsequently be incorporated into institutional educational practices until becoming a constitutive feature of the Colombian educational tradition.

This important socialising role of the Catholic Church in the early modern Spanish colonies in America also brought about the establishment of prestigious Catholic schools. Institutions as the *Colegio de Santo Tomás* of the Dominican Order in 1573, or the *Colegio Mayor de San Bartolomé*, founded by the Society of Jesus in 1604, inaugurated institutional educative functions in the New Granada, initially for its clergy and later for the offspring of the aristocracy of *encomenderos* and royal officers (Restrepo-Zea, 1991, p. 26-32). These religious schools, plus the *pious* (*escuelas pías)* and conventual schools for poor mestizos, the *capillas doctrineras*, and domestic private instruction —legally and economically restricted to the elites—, can be understood as constituting together the original basic-educational / religious socialising facet of the colonial society. This educational system that included professional colleges for the instruction of priests and lawyers for the administration of the state, relied strongly on the Catholic religious orders (specifically Dominican and Jesuits). For this same reason they mobilised a robust religious-civilisational ideal centred on the teaching of the Spanish language and of the Church's doctrine against what was perceived as the pagan barbarism of the indigenous religions (García-Sánchez, 2005)[5]. However, different historians highlight in this respect the official oblivion and institutional abandonment that mainly characterised the state of education during the early colonial period in the New Granada, particularly due to the lack of a modern concept of

4. The African slaves, considered in a sub-human condition, received on this matter a different treatment, avoiding for that reason the administration of the sacraments. In this respect, the figure of Peter Claver stands out (Caballero, Capítulo 3: El Imperio de la Ley, 2016). This Jesuit saint adopted between 1580 and 1654 the solitary and at the time misunderstood mission of the evangelisation of the slave population.

5. Pita Pico (2011, p. 39) highlights in this respect these institutions' proclivity to provide a very precarious instruction on literacy and to focus instead on catechism. In this means, education of the lowest strata of the Colonial society (poor mestizos, indigenous communities, and slaves), remained restricted to familial modes of socialisation according to their cultural traditions and modes of existence, strongly characterised by the early introduction to work-practices and the reproduction of subsistence (Torres-Hurtado, 1985).

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 147-172

public education on the part of the Crown (Restrepo-Zea, 1991; Torres-Hurtado, 1985). This understanding of religious and moral instruction mainly as political socialisation —especially of the indigenous population, combined with the private interest, mostly of the aristocratic families of *encomenderos* and officers— in the education of the new generations, can be seen as characterising the institutional educational endeavour in the first two centuries of existence of the New Granada.

It was then the changes fostered by the Bourbon Reforms in the eighteenth century that questioned this established vision of education in the colony (Dávila Dávila, 2011). These transformations resulted for instance in the first suppression of the Society of Jesus in 1767 and strengthened the political and administrative authority of the Crown over the Church. Based on the Bourbon interest in promoting industrial capabilities and rational administration in its colonial territories, the expulsion of the Jesuits symbolised the Royal interest in the cultivation of modern and scientific knowledge against the traditional scholasticism associated with this Order (García-Sánchez, 2005, p. 220-226). In this manner, a variation of Enlightened absolutism promoted in the Viceroyalty ideals of universal and free education oriented towards the formation of virtuous citizens. Although in a modernist vein and fostering state instead of religious and parental control of education (Pita-Pico, 2011; Gutiérrez, 2014), these reforms did not challenge the social centrality of Catholicism. On the contrary, they presented an enlightened conception of the *pious citizen*, and deliberately sought support of the religious orders for the administration of the newly founded *Schools of First Letters* (*Escuelas de Primeras Letras*, García-Sánchez, 2005, p. 226-229) for the instruction of the population (Restrepo-Zea, 1991). In this respect, it can be seen of the social prominence of Catholic doctrine[6] and morality that it endured throughout the colonial period, performing as the central ideological source for the socialisation of new generations. To achieve this, especially private initiatives advanced an educational ideal (*general instruction*) that was intrinsically intertwined with Catholic faith and morality.

Republican period

This strong cultural inheritance of Catholic Christianity let itself be felt after the end of the colonial period and through the republican life of the country. The attitude towards religion of Colombia's main emancipating leader, Simón Bolívar, will be representative in this regard. After achieving the independence of the former colony from Spain and when facing the challenges of the founding of a republic, *El Libertador* showed a staunchly conservative stance, considering Catholicism as an indispensable source of

6. For a consideration of the weight of counter-reformist spirituality in the colonial religious life in the New Granada (as exemplified for instance in the diffusion and intensity of Mariological devotions and practices), and of the role of Franciscans, Dominicans and Jesuits in its development, see Sanabria-Sánchez (2004, pp. 19-45).

social cohesion for the new nation (Olivera-Ravasi, 2014). And for Bolívar this meant granting state protection to the Catholic Church as the country's official religion, despite the allegiance to Spain shown by the high clergy during the independence campaign[7]. In this sense, Catholicism appeared to Bolívar as a political instrument for the stability of the young republic and as one of its constitutive cultural components[8]. This Bolivarian attitude towards religion found reflection in his particular educational policy, undoubtedly inspired by Enlightenment ideals on the popularisation of education, but also strongly sustained by the Church's dogma and institutions for its moral inspiration and implementation. Correspondingly, the establishment of local schools catering for the lower strata of society was conceived by Bolívar and his republican successors as harmonising with the Catholic presence in the nation, providing simultaneously technical (agricultural, industrial, commercial) and spiritual-ethical formation in accordance with the perceived nature of the religious beliefs of the population. This orientation led Bolívar to create the *Direction of Public Education* (*Dirección de Enseñanza Pública*), that established general, secular, and mandatory education under his ally Santander's *National Studies Plan* (Andrade-Álvarez, 2011, p. 166)[9]. This plan envisioned the promotion of Enlightenment instruction for all strata of society, relying strongly on the established Catholic infrastructure and incorporating the clergy as civil servants of the new secular educational endeavour (Echeverry, 1984). However, both the lack of financial resources and the aggressiveness of some of its measures – which included the suspension of monasteries and their transformation into state schools – brought this initiative to an end,

7. On the multifaceted participation of the religious actors in the independentist process and the Bolivarian efforts to receive papal recognition of the new republic while trying to secure the allegiance of the monastic orders in the country, see Bidegain (2004). This source illustrates plently also on the influences of the Bourbon reforms and the new scientifical teachings on the religious political thinking of different sectors of the neogranadian clergy (see also Dávila Dávila [2011] for a revision of rationalistic philosophy in Mutis and his influence on school curricula in this period).

8. This public attitude of Bolívar was accompanied in his convictions by his political centralism in the administration of the republic, favouring strong personalism and concentration of power in the figure of the leader (Gutiérrez, 2014). It would also find support in his personal religious confession, which exhibited elements of freemasonry – especially in his early, formative years – and an important threshold of fervent Catholicism, especially in his latter days (Machado-Sanz, 2016).

9. However, Bolivar's view on public education differed from Santander's more liberal and rationalistic approach, particularly as it found expression in the Congress of Cúcuta of 1821: "the intellectual and political movement of the new Republic rejected the convents because they could not be the support of public instruction: they spread superstition and were allies of fanaticism. The State strategy subjected them to a new order that sought to annul its functions of diffusers of superstition and depository institution of science and some precious knowledge of antiquity" (Echeverry, 1984, pp. 27-28. Own translation).

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 147-172

mainly due to the impossibility of hiring teachers to realise its objectives. In this respect, the first republican governments of the country relied extensively on the colonial religious orders (Jesuits, Dominicans, and Franciscans) for the delivery of public education, especially in the remote provinces of the nation.

This situation led to the *War of the Supremes* (1839-1842), the first conflict of independent Colombia. This struggle, strongly inspired by a conservative religious spirit against the liberal reforms, led to a clearer division of the federalist liberals and the centralist conservatives after the government's triumph in 1842. Subsequently, the Bolivarian, Enlightened, centralist and morally conservative stance towards education was challenged by radical liberal governments, that alternated with some conservative governments during the mid-eighteenth century. This oscillation lasted until the Rionegro Constitution marked the ending of the 1860-1862 *War of the Sovereignties,* by which federalist regional leaders rebelled against centralist measures of the Mariano Ospina Rodríguez's administration, and the beginning of the *United States of Colombia*. The liberal governments of the subsequent period known as the *Olimpo Radical* (Caballero, 2016b) implemented expropriating measures against the Church —including state confiscation of deceased persons' property and the various expulsions of the Jesuits—, and restricted the church's scope of influence in government and society. Intending to promote a more scientific and technical spirit in education and counteract the scholastic attitude then attributed to the religious orders, these governments also established educational institutions for the training of a modern and industrially oriented elite, as the National University, created in 1867 during the administration of Manuel Santos Acosta. They also established a network of teacher-training colleges, for the foundation of which they requested the first German educational mission to the country[10]. Among other educational measures of the period can also be counted the attempts to create a public, completely de-centralised, mandatory, free (at the point of delivery), and secular system of education like the one designed by Aquileo Parra's administration in 1876 (Gutiérrez, 2014), and the first national steps towards the higher education of women in separate and designated normal schools (Londoño Vega, 1994)[11]. These

10. This mission, which was characterised by the promotion of the Pestalozzian educational method, was constituted by nine teachers, seven Protestants and two Catholics, who were distributed through the several provinces of the nation (Toro, Muñoz and Scharnholz, 2014: 68). It resulted for instance in the foundation of the Female Normal School of Cundinamarca in 1872, that was a pioneer in this type of education in the country.

11. Perhaps the most salient political ideal inspiring these reforms is undoubtedly the notion of an illustrated citizen as the sole responsible for the material prosperity of the nation. Consequently, school curricula tended to emphasise the natural and applied sciences, along the universal literacy as the basis for economic development (Mendoza M., 2010; Guzmán Méndez, 2016, who uses here the notion of *profilaxis* as an accurate descriptor of the *civilisational*

and other similar initiatives aroused an armed Conservative resistance especially in the mining regions, led by the Conservative successors of former pro-independence warlords and inspired by Pope Leo XIII's *Syllabus* (and other encyclicals) condemning Liberalism as an error of Modernity[12]. This situation finally escalated to the conflict known as the *War of the Schools* (*Guerra de las Escuelas)* of 1876-78, in which Conservative regions offered resistance to the central government's plans to completely secularise education. The confrontation was finally solved by the triumph of the central government, whose short stay in power was followed by the rise to power of the Conservative and centralist regime of Rafael Núñez.

As can be seen, this oscillation between the favouring and the dispossessing of the Church, that characterised the alternation of Conservative-centralist and Liberal-federalist governments during the early and mid-nineteenth century, did not diminish the social significance of Catholicism in popular culture. On the contrary, this symbolic and institutional importance of religion in Colombian society was finally established in the 1886 constitution, proclaimed during the Núñez government (Mendoza M., 2010; Caballero, 2016c). This administration —that re-centralised, fiscally and administratively, public education, and entrenched the religious and moral teachings of Catholic doctrine— implemented a *regenerative* (*Regeneración*) programme based on the moral centrality of Catholic teachings against the liberal tenets of freedom of thought and federalism. Correspondingly, the 1886 Constitution declared Catholicism as the *national* religion, opening its preamble with the formula: "In the name of God, Supreme source of all authority", and expressly considering this faith as "an essential element of the social order" (Corpas de Posada, 2012)[13]. This promotion of Catholic values, as an organic component of a strongly centralist democratic republic, manifested itself also in the concordat between the Colombian State and the Holy See in 1887[14], securing the special status and protection conceded to the Catholic Church and institutions in the country (Silva-Olarte,

character attributed by this period's ideologists and reformers to popular education). However, religion was not completely alien to these educational designs, as it is evidenced by the Organic Decree of Public Instruction no. I (*Decreto Orgánico de Instrucción Pública*), that preserved religious teachings in elementary schools in the territory.

12. For a description of the contemporary conservative criticism of the female-only normal schools as purportedly alienating a natural femininity in their students (along with accusations of materialism and atheism), see Londoño-Vega (1994, pp. 57-59).

13. This constitutional formulation of Catholicism as the national religion did not equate however to its proclamation as official. In this respect, article 38 acknowledged that, despite the respective protection that this religion was due from the public powers, Catholicism was not and would never be considered as official, in particular with the express aim of preserving its independence from the State (Corpas de Posada 2012, p. 177).

14. Ratified and slightly restricted in 1973.

1989)[15]. Educationally, Núñez's *Regeneración* established an explicitly re-Christianising process in the country, mainly through French teaching orders (Eudists, Lasallians) (Andrade-Álvarez, 2011). These and other[16] communities, that found in Colombia a convenient amalgam of Church and State, implemented forms of industrial education along with Catholic instruction across the territory[17]. Similarly, staunchly anti-liberal and strongly conservative educational initiatives from civil society gained prominence in this period, as was the case with the *cofradías* in Antioquia and their female-leadership role of establishing educational institutions for the poor, strongly inspired by Christian moral ideals (Arango, 1995). In this respect, this religiously and morally conservative period of the country's history can be seen as laying the grounds for the Colombian educational system, relying for this purpose on a centralist view of progress via the accentuation of Catholicism as the primary source of traditional identity and solidarity.

This religious policy was not questioned by subsequent Liberal governments, that abandoned the radical anticlericalism of their predecessors and oriented themselves towards the promotion of welfare measures without advancing for those federal forms of government (Jaramillo-Uribe, 1989). In this sense, the continuation of the oscillation between liberal and conservative

15. In the words of Andrade-Álvarez (2011): "[the Concordat] allows the Catholic Church to abolish the law of property of dead hand and recognises tax privileges, ecclesiastical jurisdiction, and above all, it gives it control and monopoly of primary and secondary education. The establishment of the Concordat in 1887, serves to strengthen relations between the Colombian state and the Catholic Church, by establishing Catholic Christianity as the national religion, and grants her the faculty to act freely and independently throughout all the territory under the protection of the State but far from its control. Equally, the Concordat grants the church control and monopoly of education in Colombia. The Church then acquires the legal power to choose the books of religion and Christian morality for all levels of education, as well as power to suspend and report to the authorities all the instructors or teachers who do not respect the Catholic doctrine during the realisation of their teaching courses. The Church acquires a power through the Concordat on the instructors and the contents, which strengthens the commitment of the Regenerationist governments to prohibit all types of teaching, literary or scientific, that divulges ideas contrary to the Catholic dogma, along with due veneration to church" (pp. 161-162, own translation).

16. "This is how, between 1886 and 1930 the Jesuits, the Eudists, the Christian Brothers, Franciscans, Salesians, the Discalced Carmelite Brothers, the Claretians, the Marist Brothers, the Augustinian Recollects, the Discalced Carmelite Sisters, the Sisters of La Presentation, the Company of Mary, the Sisters of the Good Shepherd, the Salesian Sisters, the Capuchin Sisters, the Little Sisters of the Poor, the Vincentian Sisters, the Betlehemite sisters, the Poor Clares and the Dominican Tertiaries of Saint Catherine of Siena settled in Colombia" (Turriago-Rojas, 2014, p. 117).

17. For the industrial, commercial, normalist, peasant, and technical emphasis of the Lasallian schools created in the Colombian territory early since 1874, see Sebá-López (1980) and Muñóz-Borrero (1980, p. 88). For the pedagogical revision of the Salesian case during this same period, see Turriago-Rojas (2014).

governments did not alter this rigid Catholic social order, which persisted during the twentieth century. Neither the emergence of political violence in 1948 – with the subsequent establishment of a military dictatorship between 1953 and 1957 –, nor the manifestation of the first tendencies towards an increasing religious diversity in the country challenged the social and political centrality of Catholicism (Helg, 1989). Among the reasons for the endurance of this socio-religious order, what undoubtedly stands out is the implicit consensus on the political importance of this form of Christianity between the ruling Conservative and Liberal parties, who were convinced of the need to avoid the alienation of the Church for the governing of the nation.

With the prevalence of the centralist definition of national statehood, Catholic teachings can be seen as preserving their place of prominence in Colombian basic education, especially as the social centrality and cultural influence of the Church remained attached to this foundational political formula in the country. In this respect, Catholicism could be conceived as being present in Colombia since its gestation and emergence as a nation, performing founding roles with respect not only to religious convictions but also to morality and social cohesion (Cifuentes-Traslaviña y Figueroa-Salamanca, 2008). As an important centripetal force, Catholicism will consequently provide an important source not only for RE but especially to the country's prevailing educational ideals and public educational system itself, particularly given its culturally gestational character and structural centrality to political power. As such, this Catholic educational matrix will find ways to accommodate to the late twentieth century's new socio-political setting, extending its influence to contemporary, culturally and religiously diversified societal conditions[18]. To this transition we will turn in the following section.

Modern legal framework of RE in Colombia

As mentioned above, this centrality of Catholic doctrine and morality endured throughout the threshold of limited pluralism experienced by

18. It is important however not to conceive this argument concerning the hegemonic character of the place occupied by Catholic morality in Colombia as leading towards a view of this cultural formation as omni-comprehensive and over-determining with respect to alternative religious and cultural expressions in the country. In this sense, the variegated landscape of religious traditions present in the Colombian territory since its early history–exemplified for instance by the worldviews and practices of its indigenous communities–illustrates well on the width of the specifically Colombian religious spectrum (Helg [1987, pp. 45-47] will in this respect highlight the concentration, by the early twentieth century, especially of the Church's moral influence on the Andean region of the country, with the costean areas more characterised by cultural influences from the African and indigenous forms of sociability). Although establishing ambivalent connections with Catholicism, these and other (like the African ones brought by slaves) religious cultures embody a long-term continuity with ancestral religious experiences, which have in turn hybridise and turn spawned new syncretic cults that exhibit important connections with their respective cultural matrices (see in this respect Bastián, 2007, especially for the case of pentecostalism).

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 147-172

the country in the twentieth century[19] and was finally recognised by the 1991 Constitution. This new Magna Carta, which replaced the century-long validity of that of 1886, consecrated the recognition of the secular, multi-cultural and multi-ethnic character of the state. Despite preserving the abstract invocation of the protection of God in its Preamble[20], the new Constitution correspondingly formulated the state's separation from religion, consecrating both freedom of conscience[21] and of religion as fundamental rights[22]. These constitutional formulations reaffirmed previous international commitments of the Colombian state concerning these rights, as the ones consigned on the matter in the International Covenant on Civil and Political Rights (1966), the American Convention on Human Rights (1969)[23] or the Convention on the Rights of the Child (1989)[24]. From the perspective of the Colombian Constitutional Court (1994), the consecration of the separation between church and state that materialises in these and other rights constitutes the necessary conclusion of the state's self-definition as religiously pluralist and as cognisant of the equality of all religions. In this sense, the subsequent avoidance of the establishment of any official or preeminent religion leads, in the Court's view, to the implicit recognition of the secular nature of the state, given the lack of an explicit formulation of this direction on the Constitution. In the Court's view, this consecration constitutes the only feasible way for the state to guarantee the individual rights of freedom of conscience and religion, and simultaneously the proper recognition, equality and protection of all religious confessions by the state. Consequently, the secularisation of the state, the adoption

19. For an illustration of the religious diversification experienced by the country in this period, see Rodríguez (2004), Beltrán-Cely (2006, 2012), López-Amaya (2014) for the case of non-Catholic Christianity; Bibliowicz (2006) and Osterwald (2013) for Judaism; KTC Karma Thegsum Cholin Colombia (2018), Budismo Camino del Diamante (2014) and Comunidad Soto Zen de Colombia – Daishínji (2012) for Buddhism; Castellanos, (2004, 2011) and Islam Al-Fayer (2017) for Islam; Fajardo-Pulido (2009) for New Era, among others.
20. "The people of Colombia, In the exercise of their sovereign power, represented by their delegates to the National Constituent Assembly, invoking the protection of God, and to strengthen the unity of the nation and ensure to its members life, peaceful coexistence, work, justice, equality, understanding, freedom, and peace within a legal, democratic, and participatory framework that may guarantee a just political, economic, and social order and committed to promote the integration of the Latin American community, decree, authorize, and promulgate the following" (Colombia, 2020. In the following, all citations from the Constitution would be extracted from this source).
21. Article 18: Freedom of conscience is guaranteed. No one will be importuned on account of his/her convictions or beliefs or compelled to reveal them or obliged to act against his/her conscience.
22. Article 19: Freedom of religion is guaranteed. Every individual has the right to freely profess his/her religion and to disseminate it individually or collectively. All religious faiths and churches are equally free before the law.
23. See Articles 1, 12, 13, 16, 22 and 27.
24. See the Preamble, Articles 2, 14, 20 and 30.

of a neutral point of view towards the different religions in the country, and the prescription of any form of mutual interference constitute for the Court indispensable requisites for the effective achievement of religious pluralism, and for the realisation of religious and ideological freedom in society (Colombian Constitutional Court, 2017).

Regarding the provision of education, this was established by the constitution also as a right of individuals, along with the rights of parents to choose the education of their minor-age children and the general right not to receive mandatory religious instruction in any public institution[25]. These potentially contradictory constitutional enshrinements were followed, in religious matters, by the General Law of Education (115 of 1994) and the Religious Diversity Law (133 of 1994), which jointly presented a common framework for RE in Colombia. In this respect, the Education Law identified RE as one of the fundamental and obligatory areas of schooling[26], that would together minimally constitute 80 % of the curriculum. This meant that the qualifications obtained by the pupil on this subject would affect their final grade. This law clearly stated also that RE would be considered as a right and that all educative establishments would offer it according to the constitutional guarantee of freedom of religion. The General Education Law also reaffirmed the constitutional right of parents to choose the desired type of education for their children of minor age, and the constitutionally inspired precept according to which no person is to be forced to receive RE in state schools. In a similar vein, the Religious Diversity Law correspondingly stated the rights of the parents of the minor-age or disabled student to choose a particular moral and religious education for their offspring,

25. Article 68: *Individuals may create educational institutions. The law will establish the conditions for their creation and management. The educational community will participate in managing educational institutions. Education will be in the care of individuals of recognised ethical and pedagogical fitness. The law guarantees the professionalisation and dignity of the teaching profession. Parents have the right to select the type of education for their minor children. In state institutions, no individual may be obliged to receive religious instruction.* Regarding specifically this parental right, the Constitution echoed the International Covenant on Civil and Political Rights of 1966 (Art. 18, Num. 4, ratified by Colombia in 1968), the International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights of 1966 (Art. 13, Num. 3, ratified by Colombia in 1968), the American Convention of Human Rights of 1969 (Article 12, Num. 4, endorsed by Colombia in that same year), the Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief of 1981 (Article 5, literal b) and the Convention on the Rights of the Child of 1989 (Article 14, Num. 2, ratified by Colombia in 1991).

26. The other fundamental subjects enlisted by this Law are (all names in italics) *ethical and human values education; the humanities; social sciences; philosophy; economic and political sciences; artistic and cultural education; natural sciences and environmental education*; *physical education, recreation and sports; Spanish and foreign language* (English or French); *Maths;* and *technology and computer science*.

and of the adult student to determine it by herself. It also established that RE would be offered by the school according to the religion that the pupils belong to. With respect then to the opposition between non-compulsory RE and the parental privilege to determine their children received RE, this Law also stated the right of the parents or of the adult (18 or older) pupil to withdraw from RE in any school, something that they will have to declare from the moment of the enrolment[27]. Thus, the possibility of dropping out, conditioned by the guardianship of parents, was foreseen as the hinge between religious liberty and the parental rights with regards to their children's RE. This Law, which developed the principle of state pluralism towards the recognition and establishment of the equal treatment of religions[28], also stated for the first time a constitutive requisite for the profile of the RE teacher: the necessary possession of a certificate of religious competency issued by the Church or confession that the instructor attends or teaches[29].

Another milestone in the process of legal recognition of religious pluralism in Colombia can be highlighted in the Internal Public Law Agreement number 1 of 1997 (issued as the Presidential Decree 354 of 1998) between the Colombian state and some *Christian non-Catholic religious entities*. This Agreement, commonly known as the *Evangelical Concordat*, granted several Evangelical churches special privileges with respect to legal effects of religious matrimonies, public register of ministers, non-Catholic RE in state schools, pastoral assistance in the military and in penitentiary and aid centres, worshipping in public areas and facilities, and contracting with the

27. In the provision and specificities (parental assignation and legal age-condition for pupils) of this right of dropping out from RE, the Colombian legislation echoes similar dispositions in English and Welsh (Religious Education Council of England and Wales, 2019), Northern Irish (Council for the Curriculum, Examinations and Assessment, 2019) and Scottish (Education Scotland, 2019) legal frameworks concerning this subject.

28. The definition of *religion* in this Law, however, evidenced an important theological lineage, explicitly excluding what was considered as "activities related to the study and experimentation with psychic or parapsychological phenomena; Satanism, magic, superstitious, spiritualist or other analogous practices that are alien to religion" Art. 5. In this respect, the religious influence is identifiable here of the senator who drafted the Law, congresswoman Vivian Morales, a lawyer, university professor and prominent evangelical politician who has also performed as Attorney General, proponent of a referendum against gay marriage and, most recently, presidential candidate.

29. This confessional and moral endorsement, as requisite for the exercise of RE teaching, presents continuity with older forms of teacher's appointing in the country: "[in the first decades of the twentieth century] only people with a normal school diploma could be named. However, in the case of missing qualified personnel, the recruitment of candidates that met the following conditions was authorised: good conduct and profession of the Catholic Religion. Sufficient instruction in subjects to be taught in primary schools. Knowledge of the theory of pedagogical methods of primary education, and more specially, of its practical application" (Helg, 1989, p. 53).

state[30]. Regarding RE, this agreement consecrated the right of students to receive non-Catholic Christian RE in state schools, from pre-school to ninth grade, according to the doctrines of the church they belonged to and in a non-discriminatory manner to other religions. On an executive level, this agreement conceded to the signatory churches the capacity to participate in the formulation of the RE subject in state schools, alongside the Education Secretary of the Municipality or the Department. It ordered these public authorities and the school board to facilitate this participation and the churches' collaboration in the delivery of this academic subject. In relation to the profile of the RE teacher —in its *Christian non-Catholic* version—, this agreement complemented what was prescribed in the law on Religious Diversity with the requisite of a bachelor's or master's degree in Education with an emphasis on theology or *Christian religious sciences* (emphasis added), granting some exemptions for candidates lacking pedagogic studies or for regions where suitable staff were not available. In all cases, however, the accreditation of confessional Christian studies would constitute a mandatory feature. Regarding RE, this agreement partially resembled the concordat between Colombia and the Holy See (1973), which – in its aforementioned reformulated version of 1973 – granted also the Catholic Church special rights in relation to public education. However, the Catholic privileges in this respect exceeded those conceded to the Evangelical churches, as the former was granted the possibility to teach RE in state schools *according to the Teaching* (*Magisterio*) *of the Church.* This prerogative allowed the Church to provide the RE curriculum, assess the relevant textbooks and oversee the effective implementation of the subject in public education, besides committing the state to providing state funds for Catholic *private* (non-state) schools and to the acceptance of the certificates of suitability for RE teachers issued by the Church.

Subsequently, the Ministerial Directive 002 (February 5th, 2004) delivered special directions for the RE subject, on occasion of *diverse enquiries and consultations* that arose on the matter. This document, after reaffirming the obligatory nature of RE in all schools and its necessary correspondence with the aforementioned legal and constitutional framework, stipulates that this subject in state schools will be subject to those provisions on the matter that were included in the public law agreements subscribed between the

30. The group of churches included in the Agreement was constituted by the following denominational and independent Evangelical and Pentecostal churches: Assemblies of God of Colombia, International Church of the Foursquare Gospel, Church of God in Colombia, *Casa sobre la Roca* Christian Church, United Pentecostal Church of Colombia, *Pan-American Mission of Colombia* Denomination, Pentecostal Church of God–International Movement of Colombia, Seventh-day Adventist Church of Colombia – to whose members special labour-holiday provisions were granted in the Agreement –, Wesleyan Church, Christian Church of *Puente Largo*, and the Evangelical Council of Colombia – Federation (*Cedecol*), which as "today represents 70% of Christian Evangelicals of the Colom bian population" (Global Ministries, 2020).

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 147-172

state and any particular religious confession. After referring to Catholic and the Evangelical Concordats, this directive also contemplated the possibility of opting out of RE as the only possible guarantee of the religious freedom of the students whose confession did not have an agreement with the state and was therefore not being taught in state school. Besides stating the duty of these institutions to contribute to the realisation and participation of students in praying, worshipping, and other pastoral activities, this directive also granted private schools the autonomy to offer RE and pastoral assistance according to their *Educational Institutional Project* (Spanish: PEI). Although this institutional arrangement requested churches and schools to harmonise RE curriculums with several moral and ethical principles[31] – alongside the prohibition on proselytising through this academic area –, it clearly forbade the possibility of teaching RE in a manner different to that consecrated in the Concordats signed with the state and chosen by the parents through the enrolment of their children. In all cases, the rights of the adult student or the parents to opt-out of RE were also restated. Concerning the RE teacher's profile, this directive reaffirmed the previous Decree's resolution of requesting specialisation or *related* studies in the area, plus the possession of a certificate of suitability issued by the respective ecclesiastical authority.

In this manner, the autonomy granted to every school could be considered as the privileged means through which the RE subject was rendered almost exclusively according to parental interests. As was mentioned earlier, such autonomy took shape in the form of the aforementioned PEI as the ruling educational charter of the schools. This comprehensive document must contain information regarding not only educational principles but also pedagogical and assessment strategies, curricula, school democracy, fees and payments, facilities, social responsibility, and other elements of school life, was conceived as legally requiring for its design the open participation of the parents and other sectors of the educational community (Decree 1860 of 1994). However, despite the establishment of RE as mandatory in the General Education Law of 1994, the government felt the need in 2006 to issue a decree re-stating its obligatory nature, leaving the determination of its curricular time to the PEI.

In this direction the Uribe administration issued Decree 4500 of 2006. This directive reinforced the mandatory character of RE in all schools and restricted their curricular autonomy by requesting them to abide by the provisions of the General Education Law and thus to offer this course providing for the aforementioned right of dropping out. Although in this last respect this document followed the main guidelines established by its precedents, actually it reduced the threshold of liberal harmonisation for

31. "Peaceful coexistence and solving of conflicts; the recognition of and respect for cultural and religious plurality and human rights; moral development, self-identity awareness, environmental protection and participation in a democratic society" (Ministerio de Educación Nacional, 2004, p. 2).

RE, requesting only the avoidance of any use of the RE class for the ends of religious proselytism or *the benefit of a specific creed*. Additionally, this Decree did not provide any mandate with respect to the RE content, that left standing the 2004 Directive's guidelines stating the current concordats as guidelines for RE in state schools. Finally, regarding the RE teacher's profile, this directive loosened the academic requisites placed upon it – in particular by adding the possibility of holding *corresponding* (italics added) studies in the area, while insisting on the respective church's certificate of suitability. In this respect, Decree 4500 is commonly interpreted as answering the request by both Catholic and Evangelical groups on the need to avoid the establishment of substitutive *ethics* courses instead of RE in different schools, a curricular move that ignored the prescriptions on this subject in the General Education Law of 1994[32].

And perhaps lastly along this line of incorporation of significant religious forces as the exclusive platform for the construction of the religious public policy – and with it of the RE official policy, we can find the 2017 *Comprehensive public policy of freedom of religion and of worship* [Política pública integral de libertad religiosa y de cultos] from the Ministry of the Interior (2017). This document does not deal directly with RE, however, it commits the Colombian government to "design and develop continuing education strategies, in agreement with universities and / or co-operators [which includes recognised religious organisation], in knowledge of the

32. In a local level, an important legal milestone regarding RE is the *Chair of Human Rights, Duties and Guarantees, and Pedagogy of Reconciliation* [Cátedra de Derechos Humanos, Deberes y Garantías, y Pedagogía de la Reconciliación], as it was created by Agreement 125 of 2004 of the Council of Bogotá. In this document, RE was envisaged as constitutive part of the Ethics courses of both public and private schools in the capital, and foundationally contemplates the following topics in its curriculum: "autonomy, personal freedom, individual and collective responsibility, respect for human dignity; cultural, ideological, political and religious pluralism, tolerance, solidarity and the democratic practices of participation" (Concejo de Bogotá D.C., 2004). Under this light, the greater intervention and deeper liberal harmonisation on the RE curriculum presented by this document can be seen as anchored in the relatively greater freedom of Bogota's local authorities with respect to the macro religious-political forces experienced in the national level. In this sense, the Bogotá Council would find itself with a wider room for manoeuvre to materialise, in the RE curriculum, constitutional precepts concerning religious freedom. However, it must be said that this direction was abandoned in Bogotá's next legal milestone in relation to religious public policy, the Public Policy of fundamental freedoms of religion, worship and conscience for Bogotá Distrito Capital 2018 – 2028 (Secretaría Distrital de Gobierno, 2018). Apart from avoiding any reference to the aforementioned *Chair of Human Rights* or to any form of substantial intervention on the RE curriculum, this document will emphasise the perspective of religious leaders on this school subject, including the challenges faced by their organisations and a positive emphasis on the legal figure of conscientious objection – that has been recurrently invoked in recent times by civil servants to reject legal services to the LGBTI population and by medical personnel to deny abortion and euthanasia-related attention (see Avila-Soler, 2018).

fact and the religious culture and its regulatory framework, aimed at servers and authorities public and the general public" (54). Also, it purports to "give continuity to the Interinstitutional Table for the analysis of the connection between the right to education and freedom of religion and of worship, with the object of analysing the problems derived or that arise in the exercise of the right to education in connection with the exercise of the right to freedom religious and cult" (66). In this respect, it can be said of the political arrangement contained by this document that it represents a continuation of an accommodation policy between the state and the main religious organisations of the country, especially as it avoids any substantial intervention, on the part of the state, on the delicate —and potentially volatile— subject of the RE curriculum. Thus, a situation of limited effective pluralism in the state-religions relations can be seen as being perpetuated by the privileged mechanism of private-law agreements between these two prominent actors of Colombian society. In a sense, this attachment between the exercise of political and educational right, on the one hand, and the power of interpellation of the state —concentrated as it is on the main Christian denominations—, on the other, is emblematic of the restricted margins of state and social secularisations still experienced by the country.

Conclusion

The previous revision illustrates the origins and main tendencies in the legal configuration of RE in Colombian education. As demonstrated, Catholicism constituted an important cultural source for not only this academic subject but also for the country's main national imaginary. Since the origins of the Spanish colonisation of the Americas, Roman Christianity can be seen as providing a striking unifying force for the nation-building process of the Colombian republic. In this scenario, Christian educational ideals can be viewed as actively shaping the moral education provided to successive generations, via either family or school-based socialisation. The educational functions that the Catholic religion foundationally and generally performed in Colombia established a constitutive background for the gradual emergence in this country of a public education system and thus of its important RE subject. This can be seen for example in the centrality of the RE issue in more than one national conflict during the nineteenth century. Throughout this process, different initiatives for the modernisation of education can be portrayed as colliding with an educational tradition that in Colombia was strongly shaped by Christian scholasticism. This opposition, as was highlighted above, marked a constitutive tension in the early history of Colombian education, stirring up a constitutive alignment between modernists and traditionalists that traverses the colonial and republican periods in the country's history. This division pointed to the role of both education and religion in society and is evidence of the historical and ideological tensions underlying not only RE but Colombian education itself. It would be natural then to comprehend RE as the subject carrying the highest share of the religious inheritance of the nation. Simultaneously,

this school area could be seen as providing the most influential religious institutions – and the majoritarian religious culture – with an important avenue for perpetuating their educational validity, in the particular form of a mandatory, secularly consecrated school subject oriented mainly towards socialising objectives.

Relatedly, the degree of economic, social, and institutional modernisation that the country experienced during the twentieth century brought about significant cultural and institutional changes associated with its religious education. Both in the direction of the significant influence of modern formation (associated with the greater democratisation of education) and the emergence of important degrees of ideological pluralism, the religious and educational inheritance of the country faced new circumstances of legitimation. This new situation implied the emergence of new problematisations of the conservative religious establishment underlying the bi-partisan status quo. Thus, the processes leading to the armed conflict and its escalation symbolise well the new religious and cultural face of Colombian society, characterised by alternative actors and their prospects for the modernisation of the state. The arrival of proselytising Pentecostal missions in the early twentieth century and the consolidation of a thriving middle class associated with technical and professional training illustrate the new educational demands and ideals that collided with the institutionalisation of traditional socialisation through public education. This transition, leading to the 1991 constitution, coincided with the incorporation of different international Human Rights provisions by the Colombian legal system. Consequently, an important threshold of institutional and cultural modernisation can be pointed out as brought about by the social changes experienced by the country since the end of the Thousand Day's War. In this line, a new stage in the nation-building process emerged from this latehistorical transformation, mainly via the partial and gradual detachment between Church and state. This feature, in turn, opened new instances of educational interaction between different religious and educational actors, on the one side, and the state, on the other.

However, this process of progressive modernisation of the state and of state education exhibits important continuities related to the country's religious and political history. Regarding this facet, the moral ascendancy of Christian educational ideals in Colombian society let itself be felt in the constitutional modernisation of the country, particularly through access to direct, constitutive interlocution with the state. In this manner, the fact that the only public law-agreements signed between the Colombian state and religious institutions are the Catholic and the Evangelical Concordats illustrates well the incorporation of societal circumstances into the progressive secularisation of the state. The explicit provision of human rights for the parental *right* or *liberty* to educate their offspring according to their moral and religious convictions, performs in this context the essential role of a mediator between traditional socialisation and the secular state. Correspondingly, RE appeared in the legislation as a mandatory subject —unlike

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 147-172

countries with a similar colonial tradition, like Mexico[33]— and as a right of parents to determine the education of their children. This parent-centred, liberal understanding of RE —sheltered also by the international formulation of the Rights of the Child— was then conciliated with religious freedom in the Colombian Constitution through the implementation of the adulthood-requisite for the access to that fundamental liberty. The materialisation of state neutrality and equal treatment of religions in educational matters was consequently conditioned for students on reaching legal age, leaving religious and moral open deliberation for the age at which students have typically finished their school education. This legal arrangement can then be considered as matching the lack of any type of state intervention on the RE curriculum (subjects, structure, age-related milestones) and its effective delivery, granting curricular and organisational autonomy to schools via the PEI. In some way, this institutional landscape can be thought of as configuring a situation where the most representative religions in the country are provided with a liberally legitimised possibility to perpetuate their socialising role and privileged position through private and state schooling.

Referencias

Andrade-Álvarez, M. (2011). Religión, Política y Educación en Colombia. La presencia religiosa extranjera en la consolidación del régimen conservador durante la Regeneración. *Historelo*, 3(6), pp. 154-172.

Arango, G. M. (1995). Las Cofradías. Las Asociaciones católicas y sus formas de sociabilidad (Antioquia siglo XIX). *Revista de Extensión Cultural*, pp. 94-104.

Archivo General de Indias. (2021). *Concesiones y Confirmaciones de Encomiendas en el Archivo General de Indias*. [Accessed 12th January 2021]. http://www.culturaydeporte.gob.es/cultura/areas/archivos/mc/archivos/agi/recursos/profesionales/encomiendas.html

Avila-Soler, M. d. P. (2018). *Objeción de conciencia al matrimonio igualitario. Una mirada desde la sociología jurídica y el derecho internacional.* [Accessed 17th January 2021]. https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/69454

Bastián, J.P. (2007). La Mutación Religiosa de América Latina. CDMX: FCE.

33. Mexico, Cuba and Uruguay are the only countries in Latin-America in which RE is not offered in the educational system (Lara-Corredor, 2005, p. 5). With respect to its curricular character, it is optional for schools to offer – and for students to take – this subject in El Salvador and Paraguay, where it appears under the heading of *religious culture*. In Bolivia, Brazil, Colombia, Costa Rica, Chile, Peru, Dominican Republic and Venezuela it is mandatory to offer RE in state schools. It is mandatory for parents to express their choice in Venezuela and Chile. In Peru and Dominican Republic, RE is mandatory for Catholic students. This subject is optional for students and parents in Brazil, Colombia, Costa Rica, Chile, Ecuador and Argentina – some provinces. In this last country *Ethics* is substitutive of RE. A similar situation occurs in El Salvador, where it is called *Education in Ethical and Civic Values* (Lara-Corredor, 2005, p.7).

Beltrán-Cely, W. M. (2006). De Microempresas Religiosas a Multinacionales de la fe. Bogotá: Editorial Bonaventuriana.

Beltrán-Cely, W. M. (2012). Descripción cuantitativa de la pluralización religiosa en Colombia. *Universitas Humanística*, Issue 73, pp. 201-237.

Bibliowicz, A. (2006). *Los judíos*. [Accessed 16th August 2018]. https://www.semana.com/especiales/articulo/los-judios/81647-3

Bidegain, A. M. (2004). La expresión de corrientes en la Iglesia neogranadina ante el proceso de reformas borbónicas y la emancipación política (1750-1821). In: A. M. Bidegain, ed. *Historia del cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad* (pp.145-180). Bogota: Taurus.

Budismo Camino del Diamante. (2014). *Budismo Camino del Diamante*. [Accessed 15th August 2018]. http://www.budismocolombia.co/

Caballero, A. (2016). Capítulo 3: El Imperio de la Ley. In: *Historia de Colombia y sus Oligarquías*. Bogotá: Biblioteca Nacional de Colombia.

Caballero, A. (2016b). Capítulo VII: Guerras y constituciones (o viceversa). In: *Historia de Colombia y sus oligarquías*. Bogotá: Biblioteca Nacional.

Caballero, A. (2016c). Capítulo VIII: Regeneración y Catástrofe. In: *Historia de Colombia y sus oligarquías*. Bogotá: Biblioteca Nacional.

Castellanos, D. G. (2004). Islam en Colombia: Entre la asimilación y la exclusión. Latin American and Caribbean Center Online.

Castellanos, D. G. (2011). Sufismo en Colombia: Entre el Fundamentalismo y el New Age. Bogotá: Editorial Bonaventuriana.

Cifuentes-Traslaviña, M. T., y Figueroa-Salamanca, H. H. (2008). La Enseñanza religiosa en el sistema escolar colombiano: el predominio confesional. In: *Hacia una educación religiosa pluralista: estudio diagnóstico de la educación religiosa en Chile y Colombia* (pp. 105-132). Bogotá–Santiago: Universidad Academia de Humanismo Cristiano.

Colombian Constitutional Court. (2017). *Sentencia No. C524/17*. Recuperada de https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2017/t-524-17.htm

Colombian Constitutional Court. (1994). *Sentencia No. C-350/94*. Recuperada de https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/1994/c-350-94.htm

Colombia, R. O. (2020). *Colombian Constitution of 1991 with Amendments through 2005*. s.l.: Constitute Project–Oxford University Press.

Comunidad Soto Zen de Colombia – Daishínji. (2012). Densho Quintero. [Accessed 15th August 2018]. http://sotozencolombia.org/index.php/densho-sensei/

Concejo de Bogotá D.C. (2004). Acuerdo 125 de 2004. s.l.:s.n.

Corpas de Posada, I. (2009). Mirada teológica a la recomposición religiosa en la ciudad de Bogotá. *Franciscanum*, LI(152), pp. 17-47.

Corpas de Posada, I. (2012). Educación religiosa escolar en contextos plurales: Lectura teológica del caso colombiano. *Ciencias Sociales y Religión*, 17(14), pp. 77-104.

Council for the Curriculum, Examinations and Assessment. (2019). *Council for the Curriculum, Examinations and Assessment's official website.* [Accessed 26th September 2019].

Dávila Dávila, J. M. (2011). *Ciencias útiles y planes de estudio en la Nueva Granada: Método racional y Canon wolffiano en la Filosofía escolar neogranadina (1762-1826)*. [Accessed 12th January 2021]. https://repository.javeriana.edu.co/bitstream/handle/10554/1477/DavilaDavilaJuanManuel2011.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Echeverry, A. (1984). El desplazamiento de la intelectualidad tradicional y la oganización de la instrución pública. *Sociología: revista de la Facultad de Sociología de UNAULA*, Octubre (1), pp. 23-33.

Education Scotland. (2019). *Religious and Moral Education*. [Accessed 26th September 2019]. https://education.gov.scot/scottish-education-system/policy-for-scottish-education/policy-drivers/cfe-(building-from-the-statement-appendix-incl-btc1-5)/curriculum-areas/Religious%20and%20moral%20education

Fajardo-Pulido, J. A. (2009). Yoga, cuerpo e imagen: espiritualidad y bienestar, de la terapia a la publicidad. *Universitas Humanística*, Issue 68, pp. 33-47.

García Granados, R. (1935). Capillas de Indios en Nueva España. *Archivo Español de Arte y Arqueología*, 11(31), pp. 3-29.

García-Sánchez, B. Y. (2005). La Educación colonial en la Nueva Granada: entre lo doméstico y lo público. *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*, Volume 7, pp. 219-240.

Global Ministries. (2020). *Peace Commission of the Evangelical Council of Colombia (Consejo Evangelico de Colombia)*. [Accessed 31st August 2020]. https://www.globalministries.org/lac_partners_cedecol_concilio_evangelico

Gutiérrez, L. H. (2014). A modo de historiografía de la educación colombiana en los primeros años de la independencia. *Praxis Pedagógica*, Issue 15, pp. 125-140.

Guzmán Méndez, D. P. (2016). La enseñanza de la lectura como profilaxis. El Decreto Orgánico de Instrucción Pública: entre la caridad y la instrucción. *Historia y Memoria*, Volume 13, pp. 121-149.

Helg, A. (1989). La Educación en Colombia 1946-1957 . In: *Nueva Historia de Colombia, Tomo IV*. Bogotá: Planeta, pp. 118-135.

Islam Al-Fayer. (2017). *Historia del Islam en Colombia*. [Accessed 16th August 2018]. https://islamalfayer.com/historia-del-islam-en-colombia/

Jaramillo-Uribe, J. (1989). La Educación durante los gobiernos liberales 1930-1946. In: *Nueva Historia de Colombia, Tomo IV*. Bogotá: Planeta, pp. 83-97.

KTC Karma Thegsum Cholin Colombia. (2018). *Centro de Budismo Tibetano*. [Accessed 15th August 2018]. http://ktccolombia.com/#home

Lara-Corredor, D. E. (2005). La educación religiosa escolar en Colombia. La posibilidad de un escenario pedagógico. *Actualidades Pedagógicas*, Issue 46, pp. 31-41.

Lara-Corredor, D. E. (2005). La Libertad Religiosa y el Problema de la Educación. Santiago, Universidad Católica de Chile.

Londoño Vega, P. (1994). La educación femenina en Colombia 1780-1880. *Boletín Cultural y Bibliográfico*, 31(37), pp. 46-56.

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, 41*(2), pp. 65-103.

Machado-Sanz, L. A. (2016). *Bolívar y la religión*. [Accessed 6th June 2018]. http://reportecatolicolaico.com/2016/12/bolivar-y-la-religion/

Mendoza M., E. (2010). La Cuidadania y la Educacion en el Liberalismo: El Caso de Santander entre 1860 y 1945. *Temas Socio-Juridicos, 205*(58), pp. 205-221.

Ministerio de Educación Nacional. (2004). Directiva Ministerial 002, Bogotá: s.n.

Ministerio del Interior. (2017). P*olítica Pública Integral de Libertad Religiosa y de Cultos*. [Accessed 17th January 2021]. https://asuntosreligiosos.mininterior.gov.co/sites/default/files/documento_tecnico_politica_publica_integral_de_libertad_religiosa_y_de_cultos.pdf

Muñóz-Borrero, E. (1980). Una avanzada precursora del lasallismo en Colombia. *Revista de la Universidad de La Salle, 2*(7), pp. 93-94.

Olivera-Ravasi, J. (2014). *Simón Bolívar: su política religiosa*. [Accessed 28th Jne 2018]. http://www.infocatolica.com/blog/notelacuenten.php/1412070227-san-martin-y-bolivar-su-polit

Osterwald, A. (2013). *Los judíos colombianos: La historia de un pueblo escondido*. [Accessed 29th August 2020]. https://auislandora.wrlc.org/islandora/object/1213capstones%3A190/datastream/PDF/view

Pew Research Center (2014). *Pew Forum*. [Accessed 5th April 2018]. http://www.pewforum.org/2014/11/13/religion-in-latin-america/#

Pita-Pico, R. (2011). Las Escuelas Coloniales durante la visita de Moreno y Escandón al nororiente neogranadino: el camino hacia la secularización y el equipamiento urbano. *Rhec, 14*(14), pp. 310-49.

Religious Education Council of England and Wales. (2019). *Religious Education Council of England and Wales' offcial Website*. [Accessed 26 09 2019]. https://www.religiouseducationcouncil.org.uk/

Republic of Colombia–the Holy See. (1973). *Concordato entre la república de Colombia y la Santa Sede*. [Accessed 2nd August 2019]. http://www.cortesuprema.gov.co/corte/wp-content/uploads/subpage/exequatur/Instrumentos%20Internacionales/CONCORDATO%20ENTRE%20LA%20REPUBLICA%20DE%20COLOMBIA%20Y%20LA%20SANTA%20SEDE.pdf

Restrepo-Zea, S. (1991). La Educación en el Nuevo Reino de Granada durante el siglo XVII. Educación y Pedagogía, Issue 6.

Rodríguez, J. A. (2004). Primeros intentos de establecimiento del protestantismo en Colombia. In: *Historia del Cristianismo en Colombia: corrientes y diversidad*. Bogotá: Santillana, pp. 142-157.

Sanabria-Sánchez, F. (2004). La Virgen se sigue Apareciendo: un estudio antropológico. 1 ed. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Sebá-López, H. (1980). Reseña histórica del lasallismo colombiano. *Revista de la Universidad de la Salle, 2*(7), pp. 85-88.

Secretaría Distrital de Gobierno. (2018). *Política Pública de libertades fundamentales de religión, culto y conciencia para Bogotá Distrito Capital*

2018–2028. [Accessed 17th January 2021]. https://www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/listados/tematica2.jsp?subtema=33098&cadena=d#:~:text=Cr%C3%A9ese%20en%20Bogot%C3%A1%20Distrito%20Capital,e%20institucional%20de%20una%20cultura

Silva-Olarte, R. (1989). La Educación en Colombia, 1880-1930. In: *Nueva Historia de Colombia, Tomo IV*. Bogotá: Planeta, pp. 61-86.

Toro, A., Muñoz, A., & Scharnholz, L. (2014). Huellas de Alemania en la Educación en Colombia. *Quaestiones Disputatae*, Issue 15, pp. 65-81.

Torres-Hurtado, J. H. (1985). Educación y catequesis en el Nuevo Reino. *Theologica Xaveriana*, Issue 77/76, pp. 399-433.

Turriago-Rojas, D. (2014). Aporte salesiano al proyecto educativo católico en Colombia (1886-1935). *Actualidades Pedagógicas*, Issue 64, pp. 109-129.

Resistencias y pervivencias rituales. Analogías y ambivalencias sincréticas entre los protestantes Misak*

Resistances and ritual survivals. Analogies and syncretic ambivalences among Misak protestants

Resistências e pervivencias rituais. Analogias e ambivalencias sincréticas entre os protestantes Misak

Juan Diego Demera**

Universidad de Cundinamarca, Bogotá, Colombia
Corporación Universitaria Republicana, Bogotá, Colombia

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 173-195

Cómo citar: Demera, J. D. (2022). Resistencias y pervivencias rituales. Analogías y ambivalencias sincréticas entre los protestantes Misak. *Revista Colombiana de Sociología*, *45*(1), 173-195

DOI: https://doi.org/10.15446/rcs.v45n1.89860

Este trabajo se encuentra bajo la licencia Creative Commons Attribution 4.0.

Artículo de investigación e innovación
Recibido: 11 de agosto del 2020 Aprobado: 26 de abril del 2021

* **Esta investigación se deriva de la tesis doctoral en Sociología preparada por el autor en la Ehess-París, 2016**

** **Docente-investigador de la Universidad de Cundinamarca y de la Corporación Universitaria Republicana, Colombia. Doctor en Sociología.**
Correo electrónico: juandiegodemera@gmail.com -ORCID: https://orcid.org/0000-0001-5184-3567

Resumen

Las dinámicas del creer religioso en el universo indígena latinoamericano no se restringen a las múltiples variantes y estrategias del catolicismo colonial. La histórica presencia de grandes misiones protestantes internacionales en los diversos territorios indígenas a principios del siglo xx, así como la reciente pluralización de la oferta y las búsquedas protestantes a finales de este mismo siglo, en particular, alrededor del pentecostalismo étnico y rural, convocan de nuevo múltiples intereses, posiciones, estrategias y adaptaciones religiosas, simbólicas y culturales locales.

Este texto aborda algunas de estas variantes del creer protestante entre los indígenas Misak, del departamento del Cauca, en Colombia. A partir de narrativas orales y del análisis de sus representaciones sobre la identidad/alteridad, en particular del Médico Tradicional Misak y del creyente protestante, se reconstruyen algunos de los procesos de quiebre de las profundas polarizaciones establecidas doctrinal, institucional y cosmogónicamente entre estas diversas expresiones contemporáneas del creer indígena.

Sin duda, diversas ofertas de religiosidad protestante, ligadas tanto a las misiones interdenominacionales de principios del siglo xx como a las recientes iglesias pentecostales de las tierras bajas del departamento del Cauca, llevadas al Resguardo Indígena de Guambía, se constituyen en referentes que confrontan permanentemente las referencias míticas y rituales Misak. Al mismo tiempo, particulares trayectorias rituales y sociales de este protestantismo étnico, así como una histórica filosofía indígena del contacto, abierta, plural y sincrética, permiten construir diversas resistencias rituales y religiosas étnicas, e incluso puentes simbólicos entre el universo del protestantismo y las prácticas chamánicas ancestrales.

Estos permanentes procesos de negociación, de fuga, de adaptación, de fusión o de complementariedad entre referentes simbólicos y religiosos enfrentados, renuevan permanentemente el interés de las diferentes metáforas sincréticas. En este texto, en particular, se analizan las figuras sincréticas de la analogía y la ambivalencia dentro de los procesos de reconstrucción del creer tradicional Misak, en medio de las ofertas y transformaciones étnicas del protestantismo en el Resguardo Indígena de Guambía.

Palabras Clave: Guambía, Misak, pentecostalismo, protestantismo, ritual, sincretismo.

Descriptores: amerindio, protestantismo, religión, ritual.

Abstract

The dynamics of religious belief in the Latin American indigenous universe are not restricted to the multiple variants and strategies of colonial Catholicism. The historical presence of large international Protestant missions in the various indigenous territories at the beginning of the 20th century, as well as the recent pluralization of the Protestant offer and searches at the end of this same century, particularly around ethnic and rural Pentecostalism, convene again multiple interests, positions, strategies and local religious, symbolic and cultural adaptations.

This text addresses some of these variants of protestant belief among the Misak indigenous people of the department of Cauca, Colombia. From oral narratives and the analysis of their representations on identity/alterity, particularly of the Misak traditional healer and the Protestant believer, some of the processes of breaking the deep doctrinal, institutional and cosmogonically established polarizations between these diverse contemporary expressions of indigenous belief are reconstructed.

Undoubtedly, diverse offers of Protestant religiosity, linked both to the interdenominational missions of the early twentieth century and to the recent Pentecostal churches of the lowlands of the department of Cauca, brought to the Indigenous Reservation of Guambía, constitute referents that permanently confront the Misak mythical and ritual references. At the same time, particular ritual and social trajectories of this ethnic Protestantism, as well as a historical indigenous philosophy of contact, open, plural and syncretic, allow the construction of diverse ritual and ethnic religious resistances, and even symbolic bridges between the universe of Protestantism and ancestral shamanic practices.

These permanent processes of negotiation, escape, adaptation, fusion or complementarity between symbolic and religious referents in confrontation, permanently renew the interest of the different syncretic metaphors. In this text, in particular, the syncretic figures of analogy and ambivalence are analyzed within the processes of reconstruction of the traditional Misak belief, in the midst of the offers and ethnic transformations of Protestantism in the indigenous reservation of Guambía.

Keywords: Guambía, Misak, pentecostalism, protestantism, ritual, syncretism.

Descriptors: Amerindian, Protestantism, religión, ritual.

Resumo

A dinâmica da crença religiosa no universo indígena latino-americano não se restringe às múltiplas variantes e estratégias do catolicismo colonial. A presença histórica de grandes missões protestantes internacionais nos diversos territórios indígenas no início do século xx, bem como a recente pluralização da oferta e as buscas protestantes no final desse século, em particular, em torno do pentecostalismo étnico e rural, convocam novamente vários interesses, posições, estratégias e adaptações religiosas, simbólicas e culturais locais.

Este texto aborda algumas dessas variantes da crença protestante entre os indígenas Misak, do departamento de Cauca, na Colômbia. Com base em narrativas orais e na análise de suas representações sobre identidade/alteridade, em particular do Médico Tradicional Misak e do crente protestante, são reconstruídos alguns dos processos de ruptura das profundas polarizações estabelecidas doutrinal, institucional e cosmogonicamente entre essas várias expressões da crença.

Várias ofertas de religiosidade protestante, vinculadas tanto às missões interdenominacionais do início do século xx, quanto às recentes igrejas pentecostais do departamento de Cauca, levadas à Reserva Indígena de Guambía, constituem referências que se confrontam permanentemente as referências míticas e rituais dos Misak. Ao mesmo tempo, trajetórias rituais e sociais particulares desse protestantismo étnico, bem como uma filosofia indígena histórica do contato, aberta, plural e sincrética, permitem a construção de diversos rituais étnicos e resistências religiosas, e mesmo pontes simbólicas entre o universo do rotestantismo e das práticas ancestrais xamânicas.

Esses processos permanentes de negociação, fuga, adaptação, fusão ou complementaridade entre referentes simbólicos e religiosos renovam permanentemente o interesse das diferentes metáforas sincréticas. Neste texto, em particular, as figuras sincréticas de analogia e a ambivalência são analisadas dentro dos processos de reconstrução da crença tradicional Misak, em meio às ofertas e transformações étnicas do protestantismo na Reserva Indígena de Guambía.

Palavras-chave: Guambía, Misak, pentecostalismo, protestantismo, ritual, sincretismo.

Descritores: ameríndio, protestantismo, religião, ritual.

Introducción

A partir de diferentes observaciones desarrolladas sobre las dinámicas de la acción de creer, dentro del Resguardo Indígena de Guambía (Demera, 2016), emerge la permanente oscilación entre las profundas distancias de los repertorios religiosos y simbólicos locales, chamánicos, católicos, protestantes o pentecostales, y las sistemáticas movilidades y negociaciones sociales, étnicas y simbólicas entre estos diferentes espacios y derroteros. La histórica persecución de las prácticas del creer ancestral, por parte de las múltiples olas misionales e iglesias de todo tipo, se compagina con la persistencia de esos mismos referentes simbólicos e, incluso, con su reformulación, readaptación y renovación, en ocasiones en el seno mismo de las misiones e iglesias que parecían determinar con contundencia la muerte del "paganismo". Tal como lo señalan Demera y Rodríguez (2018, p. 32), se trata de la aparición sistemática regional de "múltiples dinámicas del universo religioso indígena, mestizo y campesino, en medio de procesos de cambio territorial, social y simbólico, que definen la suerte de estos proyectos y de sus articulaciones a la identidad local".

Así, se trata de un proceso muy dinámico, en el que las declaraciones doctrinales, las prácticas institucionales, los encuentros cotidianos, las tradiciones familiares y las trayectorias subjetivas se conjugan de maneras muy diversas, y, en ocasiones, contradictorias. Entre los Misak, las distancias sociales y las negociaciones por la etnicidad fueron ampliamente zanjadas a lo largo de todo el siglo xx (Rapapport, 1984; Gros, 2000; Demera, 2005; Andrade, 2002; Ceriani y Citro, 2005; García-Ruíz, 1988; Garma, 1987), si bien las tensiones culturales y rituales se mantienen hasta el presente. En este espacio de múltiples tensiones y negociaciones, las distancias y persecuciones frente a la medicina tradicional continúan muy presentes en la práctica y el discurso de las iglesias, en particular del pentecostalismo. Sin embargo, en el seno de estas mismas iglesias y creyentes, también se hacen cada vez más evidentes múltiples negociaciones, transiciones y trayectorias poco ortodoxas, doctrinales o institucionales, lo cual renueva permanentemente los históricos procesos sincréticos vividos en los espacios étnicos de América Latina.

Los múltiples acercamientos sincréticos entre el chamanismo local y las iglesias protestantes, históricas o pentecostales, como veremos, generan trayectorias religiosas y rituales entretejidas, prácticas formales y concepciones de salud y enfermedad negociadas. Si bien he sostenido en otros espacios que estas múltiples semejanzas y negociaciones no conducen obligatoriamente a una identidad estructural y que incluso, refuerzan en último término, ethos culturales y cosmogónicos totalmente opuestos (Demera, 2016), esta aproximación a estos diversos procesos de reconstrucción simbólica y religiosa nos permitirán introducirnos en un complejo campo de intersticios culturales y de negociaciones del creer, en medio de las dinámicas de la contemporaneidad étnica.

En este artículo en particular, abordaré algunas de las formas sincréticas del protestantismo Misak, ligadas a la figura de la analogía y la ambivalencia.

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 173-196

Tal como lo desarrollaremos, diversas posibilidades sincréticas han aparecido a lo largo de la historia étnica latinoamericana, en particular en el universo del creer religioso, y en esta oportunidad, la llegada y el desarrollo de los diversos protestantismos al espacio Misak no han escapado a esta reformulación y adaptación permanente de los referentes sociales, simbólicos y étnicos de estas prácticas del creer.

Sincretismos de muchos pelajes y colores

El término sincretismo ha sido utilizado de múltiples maneras de acuerdo con los diferentes campos en los cuales ha aparecido, que incluyen desde diversas disciplinas de las ciencias sociales hasta múltiples experiencias artísticas, pasando por análisis o estrategias teológicas. Esta multiplicidad de análisis y de definiciones es señalada por André Mary (2000, p. 18) en el caso de las ciencias humanas, al afirmar que

> según un esquema muy extendido, que reconforta el medio etnológico en su *habitus*, el sincretismo constituye por definición —por esencia se podría decir—, un fenómeno superficial, simple máscara o velo que oculta una continuidad estructural y una permanencia cultural remarcables. Pero tampoco es raro encontrar, a veces simultáneamente, el punto de vista contrario, según el cual, el sincretismo es por el contrario, la esencia misma de toda cultura y especialmente la ley de la historia de las religiones.[1]

Justamente, este tipo de contradicciones se encuentra muy a menudo en el estudio de las religiones y creencias. En este campo, el sincretismo suele ser visto como una mezcla relativamente heteróclita de elementos "puros", atados a las culturas de origen (Mary, 2000). En este sentido, Beyer (2005, p. 420) afirma que "los sincretismos son mezclas de purismos y son considerados a partir de allí, negativamente como 'impuros' o positivamente como 'nuevos purismos' potenciales"[2]. Ahora bien, a pesar de la importancia en el concepto de sincretismo de una materia simbólica de partida, tal como lo recuerda Mary, las miradas puristas o anecdóticas del sincretismo no tienen en cuenta que "toda la tradición antropológica, particularmente Herskovits y Bastide, insiste sobre el hecho de que no hay sincretismo sin reinterpretación, es decir, sin apropiación de los contenidos culturales exógenos a través de las categorías de pensamiento de la cultura local" (2005, p. 32).

Esta aproximación permite ver la profundidad del trabajo sincrético, más allá de una simple mezcla superficial o de cierta disolución de contenidos simbólicos originales. Como lo recuerda Jean Pierre Chaumeil (2000), estos densos procesos sincréticos no pueden ser vistos como conjugaciones simples, más o menos heteróclitas, de algunos repertorios culturales aislados. Más allá de esta perspectiva culturalista, el análisis de

1. Traducción libre del francés.
2. Traducción libre del francés.

estos intersticios implica, en la perspectiva de este autor, la comprensión de diversos procesos étnicos que operan a través de estrategias culturales conscientes y colectivas, articuladas alrededor del dualismo identidad/alteridad. En esta perspectiva, los procesos de creación sincrética se vinculan, entre otros, a las dinámicas de rememoración y olvido, al análisis de los diversos "nativismos" y procesos de transformación étnica, así como a las negociaciones permanentes entre "lo propio" y "lo ajeno".

Mary (2005, p. 19) también señala la pérdida de profundidad histórica y antropológica de la perspectiva universalista del sincretismo, indicando que

> la seductora hipótesis de un sincretismo originario de las formas simbólicas puede ayudar a justificar tanto una lectura radicalmente discontinuista de las transformaciones culturales, reenviando las posibles continuidades a un "viejo fondo sincrético", como una lectura que insiste en las continuidades históricas que hacen eco a la imposibilidad de distinguir las formas arquetípicas.[3]

originales. En otras palabras, ver al sincretismo en todas partes y en cualquier creación cultural humana, significa también no verlo en ninguna en particular, y por esta vía, perder de vista su carácter de creación colectiva, y de respuesta a condiciones sociales y culturales asociadas a contextos locales específicos.

Ahora bien, otros múltiples términos se han asociado con el sincretismo, siendo evocados aleatoria o simultáneamente. Tal como lo recoge el mismo Mary (2005, p. 1), han sido múltiples las metáforas que intentan describir el universo de las mezclas, combinaciones, resistencias y negociaciones culturales o religiosas. Algunas metáforas de inspiración biológica (Mestizaje, Hibridez), mecánica (Ensamblaje, Bricolaje) o lingüística (Creolización), se suman a otros términos como fusión, puzzle o collage, para describir la complejidad de estos encuentros y desencuentros culturales, históricos y contemporáneos.

A pesar de que, en algunos casos, estos términos se utilizan de manera indiscriminada, es evidente que cada uno de ellos implica una particular disposición de los fenómenos descritos. En este sentido, Mary (2005, p. 2) muestra por ejemplo que el término de hibridez es particularmente útil en la descripción de ciertos estados de confusión y de mezcla de naturalezas muy diversas. El efecto de transgresión de las fronteras y de construcción de sentidos múltiples es especialmente relevante en esta metáfora que se aleja paulatinamente del análisis de procesos de readaptación de formas simbólicas primarias (Mary, 2005, p. 2), de repertorios sociales y culturales precedentes, así como de relaciones de poder implícitas en la reconstrucción cultural.

Se trata de un campo semántico con múltiples variantes y diversos abordajes alrededor de las complejas relaciones entre componentes simbólicos puestos en relación. En el caso del sincretismo, en particular, y para dar más

3. Traducción libre del francés.

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 173-196

forma y precisión a estos procesos, Mary (2000) habla de una particular disposición de los encuentros y desencuentros simbólicos, en los cuáles es aún posible observar las huellas evidentes de dos o más tradiciones culturales que se enfrentan, se contrastan, se superponen o se fusionan. Estas matrices culturales previas, aún distinguibles, emplean diferentes recursos para tejer las estrategias de fusión, distinción o convivencia. De esta manera, Mary propone observar estas lógicas de reconstrucción de tradiciones culturales y simbólicas aún visibles y en juego, a través de cuatro paradigmas fundamentales: la máscara, la analogía, la ambivalencia y el bricolaje.

En el primero de estos referentes, la máscara o el mejillón,

> la reinterpretación simbólica contiene una doble posibilidad: puede indicar la toma de un significante recuperado de una cultura exógena para significaciones propias a la cultura nativa, o bien el procedimiento inverso, la postulación de significantes propios de una tradición al servicio de nuevas significaciones. (Mary, 2000, p. 32)

Esta imagen, ampliamente desarrollada por Roger Bastide, en el caso de las Antillas y las culturas afrodescendientes, implica un juego de significaciones socialmente construidos y permanentemente readaptados, en medio de situaciones de confrontación, de imposición y de choques socioculturales.

Generalmente asociada a los procesos de resistencia cultural en espacios y proyectos coloniales, la metáfora de la máscara y el mejillón fue ampliamente desarrollada por la antropología. Ahora bien, la pregunta que se impone, formulada por múltiples autores, es saber si "la máscara puede con el tiempo remodelar el rostro" (Mary, 2000, p. 34). Esta importante pregunta, que desborda el marco de este artículo, tiene como fondo la compleja relación entre forma y contenido de los repertorios simbólicos. Como lo indica el mismo autor, "Siguiendo la metáfora de Bastide, 'la máscara puede triunfar como rostro', y esto implica que los nombres tomados se constituyen en elementos a la vez estructurados y estructurantes" [4] (2000, p. 109).

En la segunda metáfora, la analogía, se habla en general del "abandono del lenguaje político de la resistencia cultural y de las categorías del conflicto para dar paso a la reivindicación del 'encuentro de culturas' y del ecumenismo teológico" (Mary, 2000, p. 36).

> Las piezas del redescubrimiento del otro en sí mismo o al revés, de los repertorios propios en los del otro, se alimenta de relaciones imaginarias entre las creencias (reencarnación y resurrección), las figuras (dioses, ancestros y santos) o las formas rituales (ritos iniciáticos o de bautizo). (Mary, 2000, p. 34)

Por supuesto, se trata en general de reinterpretaciones arbitrarias y profundamente aproximativas de ciertos elementos, disposiciones y trozos

4. Traducción libre del francés.

de composiciones simbólicas puestas en juego en medio del contacto. A pesar de la fragilidad de muchas de estas conexiones y de las evidentes distancias entre los contextos simbólicos o las concepciones estructurales vehiculadas, tal como lo reconoce Mary en el caso africano, "nadie puede negar que esos 'malentendidos productivos', retomando los términos de M. Sahlins, han jugado un rol decisivo en las lecturas africanas del mensaje cristiano" [5] (2000, p. 37).

Por su parte, la metáfora de la ambivalencia "permite la alternancia o la cohabitación, en un mismo individuo o en el seno de una cultura, de lógicas o de categorías en sí mismas incompatibles e irreductibles" [6] (Mary, 2000, p. 37). Muy frecuente en la religiosidad latinoamericana, este tipo de sincretismo también fue particularmente señalado por Roger Bastide, para quien "las poblaciones negras del Brasil participan de dos culturas, a la vez opuestas y superpuestas; van alternativamente a la misa y al candomblé" [7] (Mary, 2000, p. 38). La ambivalencia se opone a la fusión de los repertorios simbólicos y las prácticas religiosas, pues cada una de las tradiciones integradas, a pesar de su yuxtaposición, encuentra espacios y tiempos de reproducción independientes. Así, múltiples espacios y grupos comparten estas ambivalencias de las prácticas del creer, pues en medio de las diversas transformaciones y resistencias simbólicas, emerge la posibilidad latente de la heterogeneidad, de la confluencia y del flujo permanente de diferentes prácticas e ideas religiosas, o de algunas de sus partes.

Finalmente, la cuarta y última figura de los procesos sincréticos señalados por André Mary (2000) tiene que ver con el Bricolaje. Esta metáfora fue ampliamente utilizada en el vocabulario antropológico, en particular en la obra de Claude Lévi-Strauss, pero sólo recientemente se ha traído al campo de la reflexión sobre el sincretismo y las recomposiciones religiosas. "Para Lévi-Strauss, el bricolaje señala una actividad de producción intelectual o manual que se caracteriza por operar a partir de un repertorio de elementos (objetos, herramientas), cuya composición es contingente, heterogénea, irregular, en definitiva, limitada" (Mary, 2000, p. 68). Empleada alrededor del análisis de los procesos de recomposición y de las dinámicas propias de los repertorios mitológicos, la metáfora del bricolaje le permite al análisis estructuralista encontrar los arquetipos de comprensión de "nuevas creaciones" mitológicas, a partir del análisis de los materiales simbólicos empleados en su creación y transformación.

Los especialistas del bricolaje son personajes activos en los procesos de creación y transformación de los referentes simbólicos previos: utilizan materiales que ya han tenido una utilización precedente y una función precisa para crear, por supuesto, una nueva composición, una nueva formulación y una mezcla de los materiales empleados. Ahora bien, esta nueva composición simbólica no parte de la nada, ni utiliza materiales vírgenes, todo lo contrario,

5. Traducción libre del francés.
6. Traducción libre del francés.
7. Traducción libre del francés.

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 173-196

conserva múltiples trazas de las formas y las funciones de cada uno de los componentes utilizados. En la tesis lévistrausiana, una marca indeleble y una predisposición simbólica del material empleado, marcará para siempre al nuevo producto cultural, imponiendo ajustes y ciertas disposiciones de forma y sentido en la creación por bricolaje (Mary, 2001, p. 29).

> De allí viene la idea central que el bricolaje es una negociación entre precondiciones, que puede conducir, a nivel del producto, a todo tipo de fórmulas y compromisos más o menos estables, síntesis incompatibles o inacabadas, que terminarán tal vez en algún momento, generando "verdaderas tradiciones".[8] (Mary, 2005, p. 5)

Tal como lo vemos, son muy diversas las negociaciones, los ajustes, las estrategias, las resistencias, los intereses y contextos puestos en juego dentro de los procesos de reconstrucción y transformación simbólica, fruto del diálogo, el encuentro o la imposición de tradiciones culturales. Los procesos de colonización y evangelización, pero también las transformaciones socioculturales contextuales, las búsquedas identitarias individuales o colectivas, generan una amplia serie de posiciones, de estrategias y de articulaciones simbólicas y culturales posibles, entre otras, a través de la figura del sincretismo.

En el caso del Resguardo Indígena de Guambía, en Silvia, Cauca, al suroccidente del país, el pueblo Misak, de unas veinte mil personas, ha desarrollado una amplia serie de recomposiciones del creer religioso, a partir de las trayectorias coloniales católicas, pero también de las misiones interdenominacionales protestantes, y, más recientemente, a partir de la aparición y proliferación de iglesias pentecostales. Los detalles de ese complejo proceso de evangelización protestante, que empieza a principios del siglo xx con las primeras misiones interdenominacionales extranjeras y va hasta la introducción de movimientos pentecostales latinoamericanos en las décadas de 1980 y 1990, pasando por la creación de procesos locales y movimientos autónomos, han sido desarrollados en otros documentos (Demera, 2016).

En este texto, me interesa desarrollar el componente sincrético de estos contactos y búsquedas étnicas dentro del protestantismo y el pentecostalismo presente entre los Misak. Ahora bien, a pesar de que múltiples metáforas o estrategias sincréticas aparecen en medio de esta histórica relación, y de que, como lo vimos, el bricolaje es una de las formas más densas y ricas en procesos de reconstrucción simbólica, me detendré en este texto en los procesos sincréticos identificados, alrededor de dos de estas metáforas, la analogía y la ambivalencia.

Sueños y secretos entre "simpatizantes"

En el Resguardo Indígena de Guambía, la histórica presencia de las misiones protestantes ha generado un amplio espectro de negociaciones étnicas, sociales, políticas y por supuesto, simbólicas y religiosas. Antes

8. Traducción libre del francés.

del pentecostalismo, y en el seno mismo de la antigua misión Alianza Cristiana y Misionera, por ejemplo, particulares formas de "medicina protestante" ya habían emergido y atraído el interés de la comunidad religiosa e incluso, no "creyente". En la década de 1970, el misionero inglés Edwin Dennis, a diferencia de otros "misioneros integrales" anteriores, quienes ofrecían al lado de la evangelización, capacitaciones diversas, entre otros en primeros auxilios, incentivaban la medicina occidental y el uso del hospital municipal de Silvia, promovió una intervención más activa sobre el universo de las enfermedades a partir de la utilización de masajes, de aceites y de medicamentos "rebajados". Estos medicamentos, mezclados en agua, eran una forma de acercar la medicina occidental a otro tipo de terapias y tratamientos "suaves", ligeramente distanciados de la medicina alopática clásica, lo cual le dio un amplio reconocimiento dentro y fuera del resguardo indígena.

Una vez el misionero dejó el resguardo indígena, acusado de la muerte de una menor, pero además en medio del surgimiento del movimiento indígena y de la crítica recia a la presencia de misioneros extranjeros en las comunidades indígenas, un nuevo "médico protestante" emergió, a través de Ignacio Morales, quien continuó ejerciendo este particular tipo de medicina, con masajes, con aceites, con medicamentos disueltos en agua, que "rebajan" los efectos nocivos sobre el cuerpo, pero además, este médico contó con "sueños" de aprendizaje de la medicina. Esta práctica del sueño de aprendizaje para intervenir sobre el cuerpo lo hizo una versión "mejorada" del misionero inglés pues sus referentes simbólicos no solo se construyeron en cierta oposición a la medicina occidental sino también en continuidad con la importancia vital dentro de la comunidad étnica de los "sueños de aprendizaje" (Vasco, Dagua y Aranda, 1998; Demera, 2016; Villa, 1982; Pachón, 2000; Agredo y Marulanda, 1998), en particular de aquellos que se vinculan a la intervención sobre el cuerpo y las enfermedades[9].

Hoy, este "médico" se ocupa de la atención de gran parte de las familias "aliancistas" y protestantes del resguardo. En el 2007, cuando asistí al funeral de uno de los principales taitas protestantes de la vereda de Puente Real, el corazón histórico de la antigua misión "aliancista" en el resguardo, la familia en duelo estaba muy inquieta pues las noches posteriores al velorio del difunto se habían escuchado ruidos al amanecer dentro de la casa, y, además, los niños de la casa, y posteriormente yo mismo, tendríamos el cuerpo lleno de pequeñas erupciones cutáneas. En el sistema chamánico, estas erupciones son la prueba evidente de la presencia del "sucio" del muerto, que enferma a los familiares de la casa, y requiere una "limpieza" que aparte el espíritu del muerto del espacio "humano", "cálido", y lo conduzca a ese "otro mundo", el de los muertos, el de los espíritus, el de "lo frío" (Vasco, Dagua y Aranda, 1998; Demera, 2016).

9. Las referencias precisas a estos diversos sueños y al proceso de aprendizaje de este médico protestante desborda los límites de este artículo. Véase Demera, 2016.

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 173-196

En medio de la preocupación evidente de esta familia frente a esta constatación, un poco embarazosa pues hacía parte del repertorio simbólico ligado al chamanismo abandonado, la intervención del "médico protestante" se hizo necesaria. Este último intervino sobre las erupciones de los niños, a través de medicamentos "rebajados" y pomadas, pero además aconsejó una urgente "limpieza" casera, y un nuevo "culto". Esta "limpieza" sería hecha por las mujeres de la casa, y no por un médico tradicional, pero se hizo utilizando buena parte de las plantas utilizadas por el chamán y con el mismo fin último, "calmar" al espíritu del muerto y alejarlo de la casa para evitar las enfermedades.

Así, en medio de las profundas críticas y de las distancias tajantes entre el universo protestante y el universo del médico tradicional, la aparición de estos personajes y de estos diferentes elementos tejidos en directa continuidad con los repertorios simbólicos propios al sistema chamánico se hizo posible, en particular dentro de la comunidad protestante "aliancista". De hecho, la aparición dentro de esta comunidad protestante de diversos matices al protestantismo impartido por la misión original, que como hemos desarrollado en otros textos, van desde el campo de la participación política (Demera, 2005) hasta el de la vida cotidiana (Demera, 2006), implicó la irrupción de diversos aspectos ajenos a la tradición protestante e incluso la emergencia de la figura del "simpatizante", del "creyente" de "tradición" protestante pero que no ejerce una vinculación restrictiva de sus trayectorias, contactos y referencias, religiosas, sociales o culturales.

Ahora bien, varias de las familias protestantes Misak no se contentaron con reproducir "a su manera" algunas de las antiguas prácticas rituales del médico tradicional o del creer indígena, sino que continúan consultando, siempre en un perpetuo secreto, al especialista misak de los "espíritus". En términos generales, las trayectorias que llevan a estos protestantes "aliancistas" o "moderados" del resguardo a consultar a un médico tradicional, implican la aparición de una enfermedad, de un "mal" o de un "miedo", que escapa, o que no ha sido eficientemente intervenido, dentro del culto religioso o en el hospital occidental. Tal como lo enuncia el médico Eulogio Tunubalá, "Cuando una persona es asustada, alguno que va a morir, la sombra aparece, y ese por la mera oración no pasa, ponen a hacer oración y no pasa" (comunicación personal, 2002).

En este sentido, algunas intervenciones particulares como aquellas de evitar el robo de los animales, rociando un "fresco" que proteja y mantenga fuera del peligro al ganado, encontrar a los animales perdidos o robados, intervenir el cuerpo enfermo después de varias tentativas de curación, en el hospital o en el culto evangélico, pueden aparecer en las narrativas más ocultas de algunas familias "aliancistas". De hecho, con algunas de estas familias compartí durante años, antes de que abrieran sus narrativas confidenciales sobre este delicado asunto, completamente vetado todavía por las dirigencias religiosas. Uno de mis interlocutores de la vereda Puente Real cuenta así:

> Es que a este niño lo dejaron aquí abandonado al día siguiente que nació. La mamá no podía tenerlo en su casa y decidió dejarlo aquí. Este bebé lloraba todo el tiempo y hasta un momento pensamos que estaba era muerto. Después volvió a llorar y no paraba. (la voz se hace más suave) Lo llevamos donde un médico tradicional y ahí mismo paró de llorar. (vuelve y sube el tono) Tal vez no sabían cortarle el ombligo o no sé qué pasaría, como estaba solo la mamá con el niño. (Entrada del diario de campo, enero 21 del 2008)

Atar los animales a su espacio vital, evitar su robo u orientar al propietario de un animal perdido, así como calmar los dolores que ningún otro médico o religión han podido calmar, entran directamente en las competencias del médico tradicional, incluso dentro de algunas de estas familias de origen protestante, ligadas a la histórica misión de principios de siglo. A pesar de que las barreras y "satanizaciones" continúan de parte de las dirigencias religiosas, la aparición de los "simpatizantes" y de las múltiples negociaciones locales frente a la cultura y vida indígenas han permitido la emergencia de estas ambivalencias, de estos pasos de uno a otro registro del creer.

Especialistas rituales y pacientes diversificados

En el caso del pentecostalismo, las distancias frente al universo chamánico son aún más importantes, pues a pesar de que este se construye en gran medida en continuidad con el mundo mágico regional y en sintonía con diversos elementos simbólicos y rituales del pasado chamánico, ambas intervenciones rituales entran en "competencia", y de allí se desprenden juzgamientos más fuertes y violentos, en particular del lado de las autoridades religiosas pentecostales, y de buena parte de sus feligresías (Albó, 2005; Guerrero, 2005; Vilaça, 2002).

En la mayor parte de estas iglesias, las idas y venidas entre el universo protestante y la experticia chamánica están casi por completo eliminadas pues la "sanación divina" en manos del "pastor" o el líder religioso "con dones", ocupa casi todo el lugar del antiguo sistema chamánico (Miller, 1979; Idoyaga, 2003). Sin duda, la intervención ritual sobre un enorme complejo de "males", que incluyen la enfermedad física, los estados de ánimo, la pareja o la producción agrícola, hace parte de elementos centrales en el interés y la oferta del pentecostalismo local, que se sustituyen a la intervención ritual del médico tradicional, por supuesto, mucho más compleja en términos mitológicos, pero también más costosa, en términos financieros, más conflictiva, en términos sociales, y más delicada, en términos rituales.

A pesar de la generalización de esta difícil relación con el universo chamánico, esto no ha impedido que, para algunos de los médicos tradicionales, así como para algunos de los creyentes indígenas, próximos a diferentes movimientos e iglesias pentecostales, el trabajo del médico tradicional y el del pastor tengan la misma validez e incluso, se complementen. Este es el caso de Antonio Ussa, por ejemplo, quien es al mismo tiempo miembro

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 173-196

de una iglesia pentecostal, hijo del prestigioso médico tradicional Juan Bautista Ussa, y hermano del médico Eduardo Ussa. Tal como lo enuncian este "creyente" y su esposa:

> –Por mi parte, yo pienso por Dios mío, a él es que le confío. Pero yo con mi padre es aparte, él trabaja es aparte. Porque yo puedo creer pero por la voluntad de dios mismo es que cae el aguacero, como él es el que manda en este mundo, eso es. Pero como dios también puso así todo el que trabaja, que comieran el pan, así mismo ha de ser. Yo pienso es así. Pues tiene que trabajar todas las cosas, que usted es profesor, carpintero, así, yo me creo así todas las cosas.
>
> (Su esposa) –pues también él vive aparte y trabaja aparte, con el don de él.
>
> –Hay otros que critican mucho, yo si no creo en eso, no hago así. Todas las cosas que hacen es la voluntad de dios, como él es el que nos pone en este mundo, a trabajar cualquier cosa, está bien. Y mi papá también puede curar, él así de las llagas puede curar, con medicina sí, pero de las plantas… él cuando no llueve mucho sabe traer el aguacero. Hay una piedra que tiene, él también si llueve mucho lo para cuando hace remedio… hay unos médicos aquí, pero hay unos que no trabajan bien, trabajan como para hacer mal, a uno no más trabajan. (comunicación personal, 2002)

Para esta particular familia de creyentes, atados tanto al pentecostalismo como a una fuerte tradición chamánica familiar, la coexistencia de ambas tradiciones es completamente posible e incluso pueden ser complementarias. En la representación de estos creyentes, el trabajo del médico tradicional está supeditado al orden divino, pero esto no implica que el médico tradicional haga su "propio trabajo", considerado "distinto", "aparte" de aquel del dios cristiano, el "todopoderoso". Frente a esta abstracción general del poder omnipresente del dios cristiano se añade el trabajo del médico tradicional, especializado en determinadas características de la enfermedad o de la cotidianidad, vinculados de manera histórica a la manipulación ritual en manos del especialista chamánico local.

Esta noción de esferas diferenciables pero compatibles también es vehiculada por los médicos tradicionales mismos, acostumbrados a una larga convivencia con el catolicismo popular. En la representación del médico tradicional, como vimos, todos los "creyentes", "aliancistas" o "pentecostales" (pues estas divisiones escapan al interés de estos especialistas), hacen parte de su clientela y hacen uso de sus intervenciones rituales para solucionar los problemas ligados a la medicina tradicional, pensados como independientes e inabordables a partir de cualquier otra práctica, médica o religiosa.

La mayor parte de los médicos tradicionales ve a los diversos agentes religiosos locales como especialistas "de Dios", útiles para diversas funciones rituales, pero completamente lejanos e incompetentes para las enfermedades ligadas a los espíritus del territorio y el universo chamánico. Por supuesto,

buena parte de estos especialistas se consideran católicos y utilizan el agua bendita y las imágenes católicas dentro de sus intervenciones rituales. En estos casos, su rechazo al protestantismo se vincula a su histórica adscripción y negociación dentro del catolicismo, así como a una estrategia de defensa frente a los frecuentes ataques de los creyentes protestantes. No obstante, su actitud es abierta y tolerante pues tal como ellos insisten, a ellos llegan tanto el católico como el protestante.

En este sentido, tanto los simpatizantes "aliancistas", como algunos creyentes pentecostales y los mismos médicos tradicionales, renuevan en diversos sentidos las negociaciones y convivencias previas entre el sistema chamánico y otros sistemas religiosos, como el catolicismo colonial. En el caso de los creyentes y "simpatizantes" de la primera misión protestante, sus múltiples vínculos a determinadas prácticas y representaciones simbólicas ligadas a la tradición chamánica, así como la utilización, esporádica y secreta, de algunas intervenciones del médico tradicional, reafirman estos lazos simbólicos difíciles de disolver. En el caso del pentecostalismo, las distancias y las competencias entre especialistas son más importantes, pero esto no impide de nuevo la emergencia de creyentes que se ubican en uno y otro registro.

Médicos tradicionales y creyentes pentecostales

Algunos de estos médicos tradicionales han ido más allá, y de la simple "convivencia" entre diferentes tradiciones, la "tolerancia religiosa" o una "filosofía del contacto" (Chaumeil, 2000) abierta e incluyente, se ha dado paso a la emergencia de diversos intereses y vinculaciones de parte de estos especialistas étnicos a las nuevas ofertas de religiosidad, en particular a aquellas emanadas del pentecostalismo regional. Este es el caso del médico tradicional Pedro José Muelas, quien, al lado de sus intervenciones sobre el mundo de los espíritus, asiste a una iglesia pentecostal, se fortalece con los espíritus cristianos y comienza a "leer la biblia".

Mi encuentro con este mayor de la vereda de Mishampi y su familia se hizo hace bastante tiempo, pero solo con el pasar de los años fui descubriendo sus diferentes facetas. Al principio conversábamos sobre su vereda, sobre su familia y sobre su idea de ir a "lo caliente", las tierras bajas del departamento del Cauca, tan importantes para la historia étnica, regional y simbólica; el tema de la religiosidad, sin embargo, no aparecía de manera evidente en nuestros diálogos. Unos años después, cuando me interesé por los grupos religiosos protestantes del resguardo, y solo cuando comenté mi proyecto de investigación, su familia me invitó inmediatamente a una "vigilia" que iban a realizar en la nueva finca de "lo caliente" para conmemorar la reciente muerte de la esposa del taita. Finalmente, en mi última temporada de terreno, los volví a encontrar, y esta vez les hablé de la posibilidad de contactar a los médicos tradicionales, a lo que me respondieron que este taita, pero también una hermana y un sobrino, hacían parte de estos especialistas. Así, cada uno de los encuentros implicaba nuevas y sorprendentes facetas que aparecían con el paso del tiempo o que habían pasado ocultos a nuestros

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 173-196

diálogos durante varios años; de aquel personaje que no se distinguía claramente de la mayoría católica de su vereda apareció posteriormente una nueva familia evangélica y posteriormente un veterano médico tradicional y al mismo tiempo creyente pentecostal.

Su práctica de la medicina tradicional, en particular, había aparecido imperceptible y transparente en nuestras conversaciones. Su actividad, de larga data y con cierto prestigio localmente, nunca se había puesto en primer plano y solo apareció con fuerza, con múltiples narrativas y reivindicaciones, una vez yo me había interesado en este componente de su experiencia. Lo mismo ocurrió con su experiencia protestante, aunque esta es más reciente, pues se vincula, entre otros, a la búsqueda familiar de otras ofertas de salud para la difunta esposa del médico, en "lo caliente". Pareciera como si estas diferentes trayectorias rituales familiares, católicas, chamánicas o pentecostales, solo se plegaran a las capas móviles del oficio y del creer de este mayor, y lejos del proselitismo religioso o ritual, configuraran un repertorio ritual, social y económico dispuesto a ser empleado en el contexto y con los interlocutores adecuados.

En este caso, de nuevo la familia del médico tradicional es solidaria y comprometida con el oficio de la cabeza familiar. De hecho, la persistencia de la enfermedad de la madre, que la condujo hasta la muerte, no puede ser vista como un fracaso del padre, pues él no podía intervenir al tratarse de un miembro de su familia. La noción del "cuerpo familiar" implica el llamado a "otro médico", ajeno a la familia, para intervenir sobre el cuerpo de cualquier miembro del grupo familiar del médico tradicional. A pesar de la intervención de otro médico tradicional, así como de la medicina occidental, la persistencia del "mal" implicó la búsqueda de "otros especialistas", de formas alternativas de intervenir sobre el cuerpo como un "último recurso", frente a lo cual la oferta pentecostal surgió como una importante opción. En medio del nuevo espacio de "lo caliente", de las nuevas iglesias, contactos, pastores, ofertas religiosas, rituales y simbólicas, la realización de cultos y vigilias pentecostales se abrió camino dentro de la familia, no sin darle continuación al saber del médico tradicional y de sus aprendices cercanos.

Una vez su esposa murió, según cuenta el médico, su interés en el pentecostalismo se hizo aún más fuerte. Una serie de movilidades diversas, la transformación evidente de su vida, de casado a viudo, y de vivir en el resguardo andino a habitar "lo caliente", se compaginaba con la posibilidad de cambiar de religión y sobre todo con cierto interés en dejar la medicina tradicional para rehacer su vida, simbólica, social y sentimentalmente. Tal como lo cuenta:

> Yo quería quitarme, porque yo, pues volví solo, pues, pa' no cargarme mi remedio, como ahí veces, cuando uno no tapa bien es que a veces huele, entonces a mí me daba como vergüenza. Entonces quería ir a quitarle, pero de ahí me dijeron que no, que a usted no le podemos quitarle porque usted es dado un don mi dios, dijo. Y de ahí, pues, me seguí. Y eso es que me ayuda a mí…

> … yo me quedé soltero, me fui a denunciar en unos hermanos, que decían que sabían quitar, entonces yo me fui, en Popayán, en una iglesia ministerial, me fui y ellos que le ven bien, oyé, entonces me cogieron la cabeza, me hizo oración, ah, usted sí que está fuerte, que no puedo, después quedó viendo y haciendo oración, no, no, no, dijo, nosotros no podemos quitar porque a usted no lo quitan nadie, me dijo. Porque a usted sí ha sido dado, un don, porque usted sí ha sido muy bueno, me dijo. Usted no hace mal, me dijo, todo hace bien, lo que le ha mandado mi dios, usted ha sabido trabajar. A usted no lo quitan nadien, usted siga trabajando, me dijo. Yo me fui y después me fui estudiando la biblia, y entonces allí sí ha habido todo, allí en el nuevo testamento, ahí dice, que primer tiempo, que él había enseñado a los doce apóstoles, Juan, Pedro, Mateo, bueno, esas personas, que había enseñado que hiciera remedio, como Jesucristo. Entonces pues allí, pues, por eso es que a nosotros también había dado la herencia, por eso es que nosotros tenemos el sentido. (P. J. Muelas, comunicación personal, 2007)

El deseo de comenzar una nueva vida sentimental, social y simbólica implicaba para este especialista el despego de su oficio como médico tradicional, demasiado atado a su vida "de antes" y difícilmente integrable en los nuevos espacios y relaciones buscados. Para "quitarse" esa complicada "carga", esa "marca" indeleble de su comunicación con los espíritus, él "denuncia" su propia práctica frente a determinados pastores pentecostales, ajenos a la comunidad étnica, quienes intentan extirpar ese "poder" a través de la oración. Para este médico tradicional, la dificultad de extraerse a la comunicación con sus espíritus, de cesar el diálogo con estos seres, implica la utilización de "otras fuerzas", en este caso de la competencia ritual de los pastores pentecostales y de sus espíritus, quienes son aptos para entablar una fuerte lucha que permita combatir a los espíritus que se encuentran aliados al especialista misak.

Ahora bien, el resultado final es el hecho de la imposibilidad de estos líderes religiosos exógenos para extraer el "poder" reposado en este especialista, la verificación del carácter "positivo" de su actuación y la aprobación de la continuidad de su oficio dentro de la iglesia. Por supuesto, esta actitud abierta hacia las prácticas del médico tradicional de parte de los pastores y líderes pentecostales es difícil de encontrar e incluso de comprobar. No obstante, más allá de su efectiva consecución y de la concatenación exacta de los hechos, el relato de este médico tradicional protestante tiene por interés el hecho de mostrar la manera en que este especialista construye las representaciones de su oficio y de sus inscripciones religiosas.

De un lado, nos muestra las dificultades para "salir" del sistema chamánico, pues para el médico tradicional, a partir de la condición de especialista de los espíritus, sus relaciones sociales y simbólicas girarán en torno a esta particularidad. A pesar del carácter abierto del chamanismo y de su particular "filosofía del contacto" (Chaumeil, 2000), que integra

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 173-196

sin dificultades diferentes recursos y propuestas simbólicas, la posibilidad de concebir la renovación completa de la vida, de las relaciones o de las creencias, por fuera del sistema tradicional, se representa como un importante obstáculo a sobrepasar. Si el deseo de salir persiste y se hace manifiesto, solo una importante intervención ritual puede "separar" al sujeto de sus atribuciones chamánicas. Es en este sentido que se hace necesaria la intervención de otro especialista, ajeno al sistema chamánico, y allí la presencia de los pastores pentecostales será particularmente apreciada.

Finalmente, y es el centro de la argumentación de este taita, a pesar de los complejos esfuerzos rituales del pastor pentecostal por extraer este "poder", por separar al sujeto de su práctica chamánica y de su oficio, estos siguieron intactos, e incluso se fortalecieron, al encontrar la aprobación o la justificación de su existencia en medio de su nueva práctica y pertenencia religiosa pentecostal. Así, el objetivo central de la argumentación de este particular creyente pentecostal puede ser visto como la justificación fundamental de la continuación de su práctica chamánica en medio de su nueva confesión y prácticas pentecostales. En medio de la difícil relación establecida entre chamanismo y pentecostalismo, esta argumentación, sobre hechos reales o ficticios, le permite a este especialista la permanencia de sus prácticas y recursos simbólicos, construidos como "positivos", como "buenos", frente a la medicina "mala", como un "poder" al que se estaba listo a renunciar, pero la intervención ritual pentecostal lo confirmó y lo fortaleció.

Por supuesto, tanto en este caso como en el de la familia del médico Juan Bautista Ussa, esta actitud y estas representaciones abiertas a la ambivalencia de las pertenencias y las prácticas de ambos sistemas religiosos, es más el fruto de una particular construcción subjetiva y familiar de las pertenencias del creyente que un esfuerzo institucional o colectivo. Las distancias evidentes entre el discurso de los dirigentes religiosos y estos creyentes permiten no obstante la continuación de ambos tipos de prácticas y concepciones, en medio de las frecuentes distancias y satanizaciones.

Se hace evidente, por parte de estos singulares creyentes, la construcción de una particular forma de aproximarse a la iglesia y a sus argumentaciones, y cierta distancia prudente que emerge entre estos personajes y las dirigencias religiosas. En el caso de Antonio Ussa, por ejemplo, el creyente pentecostal, hijo y hermano de médicos tradicionales, su asistencia y pertenencia a la iglesia se construyen de manera aleatoria, pues al lado de la fuerte implicación de su esposa dentro de la iglesia, emergen ciertas distancias frente a esta última; él participa de los cultos de manera esporádica, comparte las ideas fundamentales de la iglesia, pero no sigue al pie de la letra los discursos y designios de las predicaciones. Esta toma de posición frente a las visiones asumidas por la mayoría de las iglesias protestantes frente a la medicina tradicional implica una prudente distancia entre este tipo de creyentes y los dirigentes centrales de sus iglesias, así como una participación un tanto marginal dentro de la composición y la cotidianidad de estas.

Lo mismo ocurre con el médico Pedro José Muelas, para quien

> la oración es el padre nuestro, de nuestro señor Jesucristo, eso es no más. Pero mi dios dice que no haga como los hipócritas, que ellos rezan varias veces, si no que únicamente tiene que rezar una sola, no más, el padre nuestro y el pan de cada día, no más. Ese es la gran oración. (comunicación personal, 2007)

Lejos de una pertenencia religiosa exclusiva y omnipresente, estos particulares creyentes pentecostales construyen una religiosidad abierta, que acude a uno u otro ritual sin ver en ellos mayores contradicciones, y sus adscripciones pentecostales son vividas más como una importante posibilidad ritual abierta a la exploración que como una camisa de fuerza ritual, social y simbólica. Tal como añade Laurentino Jembuel, quien también construyó una particular forma de vivir su práctica pentecostal,

> en la iglesia yo solamente iba como fiel. Lo que pasaba es que yo me cogí mucha fe a dios. Yo donde estoy, oro, yo estoy desocupado un ratico, yo me arrodillo. Le digo, espíritu santo, yo te necesito, yo quiero conversar contigo, señor mío, dios mío, tú has sido mi padre, yo soy tu hijo. Bendígame tal cosa, yo necesito. Cualquier parte. No hay necesidad que esté en la iglesia, él atiende en toda parte… En cualquier hora, dice el señor, el hospital es la iglesia, y el señor atiende las veinticuatro horas (risas). Eso no es como allá que lo va a atender, pues, espérese con la ficha, no… ¿Por qué está en toda parte? Porque el señor usted lo lleva en su corazón. Donde quiera hablar, allí está. Usted puede irse a cualquier iglesia, porque usted no tiene amor a la iglesia o al predicador sino que usted tiene la fe al señor del cielo. (comunicación personal, 2007)

De hecho, la participación de estos personajes en determinadas iglesias, y no en otras, es un hecho importante. En todos los casos, el interés de estos nuevos creyentes se volcó al universo del pentecostalismo, y a su particular oferta ritual y simbólica. Ahora bien, dentro del pentecostalismo local y regional, Antonio Ussa dirigió sus búsquedas hacia una naciente iglesia pentecostal, relativamente autónoma y nacida en el resguardo, la iglesia Dios es Amor, que examinamos en detalle en otro artículo (Demera, 2006), y en cuanto a Pedro José Muelas y Laurentino Jembuel, estos no se vincularon a ninguna de las iglesias protestantes o pentecostales locales sino que establecieron contactos por fuera de la comunidad étnica y local, en las grandes ciudades de Popayán y Pereira, respectivamente.

Frente a las constantes y profundas críticas del panorama protestante y pentecostal local frente al universo chamánico, así como al importante control de las prácticas del creyente, la emergencia de un particular movimiento religioso étnico, en el caso de Antonio Ussa, así como el contacto esporádico con pastores foráneos, urbanos, ajenos a los conflictos y críticas locales, hicieron posible la continuación de sus proximidades y vinculaciones con el chamanismo misak, e incluso el fortalecimiento de sus "poderes" e intervenciones. Así, la particularidad de la aproximación religiosa de

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 173-196

estos creyentes, que construyen frecuentes distancias frente a los mensajes y discursos de las jerarquías religiosas, se conjuga con su participación dentro de determinados movimientos y contactos religiosos, en términos generales relativamente ajenos a los conflictos y señalamientos locales frente al universo del chamanismo. Tal como lo afirma Pedro José Muelas:

> –y los pastores nunca lo han molestado?
>
> –No, pues, los de acá sí, pero los de allá no. Esos sí saben más, allí en la iglesia ministerial, en Popayán. Allá le dan todo, le avisan todo. Ese día me dijo, a usted lo están esperando en la casa, me dijo, y cierto, habían estado esperando. Y me llevaron para San Antonio, allá había estado uno con la cara bien hinchado. Y le di este polvito que soplara en la cara cuatro veces, que soplara mientras yo bajo, le dije, y con eso no más disque todo le ha deshinchado. (comunicación personal, 2007)

La participación esporádica en los cultos religiosos de determinadas iglesias, los contactos y las justificaciones religiosas del oficio chamánico, así como el interés en las intervenciones rituales y en los "poderes" de los pastores pentecostales, permiten la convivencia, en la representación de algunos de estos creyentes, de ambos universos, separados pero equiparables, e incluso, fortalecidos a través de su coexistencia. Tal como lo vimos en el anterior relato, el "poder de visión" del pastor pentecostal, quien también "siente" y comunica mensajes codificados, le permitió a este especialista ejercer su intervención, complementándola y fortaleciéndola desde otros ángulos. El pastor le dijo al médico tradicional que alguien lo esperaba, lo que luego se confirmó y permitió el despliegue de su oficio. En este relato, la intervención y los "dones" del pastor se construyen en continuidad con aquellos propios a la medicina tradicional pues se sugiere cierta complementariedad entre ambos especialistas y por esta vía, el médico tradicional también se inscribe a su turno en cierta continuidad con las predicciones y rituales pentecostales, iniciados por el pastor. Así, su participación en ambos dominios confirma su poder e incluso lo fortalece.

Su práctica, convoca sin temores la participación de otros recursos simbólicos, de otros seres y rituales, completamente ajenos y diferenciados del universo de la iglesia, pero tejidos en cierta continuidad, relativamente equiparables y, sobre todo, experimentados de manera simultánea. Tal como dialogábamos con este especialista,

> – porque los evangélicos generalmente le dan muy duro a los médicos, ¿no?
>
> –Sí, pero es que ellos no estudian todo. Pero ahí hay. Porque ahí dice, el que no toma remedio, se muere cuenta suya, dice, el que recibe remedio, se alivia, dice. Porque Jesucristo era médico, entonces en este mundo todo se ha dejado mi dios, estas plantas, es de mi dios, pues. Hasta el tesoro es de mi dios, no es del diablo, algunos dicen es del diablo, no, es mi dios.

–y algunos dicen que el *pishimisak*[10] y eso, son como demonios, usted que cree?

–No, pues, mejor dicho uno, como uno en medio del sueño, él también ayuda. Entonces, uno poniendo fe, todo sirve. (P. J. Muelas, comunicación personal, 2007)

En la representación de este médico tradicional, ambos especialistas y sistemas se tocan y se complementan constantemente, a pesar de que conservan separaciones y diferenciaciones fundamentales. Los intereses rituales están muy presentes y la posibilidad de aprendizaje es siempre sugerida, aunque implica la inmersión en nuevos registros y repertorios simbólicos, claramente diferenciados:

–Ese pastor tiene visión, ese es mejor, pa' aprender eso, sí, ahurita yo estoy en dos cosas, si me sale en eso, ya me toca en pura oración no más. Yo ya llevo ochocientas hojas, de la biblia, pero parejito pues, para saberlo, para saber cómo es, yo estoy estudiando, ochocientas hojas ya.

–Cuando vuelva ¿ya será pastor?

–Pues de pronto (risas), no, mi misión no la dejo porque mi misión es dado mi dios, entonces yo no puedo dejar, porque mi dios es que me ha dado. Ellos me dijeron así, a usted se ha dado mi dios, le ha dado un don. Por eso es que yo, los niños llegan bien caiditos los ojos, yo me hago mi oración, y de ahí me soplo mis remedios, todo el cuerpo lo soplo. (P. J. Muelas, comunicación personal, 2007)

Este médico se encuentra entre ambos registros, sopla y ora, acude a los "espíritus de la tierra" y a los "del cielo", se nutre de una relación privilegiada con las hojas de las plantas o de la biblia. Al igual que ocurrió con el catolicismo de la costumbre, el pentecostalismo ofrece elementos simbólicos y rituales atractivos a este tipo de especialistas rituales, particularmente abiertos a la introducción y experimentación de novedosas ofertas de religiosidad. Por supuesto, en este caso, los universos religiosos y rituales presentados se diferencian claramente, y más que de una fusión total se habla de la convivencia de espacios y prácticas, en síntesis, de la metáfora de la ambivalencia, atravesada por múltiples analogías simbólicas y rituales.

Referencias

Albó, X. (2005). ¡Ofadifá! ¡Ofadifá! Un Pentecostés chiriguano. En B. Guerrero (ed.), *De indio a Hermano. Pentecostalismo indígena en América Latina.* Iquique: Universidad Arturo Prat.

10. El *pishimisak* es el principal ser de la creencia y de la palabra mítica guambiana. Tal como lo recoge el Comité de Historia Guambiano, es "dueño del agua, del humano y de todo". "Él dio orden de cómo vivir y dio poder por medio del sueño para curar enfermedades. *Kallim* siempre aparece entre nubes o entre chispiadero del páramo. *Pishimisak* es dos, es un par, *pakato*; es *kallim*, que es macho, y es propio *Pishimisak*. Es la unidad" (Vasco, Dagua y Aranda, 1998, pp. 37-38).

Andrade, S. (2002). Le réveil politique des Indiens protestants de l'Equateur. *Social Compass*, 49, 13-27.

Agredo, O. y Marulanda, L. S. (1998). *Vida y Pensamiento Guambiano.* Silvia, Cauca: Cabildo Indígena de Guambia.

Beyer, P. (2005). Au croisement de l'identité et de la différence. Les syncrétismes culturo-religieux dans le contexte de la mondialisation. *Social Compass, 52*(4). 417-429.

Ceriani, C. y Citro, S. (2005). El movimiento del evangelio entre los Toba del Chaco argentino. Una revisión histórica y etnográfica. En B. Guerrero (ed.), *De indio a Hermano. Pentecostalismo indígena en América Latina.* Iquique: Universidad ArturoPrat.

Chaumeil, J. P. (2000). Chasse aux chamanes et philosophie du contact. *La politique des esprits. Chamanismes et religions universalistes.* Nanterre : Société d'ethnologie.

Demera, J. D. (2005). Católicos y protestantes entre los indígenas Guambianos. La adopción y transformación de nuevas colectividades. En J. D. Demera, y A. M. Bidegain (eds.), *Globalización y diversidad religiosa en Colombia*. Bogotá: Unibiblos.

Demera, J. D. (2006). Dios es Amor en Guambiano o la forma de crear una nueva religión. La circulación de las prácticas rituales y las pertenencias étnicas. *Antípoda*, 2, 253-273. Recuperado de http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S1900-54072006000100014&script=sci_abstract&tlng=es

Demera, J. D. (2016). *Rêves, malheurs et libérations. Les dynamiques du croire chez les Guambianos de Colombie* (thèse de doctorat en Sociologie). Centre d'étude des mouvements sociaux, Ehess, París.

Demera, J. D. y Rodríguez, M. R. (2018). Ruralidad y Territorio. En J. D. Demera, (comp.), *Ruralidad y Territorio. Espacios y actores contemporáneos.* Bogotá: CUR.

García-Ruíz, J. (1988). L'État, le religieux et le contrôle de la population indigène au Guatemala. *Revue française de science politique, 38*(5), 758-769.

Garma, C. (1987). *Protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla*. México: Instituto Nacional Indigenista.

Gros, C. (2000). *Políticas de la etnicidad*. Bogotá: ICAN.

Guerrero, B. (2005). Presentación. En B. Guerrero (ed.), *De indio a hermano. Pentecostalismo indígena en América Latina.* Iquique: Universidad Arturo Prat.

Idoyaga, A. (2003). La représentation de l'esprit-saint chez les Pilagá du Chaco Central. *Revue Tiers Monde, t. XLIV*(173), 47-64.

Mary, A. (2000). *Le bricolage africain des héros chrétiens*. Paris: Cerf.

Mary, A. (2005). Métissage et bricolage dans la fabrique chrétienne des identités africaines. *Social Compass, 52*(3). 281-294.

Miller, E. (1979). *Los Tobas Argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad.* México: Siglo XXI.

Pachón, X. (2000). *Geografía Humana de Colombia. Región Andina Central–t. IV. vol. II.* Bogotá: Instituto de Cultura Hispánica.

Rappaport, J. (1984). Las misiones protestantes y la resistencia indígena en el sur de Colombia. *América Indígena*, *44*(1): 111-126.

Vasco, L. G, Dagua, A. y Aranda, M. (1998). *Guambianos. Hijos del aroiris y del agua.* Bogotá: Cerec.

Vilaça, A. (2002). Missions et conversions chez les Wari'. *L'Homme*, 164, 57-80. Recuperado de: http://lhomme.revues.org/index189.html

Villa, E. (1982). Creencias religiosas del indígena guambiano. *Revista Javeriana,* 482, 157-159.

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 173-196

El espíritu verdadero y el enemigo falaz. Creencias religiosas evangélicas e indígenas y recomposición étnica en Nasa Wesx, sur del Tolima*

The true spirit and the false enemy. Evangelical and indigenous religious beliefs and ethnic recomposition in Nasa Wesx, south of Tolima

O verdadeiro espírito e o falso inimigo. Crenças religiosas evangélicas e indígenas e recomposição étnica em Nasa Wesx, ao sul de Tolima

Andrés Felipe Ospina Enciso**
Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, Tunja, Colombia

Cómo citar: Ospina, A. F. (2022). El espíritu verdadero y el enemigo falaz. Creencias religiosas evangélicas e indígenas y recomposición étnica en Nasa Wesx, sur del Tolima. *Revista Colombiana de Sociología*, *45*(1), 197-217

DOI: https://doi.org/10.15446/rcs.v45n1.90229

Este trabajo se encuentra bajo la licencia Creative Commons Attribution 4.0.

Artículo de investigación e innovación
Recibido: 30 de agosto del 2020 Aprobado: 25 de marzo del 2021

* **El escrito es producto de la investigación doctoral en antropología titulada *Siembra de muertos, cosecha de espíritus. Relaciones de vida y muerte, guerra y paz, y orden territorial en Nasa Wesx, sur del Tolima* y desarrollada en el doctorado en antropología de la universidad de Los Andes. La misma fue financiada por la convocatoria 567 de Doctorados Nacionales de Minciencias.**

** **Docente de la Escuela de Ciencias Sociales de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia (UPTC), sede central Tunja, Colombia. Doctor en antropología y miembro de Giasc —Grupo de Investigación en Arqueología, Sociedad y Cultura— de la UPTC.**
Correo electrónico: andres.ospina02@uptc.edu.co–ORCID: https://orcid.org/0000-0003-3871-2700

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X–electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 197-217

Resumen

Este artículo tiene como objeto dar cuenta, desde una perspectiva antropológica, del proceso de interacción entre el credo evangélico protestante y la tradición espiritual indígena del pueblo Nasa Wesx de Gaitania en el sur del Tolima. Estas prácticas de creencia toman forma en una región colonizada por campesinos, indígenas, instituciones, grupos armados y comunidades religiosas. Dichos actores han mediado entre el conflicto armado, las posiciones políticas divergentes y el sentido de la fe, elementos que inciden en la conformación de un carácter colectivo ambivalente, del desarrollo de tensiones territoriales, y también de acuerdos y consensos entre la comunidad indígena que cohesiona en su formación social motivos religiosos diversos en formas de creencia comúnmente aceptadas, que inciden en su recomposición étnica y social. Las acciones rituales y cultuales del credo evangélico, en un ambiente de congregación religiosa, de espiritualidad y de tradición étnica, producen apropiaciones sociales y territoriales, así como equilibrios e intercambios que consagran espacios de alteridad. El artículo se centra en el rol que ha desempeñado la Alianza Cristiana y Misionera de Colombia, una congregación evangélica de origen estadounidense que ha tenido una prolongada actividad en esta región, y ha desarrollado procesos de misión, prédica, pero también de participación e incidencia en la organización social y política de la comunidad Nasa Wesx. Esto no quiere decir que la comunidad indígena se pliegue en su conjunto a la doctrina y disposiciones de la Iglesia. Sugiere más bien que las prácticas de fe y culto se incorporan a las formas de interactuar con el conflicto, a los procesos de colonización y organización social en la región, generando procesos de adaptación y articulación con realidades políticas y de fe que se evidencian en el tiempo. La investigación se desarrolló como un trabajo de campo etnográfico que, mediante diálogos informales en la experiencia situada, da cuenta del punto de vista de los actores de estos credos promoviendo un análisis cualitativo alrededor del cómo creer en una región disputada en lo político y lo religioso.

Palabras Clave: Alianza Cristiana y Misionera, conflicto armado, espiritualidad indígena, pueblo Nasa, religiosidad, sur del Tolima.

Descriptores: Colombia, conflicto armado, etnología, religión.

Abstract

This article aims to give an account, from an anthropological perspective, of the interaction process between the Protestant evangelical creed and the indigenous spiritual tradition of the Nasa Wesx people of Gaitania, in southern Tolima. These belief practices take shape in a region colonized by peasants, indigenous people, institutions, armed groups, and religious communities. These actors have mediated between the armed conflict, divergent political positions and the sense of faith, elements that influence the conformation of an ambivalent collective character, the development of territorial tensions, and also agreements and consensus between the indigenous community that coalesces in their social formation diverse religious motives in commonly accepted forms of belief. The ritual and cult actions of the evangelical creed, in an atmosphere of religious congregation, spirituality and ethnic tradition, produce social and territorial appropriations, as well as balances and exchanges that consecrate spaces of otherness. The article focuses on the role played by the *Alianza Cristiana y Misionera de Colombia*, an evangelical congregation that has had a long activity in this region, and has developed processes of mission, preaching, but also participation and advocacy in social organization and Nasa Wesx community policy. This does not mean that the indigenous community as a whole bow to the doctrine and provisions of the Church. It suggests more that the practices of faith and worship are incorporated into the ways of interacting with the conflict, generating the processes of colonization and social organization in the region. The research was developed as an ethnographic fieldwork that, through informal dialogues in the situated experience, accounts for the point of view of the actors of these creeds promoting a qualitative analysis around how to believe in a disputed region in politics and religion.

Keywords: armed conflict, Christian and Missionary Alliance, indigenous spirituality, Nasa people, religiosity, southern Tolima.

Descriptors: armed conflict, Colombia, ethnology, religion.

Resumo

Este artigo pretende dar conta, de uma perspectiva antropológica, do processo de interação entre o credo evangélico protestante e a tradição espiritual indígena do povo Nasa Wesx da Gaitânia, no sul de Tolima. Essas práticas de crença tomam forma em uma região colonizada por camponeses, povos indígenas, instituições, grupos armados e comunidades religiosas. Esses atores têm mediado entre o conflito armado, posições políticas divergentes e o sentido de fé, elementos que influenciam a formação de um caráter coletivo ambivalente, o desenvolvimento de tensões territoriais, e também acordos e consensos entre a comunidade indígena que em sua formação social se aglutinam motivos religiosos diversos em formas de crença comumente aceitas que afetam sua recomposição étnica e social. As ações rituais e de culto do credo evangélico, em um ambiente de congregação religiosa, espiritualidade e tradição étnica, produzem apropriações sociais e territoriais, bem como equilíbrios e trocas que consagram espaços de alteridade. O artigo enfoca o papel desempenhado pela Alianza Cristiana y Misionera de Colombia, uma congregação evangélica de origem americana que tem uma longa atividade nesta região, e tem desenvolvido processos de missão, pregação, mas também participação e advocacia no social e organização política da comunidade Nasa Wesx. Isso não significa que a comunidade indígena se incline como um todo para a doutrina e as disposições da Igreja. Sugere mais que as práticas de fé e culto sejam incorporadas às formas de interação com o conflito, aos processos de colonização e organização social da região, gerando processos de adaptação e articulação com realidades políticas e de fé que se evidenciam ao longo do tempo. A pesquisa foi desenvolvida como um trabalho de campo etnográfico que, por meio de diálogos informais na experiência situada, dá conta do ponto de vista dos atores desses credos promovendo uma análise qualitativa em torno de como acreditar em uma região disputada na política e na religião.

Palavras-chave: Alianza Cristiana y Misionera de Colombia, conflito armado, espiritualidade indígena, povo Nasa, religiosidade, sul de Tolima.

Descritores: Colômbia, conflito armado, etnologia, religião.

Introducción

El artículo expone las diferencias y tensiones entre dos credos religiosos predominantes en la comunidad indígena Nasa Wesx de Gaitania: los creyentes evangélicos de la Alianza Cristiana y Misionera y los seguidores de la creencia tradicional indígena Nasa. La relación, a veces recíproca y en ocasiones tensa, entre una y otra forma de creer da cuenta de procesos de negociación con actores internos y externos, de procesos rituales de sacrificio y salvación que inciden en la organización social, de la expansión de la doctrina cristiana, del sincretismo indígena, y de las relaciones de frontera y posición territorial en Nasa Wesx trazadas por los actores del conflicto armado extendido en la zona a lo largo de décadas, tanto en las circunstancias de la guerra como en las de su resolución. A continuación, presentamos los rasgos distintivos de estos credos y las personas que los practican, así como sus intersecciones y relación con los motivos de la confrontación.

Los escenarios del credo y el conflicto

El pueblo Nasa del sur del Tolima arribó al flanco oriental de la cordillera central a comienzos del siglo xx, cuando en una paz de derrotados los grupos armados de liberales que pelearon y fracasaron en la Guerra de los mil días, migraron de los territorios de origen hacia nuevos parajes donde vivir y trabajar. Algunos indígenas Nasa, provenientes del norte del Cauca, decidieron probar suerte remontando el cauce del río Paez para cruzar el glacial del nevado del Huila y luego descender por la cuenca del río Atá en el Tolima, hasta la región de Gaitania, donde han hecho su vida y territorio. Por más de cien años han trabajado la tierra y generado una organización social y política, donde la gran mayoría de habitantes descienden de aquellos primeros Nasa que se asentaron en las nuevas tierras, pero donde también se encuentran algunos campesinos blancos, así como cruzados, que son las personas que tienen como uno de sus padres a un Nasa y a otro campesino. Los Nasa han vivido allí siguiendo sus referentes étnicos y tradicionales, pero también los credos y prácticas rituales que han venido incorporando del cristianismo protestante, siendo la iglesia que más ha influido en esta comunidad es la que los mismos indígenas denominan "La Alianza".

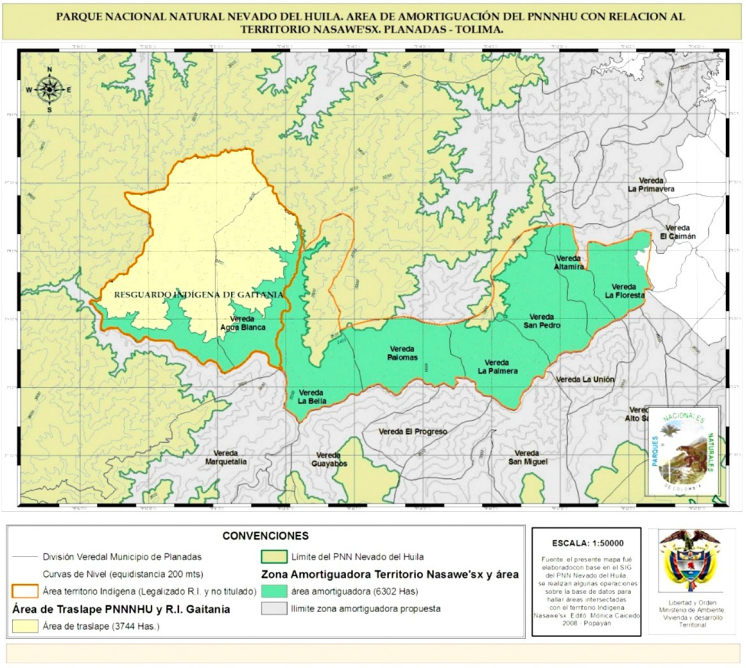
La Alianza Cristiana y Misionera de Colombia es una organización social y religiosa que llegó a esta zona a evangelizar mediante la prédica y el ejemplo de una vida consagrada a Jesucristo. Esta no fue la única congregación que llegó a la zona destacando, sin embargo, su presencia por el liderazgo que marcó en la comunidad y porque los predicadores que llegaban con el credo eran de raigambre indígena Nasa, provenientes del Cauca. Eran indígenas, pero abrazaban la fe y habían dejado de practicar las idolatrías o rituales que hacen los indios que no conocen de Dios. La Alianza penetró en la comunidad con un discurso marcado por menciones sobre la lucha por la salvación y la unción y la pacificación de los territorios donde se proclame la palabra de Dios. Este discurso caló hondamente en las comunidades indígenas y también campesinas lo que suscitó la conversión de muchos comuneros —los habitantes del resguardo— en creyentes del Evangelio.

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 197-217

En el presente, La Alianza cuenta con cuatro congregaciones y capillas en cuatro de las siete veredas que conforman el resguardo Nasa Wesx. Las congregaciones están en las veredas La Palmera, San Pedro, Altamira y La Bella, cada una cuenta con su templo y pastor designados. En las veredas donde no hay congregación, hay una estructura de liderazgos y responsabilidades compartidas que desarrollan actividades de evangelización constantes como ayunos, vigilias y campañas de fe. Entre los más de 3 000 habitantes que tiene el resguardo, alrededor de un setenta por ciento se reconocen como pertenecientes a La Alianza, lo que la hace la organización más visible e influyente en el territorio.

La época en que llegó La Alianza al sur del Tolima fue en la década de 1950 en el punto más álgido de la guerra bipartidista entre liberales y conservadores. Desde su entrada, la iglesia no cazó pelea con ninguno de los grupos armados, poco le importaban los orígenes ideológicos o las posiciones de los bandos de aquellos que se encontraban en las áreas de expansión del Evangelio. Los predicadores les llegaron por igual a Limpios —guerrillas de origen liberal—, Comunes —estructuras armadas de origen comunista— o al Ejército. El objetivo no eran los bandos, sino los espíritus; no luchaban contra estructuras armadas, pero sí contra los espíritus del mal, el Demonio y el pecado que afectan a aquellos que no creen o que no siguen el Evangelio (Ospina, 2015).

Figura 1. Mapa del territorio Nasa Wesx, también denominado Resguardo Paez de Gaitania



Fuente: Parque Nacional Natural Nevado del Huila, 2014.

El discurso de la Alianza estableció un paralelo entre lo que significaba la lucha para los actores armados, que justificaban su actuación violenta como un medio para destruir al enemigo, y la lucha espiritual, que justificaban el rechazo y la extirpación del mal mediante la conversión de los no creyentes en creyentes y la perseverancia de estos creyentes en el mantenimiento de la fe. En este sentido, la guerra entre bandos de seres humanos es comparable a una lucha espiritual; la lucha de Dios contra El Maligno en cierto modo representa lo que para un grupo social (armado o no armado) significa luchar contra un enemigo (otro grupo social) al que se rechaza y elimina. De esta manera, la disputa entre espíritus refrenda la reyerta entre bandos que buscan la salvación de cada uno mediante la eliminación y satanización del contrario. La comparación discursiva podría explicar parcialmente el éxito y la rápida aceptación que tuvo la Alianza Cristiana y Misionera en un escenario de confrontación armada como es el sur del Tolima.

En nuestro conflicto armado el creyente encuentra una correspondencia con el combatiente en una escala trascendente. Quien lucha ya no solo rechaza a un enemigo de carne y hueso, también impone su voluntad sobre el contrario para cooptar y conquistar el espíritu de su rival. Luchando y conquistando el espíritu del otro se consagra el propio, pues al dominar el espíritu se controla también el ánima y la voluntad del rival, para luego imponerse también sobre su cuerpo, orden social y territorio. Igual que en los tiempos de la Conquista del Nuevo Mundo, la conquista de las tierras se inició con la conquista de las almas.

Siendo los dos estilos similares, no es de extrañar que los motivos de una guerra de gentes y de una guerra espiritual se traslapen con frecuencia, haciendo que los espíritus del rival tornen en vivas representaciones del Demonio. Uno de los comuneros de Nasa Wesx dice que "huyendo del rayo cae uno en el trueno", con lo que infiere que aquello que inicia como una lucha entre grupos sociales termina haciendo de la fe un campo de combate. Para los Nasa, pelear por las cosas de carácter espiritual y perenne es otra forma de luchar por las cosas de este mundo, de lo que hace parte de su territorio.

El escenario de culto y predicación que ha movilizado la Alianza Cristiana y Misionera replica el discurso de lucha y confrontación contra un enemigo demonizado y su extirpación. El credo religioso se practica a la manera de una lucha frontal contra el pecado y la abominación, que quiere limpiar toda mácula en un mundo espiritual y físico gobernado por Dios, donde el enemigo no tiene cabida. Esto nos ofrece una perspectiva en paralelo de cómo se han entendido y justificado las luchas por la pacificación de los territorios y gentes en el sur del Tolima.

Las conquistas y ocupaciones en esta región han reducido pueblos, territorios y espíritus mediante limpiezas de sangre y extirpación de credos que no corresponden con las formas de creencia y las filiaciones hegemónicas. En la movilización de ejércitos y en las persecuciones sobre poblaciones en medio del conflicto han estado presentes motivos de fe que justifican el uso de la fuerza para lograr el dominio territorial y político.

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 197-217

La participación de lo religioso en la lucha del sur del Tolima se debe a que la práctica de la fe es un consenso político de contenido moral bajo el que se cohesionan uno o varios colectivos. Cada formación social combina las representaciones del credo y la orientación ético-religiosa del "deber ser" del creyente con los móviles la confrontación violenta; de esta manera, utiliza las imágenes y los contenidos del discurso religioso como justificaciones para irse en contra de aquellos que manejen una ideología o posición moral diferente.

Y es que la práctica de confrontar con el credo ha sido recurrente en otras iglesias. En la violencia de la década de 1950 fue recurrente la participación del clero católico en el conflicto bipartidista. Algunos sectores de la dirigencia eclesiástica, de filiación conservadora, cometieron atropellos contra la libertad religiosa y la libre decisión política, y cometieron abusos contra los fieles y las congregaciones de otras iglesias y denominaciones religiosas. El catolicismo echó mano del discurso de la salvación y la condena del cristianismo para recriminar y condenar a quienes no seguían las líneas del conservatismo político y eclesiástico. Las doctrinas de la fe fueron usadas para incendiar el fuego de la confrontación política, lo que tuvo crasas consecuencias en el ordenamiento social y moral del país en el siglo pasado.

Al llamado violento de la autoridad religiosa le siguieron respuestas también cargadas de violencia y confrontación. Las bases populares respondieron a la violencia de la institución eclesiástica con desmanes, saboteos o incursiones armadas (Ospina, 2013), desafiando la autoridad eclesiástica y política de la época. Otros movimientos religiosos, entre quienes se destacan algunas facciones evangélicas, optaron por la denuncia pública, la movilización política o la participación activa en el conflicto armado.

Como resultado de lo arriba mencionado, vemos cómo se desmantela la división entre religión y política, y cómo los conflictos entre actores armados y/o civiles se representan e intensifican por igual en las relaciones con lo sagrado (la esfera del credo) y con el poder (la esfera de lo político). En este proceso, los actores religiosos han sido claves en la intensificación del conflicto, no obstante, estos agentes también han sido vitales en los escenarios de acuerdo y resolución como formas de dirimir la confrontación. En las últimas décadas, el conflicto social y armado del sur del Tolima ha visto cómo los actores religiosos, en este caso los dirigentes y miembros de la Alianza Cristiana y Misionera han sido partícipes en las negociaciones y acuerdos de paz regional.

Esto se debe a que los actores de la fe hacen parte de una lucha de posiciones y han adquirido un conocimiento de la guerra y de las relaciones de poder que esta contiene, por tanto, han sabido asumir los momentos precisos de la confrontación y los momentos acertados de la negociación. En la lucha espiritual la gente adscrita a denominaciones de fe ha adquirido también una destreza política con la que también se confrontan o se negocian las formas de la salvación.

La religión también busca una sujeción, la conquista del otro, de aquel que se encuentra en el bando del mundo, del pecado y de la perdición. En su lucha, el religioso sabe cuándo es momento de extirpar el mal, o de perdonar y ganarse al que está por fuera. Al que no hace parte de la fe se conquista en tanto se redime; por medio del perdón de sus culpas y la expiación de los pecados el pecador es conquistado, tomado y transformado. La actuación de la fe enseña que la sumisión de un enemigo no se hace solo con su derrota, también se da por la vía del perdón, que purifica, transforma e inserta al enemigo en la causa de fe propia. Así se define la pertenencia, el control territorial y el orden espiritual de la zona en que una congregación y la misión del Evangelio se establecen.

En el sur del Tolima los combatientes llegan a las iglesias Evangélicas para pedir perdón y ser redimidos. Los exguerrilleros y los antiguos combatientes de las autodefensas indígenas —grupos locales que, con el apoyo del ejército, mantuvieron confrontación con la guerrilla de las FARC— que atacaron en el pasado a las agrupaciones religiosas y la comunidad de fieles, encontraron en el arrepentimiento y la conversión, la revelación que los hizo cambiar de posición. Los pecadores y antiguos enemigos aceptaron lo distantes que estaban de Dios y la necesidad que tienen de vivir en su presencia, solo provista por la iglesia congregada. Los guerreros ingresan a las congregaciones para ser parte de una comunidad que es también de guerreros. Guerreros conversos que ahora pelean en Cristo y por su fe.

La congregación es quien intercede en el perdón, y solo el pecador es perdonado cuando se integra a ese rebaño congregado, a la comunidad, y hace parte del pueblo de Dios. El perdón implica una transformación vinculante desde el yo hacia el otro: el arrepentido expone su arrepentimiento a otras personas, y luego estos se arrepienten con el arrepentido ya redimido. La redención es un proceso de formación colectiva. Así lo han hecho los cristianos congregados con los indígenas, con los campesinos, y con los guerreros de todos los bandos que han transformado disputas en credos, trocado pistolas por Biblias, y cambiado tácticas guerreristas por agendas de fe.

Los campos de la creencia y de la lucha coinciden en que ambos se soportan en la filiación y la identificación del fiel o del militante con una causa —bien sea el control del poder territorial o la del reino de los cielos— que cohesiona. Dicha causa funciona cuando la identificación de los fieles con esta es total y no da paso a ambigüedades o dobles militancias que son entendidas como traiciones o caídas que impiden la consagración de un fin último. Por esta razón no se puede estar en un lado y el otro, no se puede ser tibio de obra y de actitud. Así lo reza el libro de Apocalipsis, cuando señala qué se debe hacer con quienes no creen plenamente.

> [3:14] Y escribe al ángel de la iglesia en Laodicea: He aquí el Amén, el testigo fiel y verdadero, el principio de la creación de Dios, dice esto: [3:15] Yo conozco tus obras, que ni eres frío ni caliente. ¡Ojalá fueses frío o caliente! [3:16] Pero por cuanto eres tibio, y no frío ni caliente, te vomitaré de mi boca.

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 197-217

Este código de filiación y conducta acogido tanto en la guerra como en la fe es de necesario cumplimiento para quien atiende y pertenece a cada uno de los bandos. Sin embargo, dicho principio no es fácil de realizar cuando todos los grupos, de acuerdo con su conveniencia, lo exigen a todos los que se encuentran en el límite de su línea de conquista militar y espiritual. El cómo extender los motivos de la fe y de la lucha y el cómo asentar una posición en medio de tantos otros combatientes equipara los ejercicios de la guerra con los del credo. Ambos campos se corresponden en su principio, en su práctica y en su alcance.

La inserción del credo

Desde la llegada de las iglesias de origen cristiano al territorio indígena de Nasa Wesx, al primer espíritu que se le guarda fidelidad y reconocimiento es a Dios. Después vienen otros, que se aceptan o rechazan de acuerdo con la participación o influencia de otras tradiciones religiosas, bien sean católica o cristiana, y a la integración de valores de la tradición de las religiones de libro en la religiosidad indígena de los médicos tradicionales.

La Alianza Cristiana y Misionera llegó a Nasa Wesx para los años de 1940. Los primeros misioneros vinieron de las tierras del sur por los departamentos de Huila y Cauca. La Alianza es una congregación que trabaja con naciones indígenas o pueblos apartados a los que no ha llegado la prédica del Evangelio, de allí su éxito en zonas marginales, en las fronteras y territorios más allá de la égida de control estatal.

Doña Edilma Paya reconoce que la Iglesia Alianza Cristiana y Misionera, es la de mayor presencia en Nasa Wesx, pues arribó antes que el Estado, las guerrillas liberales o comunistas en la zona. Según el Pastor Otto Figueroa, quien estuvo evangelizando durante once años en la zona, la iglesia llegó con el mensaje de Dios mucho antes que la primera carretera de acceso, en los tiempos en que los indígenas estaban en plena guerra y atacaban a todo aquel que llegara y no fuera conocido.

Pastores y creyentes reconocen que es más difícil entrar a donde la gente tiene otras creencias, donde se tienen a "dioses" o "espíritus errados", pero ese es el reto más alentador, porque ganar almas para Cristo llevando el mensaje de la salvación es la misión de todo creyente. En estos casos, reconocen los líderes de la congregación, es mejor la negociación persuasiva que la confrontación directa:

> La mejor manera de llegarle al que no está con Dios, es entrar sin enfrentarlos. Sometiéndose y mientras, llevando y explicando la Biblia, a uno, a varios. A los indígenas él los ganó como amigos y ha llegado donde a otros el temor a la muerte no les ha permitido. El temor a la muerte lleva a conocer el Evangelio y a estar bien con Dios. Los Nasa no le temen a la muerte, y en la guerra cuando uno no muere es porque obran los milagros de Dios. Antes de saber de Dios, el Nasa sí creía bastante en los duendes o espantos, en los otros espíritus, pero era porque no sabían de Él. Desde que ha llegado el Evangelio el hombre reconoce a Dios como el único y verdadero,

> entonces la comunidad ya no falla tanto. Hay algunos que todavía no están con Dios, pero la oración los va acercando. (O. Figueroa, comunicación personal, 28 de diciembre del 2012)

¿Cuál es la base y trayectoria de esta congregación cristiana que tan bien ha calado en las comunidades étnicas? La Alianza tiene su origen en 1881, con un llamado de Dios que recibe Albert Benjamin Simpson, un pastor de la iglesia Presbiteriana en la calle 13 de New York. Este se dedicó a las masas rechazadas de inmigrantes y desamparados, centrando su trabajo en la formación de misioneros. Esta Alianza congrega cristianos unidos en iglesias locales responsables de cumplir la gran comisión que Jesús encargó a sus discípulos: "hacer discípulos a todas las naciones, bautizándolos en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, y enseñándoles que guarden todas las cosas que os he mandado y he aquí yo estoy con vosotros todos los días, hasta el fin del mundo" (Mateo 28:19-20).

Con este mando fueron fundando iglesias por todo el mundo. Siguieron el principio de que una persona controlada por el Espíritu Santo se implicaba de lleno en la misión evangelizadora de la iglesia en ultramar y en el propio país (Moreno, 2010). Ingresa en 1923 a Colombia por la ciudad de Ipiales. Para 1929 evangelizaron a indígenas paeces (que es como denominaron los españoles a los Nasa) y guambianos en el Cauca y establecieron un centro misionero en el municipio de Silvia en donde se adelantaron estudios lingüísticos de los pueblos indígenas (Katz, 2012).

En este curso histórico de predicación, discipulado, y enseñanza de los principios mandados hasta el fin del mundo ¿qué significa para una congregación entregada de lleno al ejercicio de la fe, hacer misión en una comunidad con una base cosmológica distinta a los postulados de la misión evangélica? Aunque los Nasa Wesx reconocen tensiones y diferencias entre los que son creyentes —quienes hacen parte de la Alianza— y quienes no los son, han sido más los encuentros y complementos que las discrepancias entre los comuneros y las gentes de la iglesia. Aquello da cuenta de que la relación entre misioneros e indígenas ha sido una experiencia de reconocimiento y acuerdo en medio de confrontaciones espirituales y políticas.

Parecen existir contradicciones insalvables entre la doctrina cristiana y la cosmovisión Nasa. La experiencia de credo indígena, basada en la ley de origen, el derecho mayor y una cosmología terrígena, se centra en un amplio espectro de entidades sagradas que participan de rituales heterogéneos, y tiene una visión no teleológica del "final de los tiempos", en la que no hay un final determinado, sino una experiencia trascendente, enmarcada en una temporalidad en constante retorno asentada en un territorio tradicional y en un manejo autónomo de la vida y la organización social (CRIC, 1997). No obstante, los vínculos son recíprocos entre la religiosidad del Nasa y la doctrina del Evangelio.

Por ejemplo, los médicos tradicionales, actores base de la espiritualidad indígena, han aprendido a curar los males físicos y espirituales por la gracia de Jesucristo, y junto a este, también reciben el poder de los espíritus

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 197-217

tradicionales. Uno u otro son generadores de fuerza que intervienen en el bienestar o el malestar de las personas, y en la práctica no generan tipo alguno de contradicción, por el contrario, son entidades complementarias.

El médico tradicional, también llamado *The Wala* —en lengua Nasayuwe, el grande—, es un mediador de los mundos material y espiritual, y es una autoridad con poder de cohesión en el seno de las comunidades Nasa, pues gracias a este se armoniza, refresca y equilibra el territorio y a sus pobladores. El médico, que es como usualmente lo llaman, se encarga de atraer, rechazar o combatir espíritus benéficos o malignos, que merodean por el territorio y entre la gente. Los médicos tratan, mediante la práctica ritual, de incitar a los espíritus a actuar a su favor para lograr los "trabajos", las prácticas de magia y medicina tradicional. Ahora bien, con la presencia del culto evangélico, la percepción de cómo operan y son influenciadas las entidades espirituales cambia parcialmente.

Para los creyentes del Evangelio en la comunidad, los espíritus son traídos por Dios, algunos de ellos buenos, otros malos, todos por la voluntad de su poder supremo. Como influencia de la doctrina, Dios lleva un buen tiempo en el territorio, trayendo espíritus (tanto las tradiciones cristianas del libro como de las tradiciones de la memoria oral) e iluminando con su palabra.

El médico tradicional Carlos Paya, habitante de la vereda La Bella, liga la tradición Nasa y el Evangelio en la misma escena, en un mismo cuerpo. A la hora de presentarse en la laguna de Juan Tama en Mosoco —el sitio más sagrado para los Nasa porque allí reside el espíritu de Juan Tama, la autoridad tradicional— don Carlos hace los rituales de refrescamiento que el espíritu sagrado demanda como pagamento, y pide a sus espíritus para que la visita al sitio sagrado sea buena; pero antes debe pedir y agradecer a Jehová por la llegada hasta allí. Al esparcir el aguardiente[1] a la laguna para dar de beber a los espíritus, don Carlos se sujeta en la cabeza un cincho de lana que tiene tejida la frase "Jehová es mi pastor, con él nada me faltará".

Don Carlos no tiene altercados con los pastores del resguardo por practicar la medicina tradicional, la mayoría de los pastores lo respetan porque saben que lo que él hace es para hacer el bien. Dice don Carlos que el pastor que no reconoce al médico es un pastor "chichipato" y "charlatán". Doña Idalba Paya, creyente de la vereda La Palmera, dice que los pastores permiten el uso de las plantas medicinales, porque "esas las dejó Dios para el bien de los hombres"; si los médicos saben prepararlas para hacer el bien antes que el mal, pues debe ser un trabajo bueno. Lo que ella no comparte es que el médico se valga del poder que dan las plantas para hacer el daño a otras personas y trabajar la hechicería, pues eso "no es bueno a los ojos de Dios". En lo que no se debe creer es en el poder de los humanos. Hay que desconfiar del médico cuando se apropia y hace uso de un poder que no es obra de Dios.

1. Elemento esencial en la práctica ritual, pues mediante la soplada del aguardiente el médico embriaga a los espíritus para agraciarlos, controlarlos y tenerlos a su favor.

La identificación del credo cristiano con la perspectiva de la tradición Nasa se presenta incluso en las narraciones de la antropogénesis Nasa. Doña Eva Quitumbo, en el Resguardo de las Mercedes, también al sur del Tolima, dice que Dios hace las mismas cosas en la historia de los blancos que en la historia de los Nasa. Si en el principio de los tiempos del Nasa había un Padre Tay y una madre Uma —primeros seres de la creación en la cosmología Nasa—, de los que vinieron el mundo y la gente, entonces esos mismos son el Adán y Eva de los creyentes.

La filiación y la protección

En la confluencia entre creyentes y Nasas, el problema no es qué se cree, que al final, parecen ser discursos conciliables o a lo menos objeto de persuasión y negociación; el conflicto tiene origen en el cómo se realiza esa creencia respecto a quienes son pares y a quienes no lo son. Ahí es donde aparecen las diferencias que ponen a pelear a la gente, pues el cómo también da cuenta del quién.

Recordemos que la ética religiosa es un principio de comunión en el que se reconocen actores con posturas similares y formas de actuación común; en los casos en que los actores no se reconocen en una práctica de fe afín se hacen visibles las diferencias de condición, de filiación y hasta de clase entre los grupos sociales. En esta circunstancia eclosionan los referentes de distinción entre una y otra congregación. Además, las similitudes entre actores de un mismo grupo se refuerzan cuando contrastan su comunión con los rasgos disimiles y hasta contrarios de aquellos que no hacen parte de la congregación, de la comunidad o del territorio.

A quien no hace parte del grupo y no comparte los lazos sociales y territoriales se le considera como extraño y hasta contrario. Quien está aparte o viene de fuera, se le mira con sospecha y en ocasiones se considera como un enemigo o "Diablo", que no comparte los referentes y creencias comunes. Por ejemplo, los niños, que aprenden a ver el mundo como lo enseñan los mayores, le dicen a todo lo que no conocen y que no es parecido a ellos que es como un Diablo. El extraño no luce y no es como cualquiera en la comunidad; a este lo ven de otro tamaño, de otro color, con otro aspecto y eso causa temor.

A la pregunta ¿qué es un Diablo? Los comuneros que hacen parte de la Alianza dicen que es el enemigo, el que viene del otro lado del río —el mismo lugar del que proviene el extraño, o la guerrilla, el enemigo armado—, el que no se conoce y que quiere engañar a la gente. En los tiempos de la guerra con la insurgencia, los padres enseñaron a los pequeños que cuando llegara alguien extraño a su casa se debían esconder, que no debían hablar con quien no conocen porque aprendieron que el extraño causa miedo.

Esto se refuerza con la prédica en la capilla cristiana donde los pastores hacen llamados a cuidarse de los falsos profetas, de aquellos que provienen del mundo y no de la fe. Aquellos son los más peligrosos porque son lobos que vienen con piel de ovejo y buscan apartar y perder a las almas de Dios, llevándolas por otros modos a los caminos de la condena. En la prédica se aprende a temer lo que es desconocido.

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 197-217

Los excombatientes indígenas dicen que en la pelea contra la guerrilla de las FARC todo extraño era sospechoso. Todavía se siente el temor cuando un *muhska* —el blanco— desconocido entra sin anunciarse al territorio. El temor al otro se ha afianzado porque desde afuera han venido los atropellos, el sometimiento y la dominación que han sufrido los pueblos indígenas. Los Nasa Wesx han soportado en las últimas décadas bombardeos aéreos, explosiones de minas antipersona en su territorio, sometimientos y encierros, el robo de sus tierras, ganados y cultivos, el engaño y la muerte por parte de milicias que vienen desde afuera, imponiendo su modo y su fuerza sobre el territorio.

En esta seguidilla de amenazas y confrontaciones, los indígenas recibieron un trato más asequible y cercano por parte de las misiones religiosas. Estas entraron colaborando a la comunidad y generando puentes entre las necesidades espirituales y materiales de los indígenas con la propuesta de salvación y redención que traían los predicadores.

Por su parte, los misioneros de la Alianza Cristiana enseñaron a los indígenas la estructura de su propia lengua. Tomaron como base los trabajos en lingüística que adelantó el ILV (Instituto Lingüístico de Verano) en el sector de Tierradentro (Cauca) con el Nasayuwe, y la traducción que hizo el mismo instituto del Nuevo Testamento a la lengua de los Nasa. Los evangélicos predicaron el Evangelio en la lengua nativa y formaron coros, músicos, capillas y congregaciones. También constituyeron asociaciones de productores y adelantaron tareas organizativas con las que apuntan a la prosperidad económica en vínculo con el Evangelio.

Tal diferenciación entre lo extraño y lo propio se convierte en un referente central de la organización social de Nasa Wesx, y la práctica religiosa en el resguardo pone de manifiesto las formas de asumir y distinguir la otredad. Los espacios comunitarios, las instituciones políticas y de justicia como el cabildo, o las instituciones educativas, entre otros escenarios, dan cuenta de cómo el evangelio incide en el tratamiento de la diferencia. En la comunidad se distingue entre quienes hacen parte del credo y quienes no, marcando un principio de aceptación o desconocimiento de grupo de acuerdo con la participación en el credo.

Así mismo ocurre con los procesos de gobierno en el que se toman medidas de acuerdo con los principios de fe o desconociéndolos. Así pasa con decisiones que ha tomado el cabildo alrededor de actividades festivas o con la ingesta de alcohol dentro del territorio. Se considera que los comuneros que obran bien son aquellos que no beben y que no hacen fiestas y desorden, principios que promueve la Alianza. A su vez, se considera que aquellos indígenas que beben y que hacen fiestas no son buenos comuneros, y tampoco siguen los principios de Dios, pues derrochan, hacen desorden y no realizan obras buenas para Dios y el bienestar de la congregación. Al tiempo, en los colegios y escuelas del resguardo hay una identificación del que es buen profesor con aquel que es miembro de la Alianza, que da ejemplo con sus obras y que además enseña de acuerdo con los principios de la iglesia. Son varios los casos en que los docentes de las instituciones educativas son también líderes de congregaciones y actores activos del credo.

En este posicionamiento social del evangelio ha emergido un grupo que Ramírez (2015) denomina, para el caso del departamento del Cauca, como "los indígenas evangélicos". Aquellos han desarrollado una subcultura propia, producto de un proceso de larga duración en el que han vinculado principios de organizaciones como el ILV a su práctica colectiva. Dentro de las adopciones que han asumido algunos sectores indígenas afines al evangelio se encuentra un "énfasis en la valoración del trabajo, y un desprecio por el derroche, [que] en oposición [de este] promueve la eficiencia de recursos, la austeridad y la virtud" (Ramírez, 2015, p. 98).

Este argumento de la austeridad y el trabajo, propio de la ética protestante, tiene un lugar significativo en sociedades carentes de recursos económicos como los pueblos indígenas. Por eso las iglesias evangélicas proponen modelos de ahorro y promueven ejemplos de eficiencia económica. El modelo ético que proponen las iglesias evangélicas promueve la perseverancia y el tesón, al tiempo que reprocha las prácticas tradicionales del ofrecimiento desmedido y el derroche, propio de los sistemas recíprocos y de ofrenda ritual que caracteriza a los pueblos indígenas alrededor del mundo andino. La perseverancia del creyente, en la búsqueda de una vida ejemplar y su salvación, procura que el fiel no reincida en las prácticas de derroche o intercambio, o consumo agonístico (Mauss, 2010).

Con la implementación de una práctica social que se ciñe al modelo ético evangélico, se produce la contención del individuo creyente, esto es, un ejercicio de la auto-regulación y el mantenimiento eficiente del actor social y sus circunstancias. Por eso el indígena creyente ya no bebe como lo hacían sus ancestros, no se desmide y trata de vivir en calma y austeridad, no solo para evitar caer en error, sino para asegurar el mantenimiento de sus condiciones materiales, muestra representativa de su situación espiritual.

De otra parte, la ética de la iglesia evangélica "contribuyó al avance de una mentalidad propensa al respeto a la autoridad" (Ramírez, 2015, p. 97). Entre estas hay una dilección por la postura pro-gobiernista, al ser un grupo minoritario que se adapta al poder establecido y a las jerarquías sociales convenidas (Ramírez, 2015, p. 99). Las iglesias evangélicas han hecho el trabajo de predicación y congregación siguiendo las reglas de juego establecido. Por tal razón estas iglesias han logrado librar su posición de cara a la sociedad nacional, al Estado y a los poderes regulares o irregulares que se hacen al control territorial en las zonas donde operan estas organizaciones de fe.

En el sur del Tolima, el éxito de las Alianza Cristiana y Misionera se debe a que ha sabido respetar la autoridad en cada sitio donde ha llegado a evangelizar, incluyendo las leyes de los cabildos indígenas a los que respeta y sigue, al tiempo que persuade. El Pastor Alcidiades, quien dirige la congregación de La Alianza en la vereda San Pedro, señala que la congregación respeta a las autoridades que se escogen en la comunidad indígena, y que los creyentes en el Evangelio no pueden ir en contra de esa autoridad.

Dice don Alcidiades que la palabra de La Biblia, "de dar al César lo que es del César, y dar a Dios lo que es de Dios" (comunicación personal, 23

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 197-217

de julio del 2016), se aplica en esos casos. Para el pastor, seguir esa palabra, hasta el momento, ha funcionado muy bien para toda la comunidad, tanto que el cabildo encuentra identidad y confianza en los miembros de la iglesia. Ha llegado a ser tan eficiente esta articulación que de los gobernadores electos en los últimos seis años en Nasa Wesx cinco han sido indígenas creyentes de la congregación de La Alianza.

Con este "toma" del cabildo indígena por parte de creyentes evangélicos, se da cuenta de una formación de sentido colectivo ligada a la práctica y a la orientación ética que promueven estas iglesias en las comunidades indígenas. En este contexto, los pueblos étnicos encuentran en la vinculación a las instituciones de la fe una receptividad y capacidad de integración e identificación más cercana que la lograda con el Estado, con los grupos armados e incluso, con otras formaciones indígenas que no hacen parte de "los indígenas evangélicos". Con estos últimos no llegan a acuerdos en las formas de hacer y de creer, cosa que sí logran con los actores que sí consideran como pares cuando están congregados en torno a la misma fe.

Análisis. El Evangelio y los campos de la tensión

Los análisis en torno a las guerras religiosas o de credos, señalan que la mayoría de estos conflictos utilizan la figura del credo para dar salida a otros conflictos de tipo étnico o territorial que se excusan en materias de fe para intensificar la confrontación. Experiencias como el conflicto entre protestantes y católicos en Irlanda del Norte destaca que antes que un problema de parroquias lo que está de presente en los *troubles* son conflictos de nacionalismo étnico de larga data entre irlandeses, escoceses e ingleses (Donnan y Simpson, 2007).

Otro conflicto, la Guerra de Castas en el siglo XIX y comienzos del XX en Yucatán y Quintana Roo, destaca por ser una confrontación entre indígenas Maya que han luchado por articularse a otro proyecto político diferente al del Estado nacional mexicano. Este pueblo vio en el "Cristianismo Maya", una opción de autonomía territorial y de resistencia étnica que desarrollaron como una confrontación contra otras castas que sí estaban adscritas al proyecto nacional (Hale, 1973).

En Nasa Wesx coexisten, a otra escala, conflictos que vinculan las formas del credo con la realidad política. Lo religioso, en efecto, opera como un campo de fuerzas donde gravitan tensiones que reciclan en discursos de fe y alteridad la confrontación social y sus vías de resolución. En ese proceso, la práctica religiosa expresa las disposiciones de lo político, ya sea por los caminos de la prédica y de la cohesión o tensión que generan la identidad espiritual[2]. Lo interesante de la experiencia Nasa Wesx es que los motivos de la fe están presentes en los puntos críticos de la confrontación social, pero también en las agendas de resolución y consolidación de la paz, y en general en los procesos de ordenamiento social a escala particular o

2. Véase, a propósito la discusión sobre el hecho religioso, Durkheim, 1993.

universal movidos por dinámicas históricas como ocurre a lo largo de Suramérica y sus pueblos indígenas (Wright, 2017).

Después de la colonización española y la posterior llegada de credos de distinta denominación, quienes creen en el Evangelio y quienes siguen la creencia tradicional consideran que Dios es el centro de toda actividad y pensamiento. Algunos Nasa dicen que todo comunero por defecto es cristiano (sea este evangélico o no), pues todos creen en Cristo, el Hijo hecho a semejanza del Dios Padre. Denominarse cristiano trasciende la esfera religiosa y pasa a ser un marcador de las relaciones políticas con los demás actores sociales.

En la experiencia de Nasa Wesx, el rechazo por parte de sectores indígenas evangélicos a los movimientos revolucionarios armados no fue obstáculo para crear las condiciones de acuerdo y negociación. El movimiento protestante en Nasa Wesx, no hizo parte de la confrontación armada entre indígenas y guerrilla, por el contrario, fue uno de los órganos que en Nasa Wesx promovió los acuerdos de paz. De esta manera, también se comprende que la posición de los indígenas creyentes no corresponde a una aceptación ciega de los postulados éticos y políticos del protestantismo. La creencia evangélica de la comunidad indígena es un elemento de percepción, útil para asumir y mediar la realidad política y una situación de lucha a la que los comuneros se han enfrentado.

Esto tiene que ver con una incorporación consciente de varios de los postulados del cristianismo protestante que es a la vez una comprensión y, en ocasiones, aprehensión de prácticas y representaciones del mundo de los blancos que han sido clave para saber cómo negociar con el otro y cómo desarrollar y mantener un acuerdo de paz hasta el presente. Esto coincide con el argumento de Tempass (2014), en el cual propone para el caso de los Mbyá-Guarani que la participación religiosa de esta comunidad amazónica en los cultos protestantes es un proceso de conocimiento sobre la sociedad de los blancos, pero también sobre ellos mismos. En la práctica de la religiosidad protestante los Mbyá-Guarani generan una reciprocidad con los blancos y por medio de estas reconoce sus calidades como población, sus intereses, prácticas y diferencias que les enseñan a los indígenas a ampliar su capacidad comprensiva y saber qué aceptar o qué desestimar en la relación continua con el mundo de los blancos.

En el desarrollo de negociaciones entre los Nasa Wesx y la guerrilla de las FARC en 1996, para buscar un acuerdo de paz que diera fin a una violencia extendida por más de tres décadas (Caviedes, 2007), los pastores evangélicos hicieron ayunos, la comunidad de creyentes estuvo en oración, y a estos se sumaron los médicos tradicionales que "refrescaron" a la comunidad para sacar los malos aires de la discordia. El apoyo espiritual vino de uno y otro lado, lo importante era creer en una negociación de paz, más que considerar desde qué lugar se creía. Dicen los Nasa que Dios le echó una manita al proceso, recibieron "la gracia" del Señor, que permitió a todos "conseguir y mantener esa paz".

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 197-217

Dicha conjunción de credos no es armónica, sin embargo, un conjunto de creencias que comparten un escenario, un campo de lucha, crea una convergencia que ordena y da sentido a la práctica social. Formas distintas de creer entran en relación y —así no coincidan en las formas teológicas y rituales— crean una identidad mediada, pertinente para las experiencias de conflicto donde la experiencia del credo es fundamental para reconocer al otro en la negociación y lograr el mantenimiento de un acuerdo con un otro étnico y ontológicamente distinto. El campo religioso en el sur del Tolima es un escenario de lucha, pero sensible al acuerdo y la concertación.

En esta misma vía, la participación indígena en el cristianismo, un credo de tipo moderno no implica el decaimiento o desaparición de lo que culturalmente se entiende como "lo tradicional indígena". Veamos cómo los pueblos originarios comprenden sobre las transformaciones y re-significaciones de lo que es considerado indígena en torno a la religión.

Investigadores como Espinosa (2009), Gros (2000), Nutini (2014), Beltrán (2011), afirman que lo religioso en las comunidades indígenas dinamiza la práctica social adhiriendo al pensamiento tradicional ideas de movilización política y religiosa. Dichas prácticas van desde el mesianismo[3] hasta experiencias contemporáneas como las rutas terapéuticas del bienestar, que encuentran en los conocimientos ancestrales de pueblos no occidentales el remedio para los vacíos, excesos y desarticulaciones que la misma modernidad ha generado.

En una aproximación sociológica, Beltrán (2011) retoma el concepto de "sustitución funcional". Este identifica el relevo de una práctica tradicional por otra de corte moderno, o para el caso de los Nasa, evangélico, que es producto del impacto social que han generado los nuevos movimientos religiosos entre los indígenas de Colombia. Dicho resultado promueve otro nivel de valores y prácticas discursivas, que sin embargo mantiene e impulsa los procesos de reivindicación y resistencia de lo indígena en el mundo contemporáneo.

Pese a que el Evangelio en territorios ancestrales es visto como la articulación de los pueblos indígenas al proyecto moderno de la sociedad dominante, este contribuye a la funcionalidad de lo indígena que se adapta y se actualiza mediante una hibridación religiosa que produce nuevos significados sociales[4].

3. Se entiende por mesianismo el advenimiento de un liderazgo sagrado o personificado en la figura del líder, con un poder político y religioso que reivindica derechos políticos y territoriales de las comunidades mediante la invención de una tradición con características modernas.

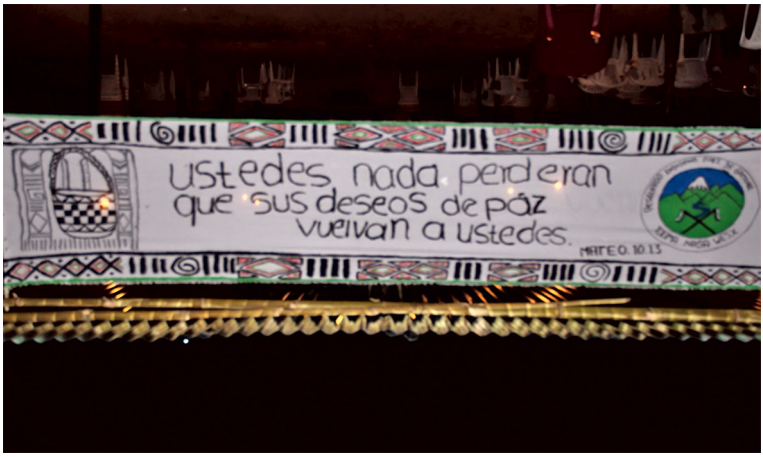
4. Otra forma en que se percibe la relación entre modernidad y tradición en el credo es el fenómeno conocido como el "despertar de la tradición" (Albert, 2014) que occidente promueve. En este proceso se crea un impulso hacia lo ancestral desde fuera de las comunidades étnicas, aquello vincula a la práctica tradicional situaciones como la mercantilización del conocimiento indígena y la circulación global del mismo. Este nuevo contexto amplía a la vez que condiciona la producción y eficacia de ese conocimiento. Las nuevas formas de lo ancestral impactan los credos indígenas y los dejan a medio camino, entre la eficiencia de la razón moderna y la seductora apertura de un conocimiento iniciático y de tradición.

El enriquecimiento de lo religioso y lo secular en las poblaciones étnicas da sentido a un ordenamiento social que se afirma en lo sagrado.

Los asuntos de la fe se identifican con las alternativas políticas que tienen los Nasa. Las personas que están sujetas a los vaivenes de la guerra encuentran en la práctica religiosa un reconocimiento que le da a la prédica religiosa un carácter unificador. El conflicto impacta en la vida de aquellos que son más vulnerables a las secuelas de la violencia, a la pobreza y o la exclusión. Sobre la experiencia de estas personas la doctrina opera y ofrece alguna posibilidad.

Eagleton sostiene que el mensaje del Cristianismo llega a los afectados y desfavorecidos, a aquellos parias, los *anawin* del Antiguo Testamento, los indigentes y desposeídos. Esta prédica sostiene una lucha que ofrece un lugar a los que no tienen lugar en un conflicto de antítesis fundamentales. Los desposeídos buscan acceder a la gracia, de la que por las injusticias del mundo no han sido receptores. Los poderosos que se hacen a la riqueza y al favor de la gracia, padecerán para que el desposeído tenga. Los poderosos son severos e injustos, mientras que los desposeídos son la piedra angular de lo que se da en llamar el Reino de Dios (Eagleton, 2012, p. 43).

Figura 2. Versículo del Nuevo Testamento dedicado a la paz del Resguardo



Fuente: Comunidad Nasa Wesx.

Para una sociedad como la indígena, que ha experimentado el dolor, el despojo, la explotación y la violencia, la apuesta del Reino de Dios luce atractiva, pues el mensaje de verdad y vida que encuentra en el Evangelio resarce la pena y la muerte causada por otra versión de ese Evangelio, como es el de la Conquista y la sumisión colonial que pueblos como el Nasa tuvieron que enfrentar por parte del misionero Católico.

El Dios del Evangelio entre los Nasa se encuentra. Es un Dios que ofrece la vida en medio de unas tensas relaciones de fidelidad, control social y posesión territorial que median con el dolor, la dificultad y la muerte. Entre esas dimensiones están la guerra y la paz como acciones de fuerzas,

de tensiones y acuerdos entre diferentes actores y credos que median sus relaciones con la alteridad.

En Nasa Wesx el proceso de paz pactado se ha cumplido, no solo porque Dios lo permitiera sino porque los Nasa entendieron que en circunstancias del conflicto Dios ha querido que se apaguen los fusiles, así como en otros momentos del conflicto es Dios el que habla por medio de los fuegos de cañón. Para este tiempo los guerreros de las autodefensas tomaron la Biblia y la utilizan como una nueva arma. Ahora no son guerreros de los hombres sino son guerreros en Cristo. En lugar de combatir en contra de otra gente, ahora combaten contra el enemigo de Dios, la personificación de la muerte y el mal.

Referencias

Albert, M. J. (2014). Lo sagrado y la memoria. Hacia una teoría sociológica de la religión, *Revista Observaciones filosóficas,* 17. Recuperado de http://www.observacionesfilosoficas.net/losagradoylamemoria.htm

Beltrán, W. (2011). Impactos sociales de la expansión de los nuevos movimientos religiosos entre los indígenas colombianos. *Revista Colombiana de Sociología, 34*(2), 35-54. Recuperado de https://revistas.unal.edu.co/index.php/recs/article/view/27816

Caviedes, M. (ed.) (2007). *Paz y resistencia. Experiencias indígenas desde la autonomía*. Bogotá: Centro de Cooperación al Indígena (Cecoin).

CRIC. (1997). *Concejo Regional Indígena del Cauca, Mitos de Origen y Derecho Mayor*. Popayán: Sin datos de edición.

Donnan, H. y Simpson, K. (2007). Silence and violence among Northern Ireland border Protestants. *Ethnos*, *72*(1), 5-28.

Hale, C. A. (1973). Raza y tierra. La guerra de castas y el henequén. Por Moisés González Navarro. *The Americas*, *30*(1), 142-143.

Eagleton, T. (2012). *Razón, fe y revolución*. Barcelona: Paidós.

Espinosa, M. (2009). *La civilización Montés. La vida india y el trasegar de Manuel Quintín Lame en Colombia*. Bogotá: Uniandes – CESO y Departamento de Antropología.

Gros, C. (ed.) (2000). Fundamentalismo protestante y poblaciones indígenas-campesinas. Algunas hipótesis. *Políticas de la etnicidad. Identidad, Estado y modernidad*. Bogotá: Icanh.

Katz, S. [onlogisticaacysuba] (2012). Historia de la Alianza Cristiana y Misionera [video]. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=JXw8U45NHsI

Mauss, M. (2010). *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcáicas*. En J. Bucci (trad.). Buenos Aires: Katz.

Moreno, P. (2010). *Por momentos hacia atrás… Por momentos hacia adelante. Una historia del protestantismo en Colombia 1825-1945*. Cali: Universidad de San Buenaventura.

Nutini, H. (2014). *Native evangelism in central Mexico*. Texas: University of Texas Press.

Ospina, A. (2013). El sacrilegio sagrado. Narrativa, muerte y ritual en las tragedias de Armero. *Revista Colombiana de Antropología, 49*(1), 177-198.

Ospina, A. (2015). Purificando la tierra, colonizando el espíritu. Conflicto armado y religiosidad en la mítica Marquetalia. *Anuario de Historia Regional y De Las Fronteras, 20*(2), 101-124.

Ramírez, C. A. (2015). Indigenismo de derecha. La formación de la OPIC como "revolución pasiva". *Revista de Estudios Sociales*, 51, 89-104.

Tempass, M. C. (2014). O discurso Mbyá-Guarani sobre as religiões dos brancos. En E. C. Deckmann (ed.), *Religiões e religiosidades no Rio Grande do Sul. Manifestações da religiosidade indígena* (pp. 153-175). São Paulo: Anpuh.

Wright, R. M. (2017). The State of the Arts of the Study of Indigenous Religious Traditions. *International Journal of Latin American Religions, 1*(1), 42-56.

Perseguidos por la fe. Un panorama en el contexto colombiano sobre el cristianismo no católico (2004-2018)*

Persecuted by faith. An overview in the Colombian context on non-Catholic Christianity (2004-2018)

Perseguidos pela fé. Um panorama no contexto colombiano do cristianismo não católico (2004-2018)

Sandra Patricia Sanabria Madero**
Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

Cómo citar: Sanabria Madero, S. (2022). Perseguidos por la fe. Un panorama en el contexto colombiano sobre el cristianismo no católico (2004-2018). *Revista Colombiana de Sociología, 45*(1), 219-242

DOI: https://doi.org/10.15446/rcs.v45n1.90267

Este trabajo se encuentra bajo la licencia Creative Commons Attribution 4.0.

Artículo de investigación e innovación
Recibido: 31 de agosto del 2020 Aprobado: 10 de febrero del 2021

* **"Perseguidos por la fe. Un panorama en el contexto colombiano sobre el cristianismo no católico (2004-2018)" es el resultado de una base sistematizada de los casos de persecución que elabore como coordinadora de documentación en la Fundación Visión Agape. Así mismo, este artículo es fruto de la confianza y generosidad del director de la Fundación, Medardo Oviedo y el director para Latinoamérica de Open Doors Internacional, Douglas Monaco, quienes me permitieron usar la información de dicha base para realizar este documento. Finalmente, mi más completa admiración a cada creyente que sigue firme en su fe, permitiendo que su historia llegue hoy a nosotros.**

** **Socióloga de la Universidad Nacional de Colombia, trabajó como coordinadora de documentación en la Fundación Visión Agape en Bogotá-Colombia, labor que permitió el desarrollo de este artículo. Además, hizo parte del equipo interdisciplinario que elaboró el Manual de una Iglesia Constructora de Paz.**
Correo electrónico: spsanabriam@unal.edu.co -ORCID: https://orcid.org/0000-0002-7612-7820

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 219-242

Resumen

En nuestros días, la persecución a la fe cristiana se asocia a países con dictaduras totalitaristas o regímenes islámicos. Existe la creencia de que en países mayoritariamente católicos las corrientes cristianas no católicas deberían ser aceptadas debido a la proximidad de sus creencias. No obstante, la persecución cristiana se da en naciones como México y Colombia. Por ejemplo, en la Lista Mundial de Persecución del 2019 Colombia ocupó el puesto 47 de los 50 países con mayor persecución por la fe cristiana.

En Colombia, esta persecución se presentó desde el siglo XIX con la instauración y expansión de las diferentes formas de creer y practicar la fe cristiana por sus congéneres católicos romanos. Para un análisis más actual de esta persecución en el país, se tomó el marco temporal 2004-2018 de la Fundación Visión Ágape que acompaña a los perseguidos por la fe cristiana. Con dicha información se crearon categorías para lograr una sistematización de la información y conseguir un análisis cuantitativo de este fenómeno.

Esta metodología evidenció que los mayores perseguidores del cristianismo no católico en este marco temporal fueron grupos armados ilegales y líderes étnicos, porque ven en el *habitus* del creyente, en términos de Bourdieu, una amenaza a sus intereses. La persecución religiosa es una acción violenta que se da porque las prácticas del creyente afectan el poder que ciertos actores ejercen sobre una población y un territorio. En definitiva, es relevante esta investigación debido a la escasa bibliografía sobre este tema en Colombia, pues se desconoce la existencia de este fenómeno, aún entre los mismos creyentes.

Palabras claves: cristianismo, grupos armados ilegales, guerrilla(s), indígenas, paramilitares y violencia religiosa, persecución religiosa.

Descriptores Temáticos: conflicto social, experiencia religiosa, sociología de la religión, violación de los derechos humanos.

Abstract

Nowadays, the persecution towards Christianity is associated with countries under totalitarian dictatorships or Islamic regimes. It is assumed that where the Catholism is the predominant, non-catholic christianism should be accepted given the similarity of believes between them. Nonetheless, persecution to Christianity is present in countries as Mexico and Colombia. For instance, in Open Doors ranking in 2019 Colombia was ranked 47 out of 50 countries where most Christian-persecution incidents were present.

In Colombia, the persecution dates back to XXI century by means of the instauration and expansion of the various ways of believing and practicing Christianity by their fellow Roman Catholics. For an accurate analysis of this persecution in Colombia, the data collected by Vision Agape foundation between 2004 and 2018 was taken, the organization investigates and accompanies the persecuted for Christianity. With this information, categories were created to systematize the information and perform a quantitative analysis.

This methodology showed that the greatest persecutors of non-Catholic Christians during this time frame were illegal armed groups and ethnic leaders for considering the believer's habitus, in Bourdieu's terms, as a threat to their interests. Therefore, persecution is a violent action occurring because the believers' practices affect the power that some stakeholders exercise over a given population and territory. Lastly, this article is essential given the scarce bibliography on this subject in Colombia, since this phenomenon existence is unknown, even among the believers.

Keywords: Christianity, guerrilla(s), illegal armed groups, indigenous people, paramilitaries and religious violence, religious persecution.

Descriptors: human rights violations, religious experience, social conflicts, sociology of religion.

Resumo

Hoje, a perseguição à fé cristã tem relação com países de ditaduras totalitárias ou regimes islâmicos. Há uma crença de que em países majoritariamente católicos, as correntes cristãs não católicas devem ser aceitas sem problema devido à proximidade de suas crenças. No entanto, a perseguição cristã ocorre em países como México e Colômbia. Por exemplo, em 2019, de acordo com um ranking elaborado por Open Doors, a Colômbia ficou no lugar 47 dos cinquenta países com os maiores incidentes de perseguição à fé cristã.

Na Colômbia, essa perseguição teve seus antecedentes no século XIX, com o estabelecimento e a expansão das diferentes formas de acreditar e praticar a fé cristã por seus companheiros católicos romanos. Para uma análise mais atual dessa perseguição na Colômbia, foi considerado o período entre 2004 e 2018 da Fundação Agape Vision, que ajuda aos perseguidos pela fé cristã. Com essas informações, foram feitas categorias para fazer uma sistematização das informações e permitir uma análise quantitativa.

Essa metodologia mostrou que os maiores perseguidores do cristianismo não católico nessa época foram grupos armados ilegais e líderes étnicos, por considerarem o *habitus* do crente, nos termos de Bourdieu, uma ameaça aos seus interesses. Portanto, a perseguição religiosa é uma ação violenta que ocorre porque as práticas dos crentes afetam o poder que determinados atores desejam exercer sobre essa população e território. Em suma, este artigo é essencial devido à escassa bibliografia sobre o assunto na Colômbia, já que a existência desse fenômeno é desconhecida, mesmo entre os próprios fiéis.

Palavras-chave: cristianismo, guerrilha(s), grupos armados ilegais, parami- litares, perseguição religiosa, povos indígenas, violência religiosa.

Descritores: conflitos sociais, experiência religiosa, sociologia da religião, violações dos direitos humanos.

Metodología

El marco temporal de la presente investigación se sitúa entre los años 2004 y 2018, periodo que comprende la investigación realizada por la Fundación visión Ágape, organización no gubernamental que acompaña a cristianos perseguidos desde el 2000. Durante aproximadamente tres años hice parte de su departamento de investigación como coordinadora de documentación. Esto llevó al interés de sistematizar la información para generar un documento de análisis científico para las ciencias sociales. Se organizaron los incidentes de tres fuentes: archivos individuales de cada caso (realizados generalmente con entrevistas individuales); reportes regionales (resultado de grupos focales en eventos nacionales); entrevistas telefónicas y, finalmente, encuestas en plataformas digitales.

Para la sistematización de la información se utilizó Excel y se creó una base de datos con informaciones básicas de los incidentes llamada Base de Incidente (Visión Agape, 2018). Estos datos fueron: fecha, departamento, municipio, nombre del perseguido, descripciones de los hechos, tipo de violencia ejercida y perseguidor. Para los dos últimos datos se generaron categorías que permitieron la tipificación. Para estas categorías, primero, se leyeron los incidentes de persecución del 2004 al 2016 (hasta el 2016 porque en esa fecha generé un sistema metodológico de documentación) para conocer cómo y quiénes atacaban a los creyentes. Segundo, se utilizó el aspecto histórico de la persecución a los cristianos en la Biblia, historia del cristianismo y la persecución que se dio en Colombia en la época de La Violencia para conocer los tipos de violencia, así como quiénes ejercieron la persecución.

Esta lectura de los hechos de persecución permitió distinguir doce tipos de violencia enmarcados en dos grupos: violencia coercitiva (que incluye desplazamiento, imposición, amenaza, discriminación y restricciones de recursos básicos), y violencia física (que afecta directamente el cuerpo y/o bienes del creyente con la destrucción o cierre de la iglesia, detención arbitraria, homicidio, tortura, reclutamiento, violencia sexual y desaparición forzada). Asimismo, se identificaron siete tipos de perseguidores: *líderes de grupos étnicos* (este estudio solo hace referencia a once etnias de las 102 que se encuentran en nuestro país (ministerio de educación, 2018): wiwas, koguis, arhuacos, kankuamos, nasa, wayuu, wounnan, guambianos, emberá katío y emberá chamí). La segunda categoría de perseguidor es la *guerrilla,* se agruparon ELN y FARC, porque son los únicos grupos que aparecen en los relatos tomados. Se agruparon en una sola categoría, ya que muchos creyentes no decían el nombre del grupo perseguidor por temor. El tercer perseguidor son las *bacrim* que agrupará a los paramilitares. Finalmente, está la familia/comunidad, oficiales de gobierno, grupos sociales y líderes religiosos; sin embargo, en este artículo solo se trabajará con los tres primeros, los cuales tienen más incidentes otorgados.

En total, este trabajo registró 5 063 incidentes de persecución, pero para el presente artículo solo se tomaron 4 920 incidentes, ya que 143 son relatos del año 1983 al año 2004: al ser casos atípicos en el tiempo, no se incluyeron porque dificultaba la graficación.

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 219-242

Lo histórico para entender el presente. Instauración y Expansión de una nueva fe en Colombia, primera ola de persecución cristiana no católica

Las dinámicas de instauración del protestantismo en Colombia fluctuaron según las condiciones políticas del país. Cuando los gobernantes liberales estaban en el poder consideraban favorable que otras corrientes religiosas hicieran parte del campo religioso del país, porque podrían debilitar la hegemonía de la Iglesia católica romana y cimentar un Estado moderno (López, 2011). Sin embargo, bajo los gobiernos conservadores, las relaciones Estado, Iglesia e individuo se transformaron según la directriz de esta Iglesia, la cual se revistió como portadora del orden social.

En consecuencia, para después de 1947, el Partido Conservador, la Iglesia católica y sus simpatizantes promovieron la campaña antiprotestante que desembocó en la llamada "persecución religiosa" (Quintero y Borja, 1987). La época de La Violencia (1948-1957) fue uno de los periodos más duros para estos movimientos religiosos, pues se afirmaba que este movimiento religioso resultaba una amenaza para la unidad del país, lo que representaba la fragmentación en el campo religioso y político. En el campo religioso porque desmonopolizaba la Iglesia católica y en el campo político porque el Partido Liberal les brindaba oportunidades para crecer: históricamente dio la entrada a las misiones, permitió la creación de nuevos colegios protestantes y desmintió que eran un peligro para la Nación.

La estrategia del Partido Conservador y la Iglesia católica para salvaguardar su monopolio fue construir un discurso antiliberal, antimoderno y antiprotestante. La consecuencia inicial de este discurso fue que el colombiano creó un imaginario negativo hacia el protestante y, al añadirle argumentos conspiracioncitas, como su relación con el comunismo internacional, les daba un poder global a sus argumentos creando más temor. A dicho temor se sumó la amenaza de que quien se afiliaba al protestantismo se convertía en traidor de la patria. Como resultado, el Estado confesional se convirtió para los protestantes en una discriminación legalizada, porque permitía a la Iglesia católica incentivar la violencia de sus fieles con actos de vandalismo en nombre de la Nación y la fe (Carballo, 2013)[1]1.

En definitiva, esta época de persecución en Colombia se puede entender bajo tres premisas: primera, "la regulación de la religión conduce a la persecución religiosa" (Grim y Finke, 2007, p. 647). Es decir, cuando un país legitima o reconoce una religión, la persecución es directamente asociada con este poder concedido. Esto, porque dicha legitimidad permite que las relaciones sociales se construyan indirectamente bajo estas regulaciones que causan el abuso y el desplazamiento de otras religiones no reguladas.

1. Para conocer la persecución de esta época consultar: *The persecution of protestant christians in Colombia* de James Goff (1968), *La persecución religiosa en Antioquia en la época de La Violencia* de Fabio Carballo (2013) y el libro de Margarita Quintero y Antonio Borja (1987), *La persecución a los protestantes durante la violencia en Colombia*.

Segundo, tener una religión dominante u oficial genera un mecanismo de unidad y perpetuidad del poder, de ahí que los líderes políticos la necesiten como aliada. Tercero, los discursos de odio o categorías negativas hacia otros se dan con efectividad, en cuanto son generados desde figuras de poder como gobiernos o líderes religiosos, lo cual permite que dentro de la población se generen imaginarios negativos y, con ello, la movilización de la violencia por parte los ciudadanos.

Estas tres premisas evidencian la estrecha relación entre el campo político y religioso que, a través de los agentes de poder de cada campo, perpetúan estructuras de poder y de opresión. Para completar este análisis, es importante considerar la teoría de los campos de Bourdieu (2005), quien afirma que la configuración de estos campos se estructura bajo dinámicas de dominación y de violencia simbólica, lo cual genera que se prioricen lógicas de rivalidad entre los actores que compiten por la apropiación del capital. En este caso, el capital se interpreta como los bienes simbólicos de salvación (doctrina) y los fieles. Dicho de otro modo, el papel del cristianismo no católico, al entrar en este campo de hegemonía católica, fue subordinado pero, al ser luchas de apropiación del capital, estas se transforman (Beltrán, 2013). Como resultado, el cristianismo no católico logró ganar legítima autoridad religiosa entre los habitantes de zonas donde se instauraban a través de proyectos sociales y espirituales.

Los hechos hasta ahora descritos de la persecución protestante no han traído eco en la memoria de violencia en Colombia, tanto así que los mismos creyentes desconocen estos relatos. Esto, debido a que las herramientas de violencia facilitadas a la Iglesia católica están correlacionadas más a la violencia bipartidista de la época. Por esto, la persecución religiosa en Colombia, descrita hasta aquí, se ha interpretado como un acontecimiento más de la época de La Violencia y no como un acto especifico religioso en sí mismo.

A pesar de esta fuerte persecución, el cristianismo no católico se ha caracterizado por su continua expansión. En efecto, hoy es una empresa de gran envergadura que agrupa varias corrientes. Respectivamente, en el territorio colombiano existen más de 8 131 iglesias cristianas no-católicas (ministerio del interior, s.f.). Pese a este crecimiento y legitimidad conseguida, el cristianismo no católico continúa siendo una minoría religiosa en nuestro país que es perseguida por diferentes actores a nivel nacional, porque representa una amenaza en términos económicos, políticos y religiosos por su *habitus*.

¿La fe y practicas cristianas no católicas son generadores de violencia?

El cristianismo no católico en Colombia se ha configurado socialmente, desde su origen, como una amenaza para diferentes actores, ya que la religión cumple una función ideológica y política que inculca un *habitus*, que contribuye a la permanencia de un orden especifico a través de las prácticas y formas de pensar de cada creyente en relación con su credo. Esta

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 219-242

situación choca con el orden establecido por otros actores o instituciones de poder dentro del mismo espacio y temporalidad. Por esa razón, es importante conocer para un cristiano no católico el significado de su fe.

En esta investigación se describen las corrientes que hacen parte de los incidentes recogidos entre el 2004 y el 2018, a las cuales se les otorgó aquí la categoría de cristiano no católico. Debido a que hay una variedad de corrientes que emergieron del protestantismo histórico, se hace indispensable aclarar los factores que permiten la agrupación de unas corrientes y la exclusión de otras. Primero, se incluirá el protestantismo histórico, protestantismo evangélico, pentecostales, carismáticos y neopentecostales, siendo estas tres últimas las misiones que favorecieron la implantación de un protestantismo que privilegiaba las experiencias personales y emotivas sobre los aspectos doctrinales (López, 2011). Por otro lado, estas corrientes son las que mayores incidentes de persecución se registraron por la Fundación.

De antemano, sé que la misma categoría cristiano no católico puede ser reduccionista o simplista, pues cada corriente reunida en este grupo es un compendio de doctrinas y prácticas que se alejan de las otras considerablemente. Sin embargo, hay cinco aspectos de su doctrina que las une y, por esa razón, se pueden agrupar. En primer lugar, su libro sagrado, de estudio y de guía es únicamente la Biblia; segundo, creen en Jesucristo como salvador; tercero, aceptan que Jesucristo es el único intermediario o mediador entre el hombre y Dios Padre; cuarto, creen en Jesús como hijo de Dios, porque es Dios mismo; y quinto, creen en la trinidad: Dios en tres personas: Padre, Hijo y Espíritu Santo, que tienen los mismos atributos en autoridad y deidad. Este credo no es compartido por otras corrientes cristianas, por tanto, se excluyeron.

Abordar las características generales de los cristianos no católicos permite tener un panorama de lo que significa esta fe para ellos: cómo la viven y las dinámicas que tiene en los creyentes. Pese a las diferencias doctrinales y de prácticas, algunos parámetros vivenciales son los mismos, como los cambios de hábitos y las relaciones sociales resultado de su conversión. En lo referente a la fe cristiana, creer en Jesucristo es trascendental, porque les significa nacer de nuevo[2]2, obteniendo una nueva identidad y ciudadanía gracias a la salvación de la ira de Dios para el día final por las obras de Jesús (Filipenses 3: 20-21 RVR, 19960). Ellos viven como a Dios le agrada, lo que implica nuevas prácticas y formas de pensar alejadas de lo que rechaza Dios, expresado en la Biblia y en la predicación. Este principio se convierte en un generador de prácticas objetivamente realizadas para vivir según lo indica la Biblia. El estado de salvación les fue otorgado gratuitamente por creer en Jesús, incorporando una condición que el creyente cristiano no católico se impone para producir prácticas acordes a la preparación para una vida eterna, ya sea por él mismo, conforme lee la Biblia o a través de la enseñanza dada en la iglesia. Como resultado, estas prácticas se tornan

2. Termino religioso utilizado por estas corrientes para identificar la conversión genuina.

una estructura estructurante (Bourdieu, 1998), que le permite al creyente formar un *habitus* a partir de una cosmovisión y prácticas construidas e incorporadas. Dichas prácticas generan dinámicas de diferenciación entre los no creyentes y el creyente cristiano no católico.

Las creencias o conocimientos dados a través de la conversión y congregación del creyente (la iglesia), le permiten una incorporación de estructuras de pensamientos que lo llevan a unas prácticas debidamente internalizadas que se dan en la vida cotidiana como si fuera una nueva identidad (la que posee al creyente), evidenciando su fe al mundo y a los creyentes, lo que bíblicamente, o en la jerga cristiana, seria "andar dignamente como es del Señor". De ahí que, una evidencia de la salvación que adquiere el cristiano no católico al creer en Jesús es el perfeccionamiento moral o la santificación por medio de la negación de los deseos de este mundo.

Este cambio de prácticas transforma sus relaciones, que antes estaban alrededor de otras prácticas, tales como tomar bebidas alcohólicas, promiscuidad, violencia, corrupción, etc. Ahora sus relaciones se dan hacia la *evangelización*, pues estos creyentes ven a dichas personas como necesitadas de este bien de salvación que ellos ya alcanzaron. Por ese motivo, la mayoría de los creyentes predican a otros con tanto fervor este mensaje, pues trasciende esta vida terrenal. Esta práctica es una de las más restringidas por los perseguidores, ya que lleva a que más personas acepten esta doctrina y repliquen el *habitus* que rechazan. La *evangelización* no solo es una necesidad de bienestar hacia otros, sino que lo ven como un mandato de Dios.

Con respecto a las prácticas para el cristiano, es fundamental congregarse con otros en la iglesia como consecuencia de su vida como salvo. Allí, junto con otros que comparten su fe, crecen en el conocimiento que les permite vivir conforme a los parámetros divinos impartidos por la predicación. Para el cristiano es vital congregarse mínimo semanalmente, siendo el domingo el día más importante. No reunirse les significaría no crecer, no estar con su familia de la fe, no agradar a Dios, puesto que entienden esto como otro mandato divino (Hebreros 10;25 RVR, 19960). Al mismo tiempo, congregarse les permite soportar y llevar mejor los escenarios de violencia y circunstancias difíciles de la vida en apoyo y ánimo de los hermanos de la fe.

Al mismo tiempo, la madurez espiritual también puede ser fomentada por el sentimiento de integración dado por la congregación y la identidad colectiva que le ofrece al creyente seguridad emocional y material (Cornejo, 2001). Los creyentes no solo encuentran refugio en la iglesia, sino que ellos mismos se convierten en fuentes de seguridad para otros contextos de altos niveles de incertidumbre y violencia (Beltrán, 2012). La capacidad fraternal que tienen estas comunidades hace que la iglesia se convierta en una segunda familia y junto con sus ritos ayuden a tolerar cualquier circunstancia cotidiana.

Finalmente, está el comportamiento que se da gracias a que los creyentes gozan de mejores condiciones de vida a nivel emocional por su "actitud combativa" y de mayor "autodeterminación" frente a su destino, pues

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 219-242

consideran la conversión un primer paso para la solución de cualquier problema (Beltrán, 2012, p. 284). Sin importar las dificultades, intentan confiar en la providencia de Dios y explicar su realidad natural (la vivencia o experiencia histórica) a través de una cosmovisión espiritual. En particular, podemos ver materializada la autodeterminación en como muchos creyentes enfrentan la guerra interna del país y la misma persecución.

En estos contextos, las iglesias encuentran sentido a su dialéctica de referentes sobrenaturales para explicar la realidad, haciendo que cada acto de maldad, injusticia y violencia sean explicados espiritualmente, por lo que las conforta saber que están al cuidado de Dios. Por ello, se crean "dispositivos de defensa concebidos y establecidos por los propios campesinos utilizando lo sagrado como instrumento de transformación" (Bastian citado en Andrade, 2004, p. 215). Estas condiciones permiten que muchos pastores de áreas urbanas o de las denominaciones principales acepten liderar zonas apartadas con altos índices de violencia, considerando esto como el llamado de Dios para sus vidas. Además, aspectos como el miedo o la muerte son secundarios, pues consideran que morir es ganancia (Filipenses 1:21RVR, 19960).

En conclusión, el tener un *habitus* debidamente incorporado conlleva a la persecución del cristiano no católico si están alrededor de actores afectados por esta forma de vida y mensaje cristiano, ya que el creyente resiste y se mantiene si eso hace parte de su deber delante de Dios. Así, si algo de esto es prohibido, él hará lo necesario para seguirlo realizando, aunque esto le cueste la vida.

Panorama actual de persecución

Hasta aquí, durante la época de La Violencia la persecución a los cristianos no católicos está relacionada directamente con las luchas de poderes exclusivamente del campo religioso[3]: un grupo religioso prevalece ante los demás, generalmente con privilegios por parte de los gobiernos de turno. Esta lectura de la persecución religiosa exclusivamente entendida para el campo religioso podría aplicar para varios países del mundo con militancia islamista, hinduista u otras ideologías con hostilidad hacia el cristianismo (Rupérez, 2013). En Colombia, después de la expansión cristiana no católica y el establecimiento del Frente Nacional, los perseguidores cambiaron para finales del siglo XX y comienzos del siglo XXI por el conflicto armado interno y los procesos de modernización del país.

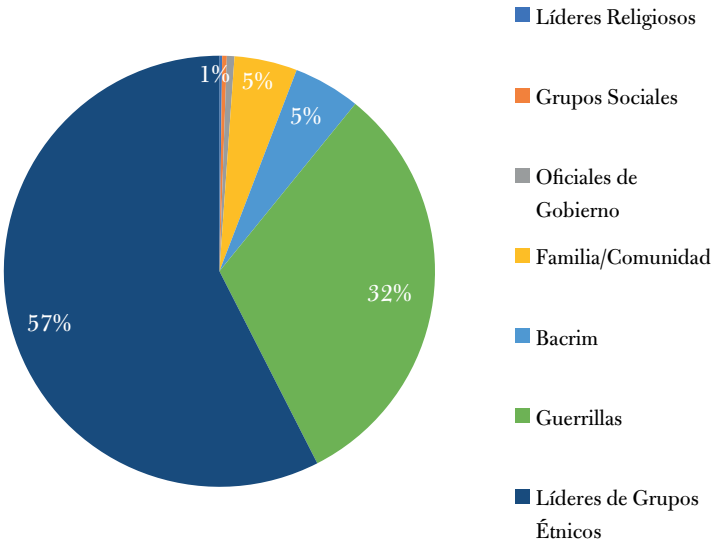
La persecución religiosa en Colombia del presente siglo debe ser entendida con lógicas propias del país debido a su configuración geopolítica, a las construcciones culturales, al conflicto interno que nos agobia y a los nuevos perseguidores que hacen parte de este fenómeno. De esta manera, en este apartado se analizan las lógicas de violencia impartidas por los actores armados ilegales (guerrilla, paramilitares y bacrim) y los cabildos indígenas, quienes ejercen la mayor persecución, gracias a la autoridad política legitima

3. Véase Grim, B. J. y Finke, R., 2007 y Moreno, E., 2015.

o ilegitima regional que tienen. En las descripciones de persecución actuales en Colombia se correlacionan tres campos: el político, el económico y el religioso, porque las prácticas dirigidas por las creencias cristianas no católicas son opuestas a las prácticas del victimario, ya que afectan sus dinámicas económicas y políticas de los lugares donde ejerce su poder.

Los perseguidores que emergieron de la investigación por número de incidentes se encuentran en la figura 1, desde el perseguidor con menos incidentes hasta el de mayores incidentes.

Figura 1. Porcentaje de incidentes por perseguidor



Fuente: elaboración propia con los datos reportados a la fundación Visión Agape.

Esta figura permite afirmar que el mayor perseguidor hacia los cristianos no católicos son los líderes de grupos étnicos con un 57 % de las acciones totales. Estos entendidos como todos los líderes de los resguardos desde el cabildo, comisario, guardia indígena y líder religioso (chaman, mamo, etc.). Después, con un 32 % de los casos cometidos, está la guerrilla. En el orden de incidentes siguen las bacrim con el 5 %, siendo pocos en comparación con la guerrilla. Esto se explica porque el móvil de persecución de las bacrim se da exclusivamente hacia las prácticas y no hacia sus creencias, hecho que sí moviliza a las guerrillas para atacarlos. En el siguiente grupo de los últimos cuatro perseguidores se encuentra, en primer lugar, la familia y comunidad con 232 casos en los que 58 % de esos corresponde a comunidades indígenas.

En el caso indígena, los líderes étnicos culpan a los indígenas cristianos no católicos de toda calamidad que suceda dentro de la comunidad por no participar de los ritos. De esta forma, quien no realice dichos ritos está atentando contra el bienestar de la comunidad. Este discurso de la identidad social de los indígenas permite una distinción de un "nosotros" y un "ellos"

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 219-242

(el enemigo), que da lugar a una lucha entre diferentes actores (Bourdieu, 1998), pues depende del poder del discurso, de quien lo emita, de su credibilidad, apropiación y promoción, a tal punto que la misma familia se convierte en agente de persecución, lo cual hace más difícil vivir la fe.

El fenómeno de la persecución actual evidencia que los perseguidores han aumentado; sin embargo, para la continuación del articulo solo se tomará los tres primeros perseguidores que debido al poder que ejercen pueden atentar con violencia física y coercitiva.

Persecución en espacios indígenas

La estructura de las comunidades indígenas en Colombia se relaciona a un territorio asignado específicamente según su etnia, nombrado resguardo. Dicho territorio está regido por un sistema normativo correlacionado a sus costumbres y creencias. Este derecho fue consignado en el artículo 246 de la Constitución de 1991, en el que se legitima la potestad de las autoridades indígenas sobre sus comunidades. Además, este marco legal estableció planes de desarrollo con transferencias de los ingresos de la Nación a municipios y resguardos con el fin de permitirles mayor autonomía.

Con la potestad de cuidar el territorio y la cultura de sus comunidades indígenas, el cabildo se ha opuesto en varias regiones a la *evangelización* del cristianismo no católico, lo que genera divisiones entre los no creyentes y los creyentes, sumado a los indígenas católicos romanos que también se opusieron y se oponen a la expansión de esta fe. Los principales conflictos emergen, nuevamente, del *habitus* que incorpora el creyente cristiano no católico que, por la nueva estructura que incorpora algunas prácticas asociadas a su fe, condena los ritos ancestrales, los rechaza y deja de realizarlos. Este *habitus* genera una distinción de los grupos que practican los ritos ancestrales con los que no, ocasionando división entre las comunidades, sobre todo en aspectos religiosos como los pagamentos[4].

Como resultado, se forman nuevos sistemas identitarios que perpetúan las luchas internas por quienes privilegian la identidad cristiana no católica y aquellos que privilegian la cultura ancestral (Beltrán, 2012). La discusión también emerge en los aspectos políticos cuando se le obliga al indígena cristiano no católico a hacer algo en contra de su fe, como hacer parte de los paros nacionales. Los creyentes se niegan porque allí generalmente se utiliza la violencia. Por otro lado, los indígenas cristianos no católicos han reportado que cuando algún cristiano hace parte del cabildo y encuentra un manejo indebido de dineros, este al evidenciarlo es silenciado omitiendo el derecho a la libertad de consciencia.

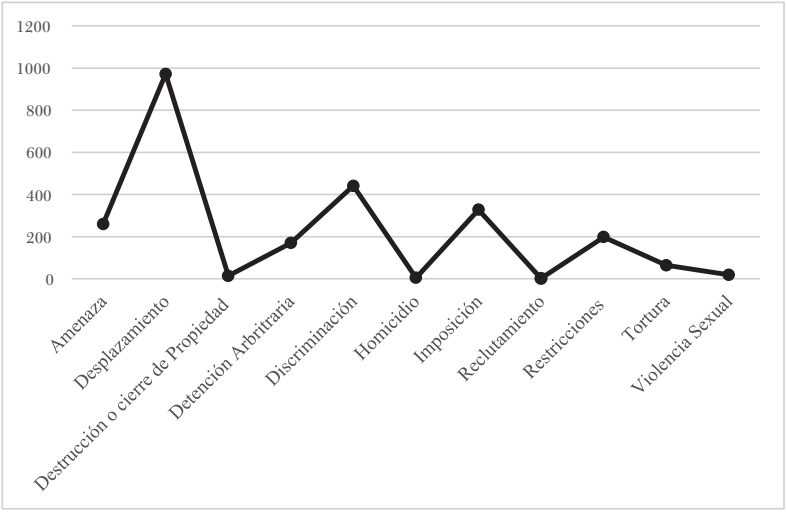
Las dinámicas de violencia ejercidas por los cabildos a los indígenas cristianos no católicos se han dirigido hacia dos lógicas: la primera, hacia el hostigamiento para que el creyente renuncie a su fe por medio de la tortura, amenazas de desplazamiento, destrucción de los bienes, la alianza con la guerrilla para que ellos sean los que realicen estos actos a los cristianos, etc.; la segunda,

4. Rituales indígenas para estar en equilibrio y pedir favores a la naturaleza.

hacia la propagación del discurso de odio que configura un imaginario del indígena cristiano no católico como amenaza para el resto de la comunidad indígena. Este discurso de odio tiene eco en la comunidad indígena, debido a la autoridad otorgada al cabildo que, como portador del poder de legitimidad de la comunidad, establece credibilidad en sus argumentos y acciones. Todo lo anterior lleva a que la misma familia del creyente lo entregue a las autoridades.

La figura 2 muestra los tipos de violencia que ejercen los líderes indígenas para eliminar esta fe en sus territorios, siendo el desplazamiento la acción más realizada hacia los indígenas cristianos no católicos. Esta cifra llega a casi mil casos debido a que, en muchas ocasiones, se ejerce hacía varias familias en el mismo suceso. Este es el caso de 210 familias arhuacas desplazadas en el 2006 en el departamento del Cesar, al norte de Colombia. En medio del culto dominical, la guardia indígena los encerró y aisló por catorce días dentro del templo, junto con niños. Al no aguantar el encarcelamiento, salieron del resguardo y se desplazaron a la capital del departamento pidiendo asistencia del Estado, pero el cabildo tenía influencia en los entes gubernamentales que no permitieron las ayudas, porque relataron que ellos habían renunciado voluntariamente a sus derechos indígenas por preferir ser cristianos no católicos. Estos hechos están respaldados con actas gubernamentales de la defensoría del pueblo que se realizaron hasta el 2009[5].

Figura 2. Número de casos de indígenas cristianos no católicos por tipo de violación en Colombia, periodo 2004-2018



Fuente: elaboración propia con los datos reportados a la fundación Visión Agape.

5. Debido a la falta de asistencia, el líder de esta comunidad desplazada decidió conformar la Asociación de Indígenas Desplazados del Cesar (Asoinde) en mayo de 2008 y denunciar frente a la Procuraduría General de la Nación en Valledupar el 11 de septiembre de 2008, la violación del derecho a la libertad de conciencia y de culto amparado en los artículos 18 y 19 de la Constitución de 1991. Para conocer más de este caso direccionarse a Asoinde con Nit 9002292045.

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 219-242

Igualmente, está el caso de setenta indígenas koguis en el departamento del Magdalena, quienes en el 2007 fueron desplazados porque fueron reconocidos por sus líderes como cristianos no católicos, líderes que buscaron alianza con la guerrilla para amenazar y finalmente realizar el desplazamiento. Este hecho hasta hoy es negado por el cabildo (Los Informantes, 2018)[6]. En Huila, departamento al sur de Colombia, fueron desplazados 112 indígenas nasas en el 2016 porque no quisieron renunciar al cristianismo no católico. De forma similar sucedió en el 2017 a cincuenta familias nasa en el Cauca por los mismos motivos[7]. Estos son algunos de los casos masivos de desplazamientos, en tres de ellos los cabildos pidieron ayuda a la guerrilla para que las familias tuvieran miedo y se fueran (Visión Agape, 2018)[8].

Esta relación cabildo indígena y guerrilla es muy común entre los casos de persecución ya que, de 2 829 incidentes consolidados de casos indígenas 164 tienen que ver con esta relación cabildo-guerrilla. Según los creyentes, los mismos guerrilleros cuentan que fueron contratados por el cabildo con dinero y compromiso de entregar algunos jóvenes indígenas del resguardo al grupo guerrillero. El desplazamiento ha llevado a que las familias indígenas cristianas no católicas se instalen en campamentos con grandes necesidades, hacinamiento y problemas de salud, que afectan sobre todo a los niños, en parte porque las familias no encuentran recursos para sobrevivir. Aunque estos indígenas no se encuentran en el resguardo, ellos informan en las entrevistas que el cabildo sigue pidiendo los recursos económicos al Estado, como si habitaran aún allí, pues el gobierno estatal da recursos conforme al número de indígenas asociados al resguardo comentan los cristianos indígenas.

Previo al desplazamiento, se pueden encontrar amenazas de tortura o negación de derechos hacia los indígenas cristianos no católicos, las cuales son ejercidas algunas veces por los guerrilleros. Esto se puede asociar al miedo y poder que se le otorga a la guerrilla, porque los indígenas reconocen la facilidad con la que asesinan sin consecuencias. Otra acción previa al desplazamiento es la tortura, que consiste en llevarlos al cepo, fuetazos, someterlos por largas horas a estar de rodillas con piedras puntiagudas bajo ellas, negando el acceso al alimento, sometiéndolos a trabajos forzados, etc. También, se encuentra el encierro, en el que su duración depende si renuncian a la fe, de lo contrario, lo acompañan con tortura. En muchas ocasiones, los creyentes salen de estas acciones discapacitados a trabajar, lo que perjudica el sostenimiento de la familia durante el tiempo de detención arbitraria y hasta la recuperación física.

El segundo tipo de violencia evidenciado en la figura 2 es la discriminación, que se da en el aspecto educativo, de salud y laboral. Así, una persona

6. También es posible consultar las denuncias realizadas anta la Defensoría del Pueblo con respuesta número DPRM50112069JSGA (*Evidencia de caso de persecución Kogui*, 2009).
7. El resto de los casos no realizaron denuncias.
8. Información tomada de entrevistas personales y documentación realizada de los casos, generalmente realizada a los líderes de estas comunidades desplazadas.

cristiana generalmente es excluida de cargos públicos en el resguardo, como el ser maestro, enfermero o líder político y si ya se encuentra en estos cargos, debe desistir de sus labores. Igualmente, con la educación, cuando un joven desea ingresar a la universidad pública necesita una carta del cabildo para tener los beneficios del Estado para su educación. Sin embargo, a los que son cristianos no católicos no les facilitan dicha carta. Por el lado de la salud, el cabildo asociado a los casos de persecución prohíbe la asistencia en salud y el indígena no puede ir a otro centro médico que el ya otorgado por el Estado para estas comunidades. Esto ha puesto en riesgo muchas vidas cuando los indígenas no saben a qué entidades recurrir, sobre todo cuando son tratamientos a largo plazo.

Los siguientes tipos de violencia que registra la figura 2 son la imposición, restricción y amenazas dadas para que el indígena practique los ritos ancestrales y se someta a la educación indígena. Según los testimonios, el 70 % del contenido curricular abarca la práctica de los pagamentos. Por esta razón, los creyentes que han optado por tener una educación diferente a la de los cabildos, aun en territorios que están fuera del resguardo, son atacados. Este es el caso de un creyente nasa, licenciado de la Universidad del Valle preso en la cárcel de la Plata Huila con falso testimonio por parte del cabildo de Potrerito Huila, el CRIC y veinte cabildos. Informa la victima que lo llevaron a una condena de quince años por promover una educación basada en principios cristianos. Sin embargo, este creyente indígena después de interponer su caso sin respuesta de la Fiscalía y procuraduría del Huila pudo salir a los dos años por una tutela. Hoy, este creyente informa que esta con un abogado que interpuso su caso a la Corte Interamericana de Derechos Humanos, porque a pesar de seguir su proceso legal con la Fiscalía en Popayán, Neiva y Bogotá nada ha sucedido. Para el 2015 que salió de prisión él ya ha tenido tres intentos de homicidio, algunos de ellos realizados por la guerrilla[9]. Lo mismo sucedió con otros creyentes que luchaban junto con él que tuvieron condenas menores, torturas y despojos de sus bienes. Después de su salida, junto con otros líderes cristianos no católicos indígenas, siguen luchando por una educación conforme a su fe, pero esto ha causado mayores atentados. Sin embargo, el Estado en pocas ocasiones les ha ofrecido protección por la evidencia presentada[10].

9. Información suministrada en entrevista telefónica, informa la posibilidad de tener acceso a todos los documentos físicos que tiene este creyente.

10. Son solo dos casos donde el Estado ha protegido a víctimas de persecución religiosa, realmente, son más las que han sido ignoradas, estos son algunos ejemplos: una comunidad de creyentes arhuacos presentaron su caso ante la Defensoría en Valledupar, después de cuatro años continúan esperando respuesta. Otra denuncia fallida fue la de una creyente de Arauca, a quien luego de sufrir persecución por parte de los grupos armados ilegales no le fue recibida su denuncia porque era un asunto religioso y no aplicaba como víctima. Por esta razón, tuvo que viajar a Bogotá a colocar la denuncia sin éxito alguno. También está el caso de una mujer que quedo viuda porque a su esposo lo mataron a causa de la fe cristiana y no se le permitió declarar en la Fiscalía de San José de Guavia-

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 219-242

El segundo perseguidor con más incidentes identificados en la investigación son las guerrillas: el Ejército de Liberación Nacional (ELN) y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC). Para ver parte de los moviles de persecucion es importante considerar la ideología de estas dos guerrillas que se solidificaron bajo las ideas comunistas de corte marxista-leninista (Molano Bravo, 2015). Estos postulados van en contravía de la fe judeo-cristiana, pues la consideran como un fundamento ideológico que perpetua la opresión porque la religión adormece y doméstica, estados que no favorecen la revolución (Marx, 1983). Este choque ideológico se convertirá en motor de persecución hacia los cristianos, en mayor medida por las FARC. Esto se puede explicar porque el ELN tenía la participación de sacerdotes católicos romanos que llevaron a sus bases de lucha la teología de la liberación, en la que la fe era una aliada para la lucha y no un obstáculo.

Sin embargo, las actividades ilícitas opacaron esto a través del vínculo que parte de estos grupos han tenido con el narcotráfico. En estas circunstancias los cristianos no católicos que viven en zonas de cultivo ilícito se han visto afectados, pues en sus relatos informan que la guerrilla obliga a la población a participar de negocios ilícitos. Así, por la generalidad de los casos, se puede decir que el cristiano no católico y el recién convertido no cultiva lo ilícito. También, surge la necesidad de aconsejar a otros el no cultivar porque es un acto delictivo. No obstante, los testimonios de los creyentes informan que son sometidos a cultivar so pena de desplazamiento, muerte y amenazan para que no hablen con otros de no cultivar ilegalmente, lo que debido a su *habitus* no sucede, generando desplazamientos y amenazas de muerte.

Por otra parte, está el discurso de paz, de protección de Dios, de esperanza que la iglesia ofrece a la población en general, mayormente, a los jóvenes. La iglesia, al brindar también espacios de sociabilidad alternativos, de refugio espiritual y fraternidad, permite el distanciamiento o desmovilización de los que ya militan en estas guerrillas, obstáculos para estos grupos en sus actividades ilícitas y delictivas (Beltrán, 2012). Estos grupos armados ilegales atacan a los líderes religiosos y creyentes que ofrecen otra alternativa a estos jóvenes y a los guerrilleros que se convierten y desmovilizan. Pero, tanto el que predica como el que se desmoviliza deben salir de la región porque han sido amenazados de muerte. En la investigación se documentaron varios casos en los que el exguerrillero creyente vuelve a la región para predicarle a sus antiguos compañeros de guerra.

El control que la guerrilla ejerce en las regiones donde se establece es total: vigila las afiliaciones políticas, los discursos, la economía, aun la población que se encuentra en dicha región. Este control genera dos restricciones de persecución contra la iglesia cristiana no católica: primero, no deben hablar desde el pulpito sobre aspectos que les afecte o imponen

re porque era una víctima por la religión. El caso de la comunidad Nasa de veinte familias creyentes, a quienes los obligaron a salir de sus tierras y al presentar su caso al Ministerio del Interior este les exigió que salieran de la tierra y otros más.

ciertos discursos, obligando a los líderes a cuidar lo que hablan o predican (situación que controlan infiltrando guerrilleros que se hacen pasar por feligreses con el fin de identificar cualquier irregularidad con posiciones políticas u oposición de afiliarse a negocios ilícitos). Segundo, restringen la *evangelización*. Concretamente, impiden la apertura de nuevas iglesias por parte de algún creyente externo a la región o no le permiten participar de un evento en la iglesia. El creyente que desea ingresar debe ser autorizado previamente, algunas veces este permiso se da si el comandante de esta zona tiene alguna relación con la fe. Por ejemplo, si sus madres son cristianas no católicas, son más laxos con los creyentes.

Otra práctica religiosa que rechazan es la oración, al que algunos guerrilleros le conceden un poder sobrenatural porque no les permite ejecutar sus planes. Los actos de predicar, evangelizar y orar causan amenazas por lo que exigen parar los cultos y otros servicios religiosos dentro de la iglesia, también el cierre forzado o destrucción de las iglesias. Algunos ejemplos de destrucción del templo se dio en la vereda Maracaibo Corregimiento de Ríonegro en Caqueta en el 2008 y en la vereda El Caracol en Arauca en el 2015, en el que miembros de grupos guerrilleros quemaron la iglesia por no acatar sus órdenes (Visión Agape, 2018).

Además, el acto más efectivo para eliminar la fe por parte de la guerrilla es el homicidio, generalmente es su última acción después de los tipos de violencia ya mencionados. Sin embargo, hay casos en los que el homicidio es su primera acción. Esto es facilitado por su poder ilegitimo en las regiones donde se encuentran y la ausencia del Estado allí. Uno de los sucesos que llevó a la muerte como primera acción de persecución fue cuando en 2004 Jorge Briceño —alias el Mono Jojoy— y Manuel Marulanda —alias Tirojifo—, jefes de las FARC, decretaron "objetivo militar" a los pastores. Estas declaraciones se dieron en los siguientes años hasta el 2008, lo que se evidencia en los relatos e incidentes registrados en esta investigación, según los cuales los homicidios del 2004 al 2008 representan el 61% de los casos de homicidios hacia los cristianos no católicos en relación con todos los incidentes hasta el 2018. En cuanto al decreto de estos cabecillas, informaban que el Evangelio no era bien recibido porque cambiaba la forma de pensar de los combatientes. Al respecto, un creyente del departamento del Putumayo, al sur del país informó:

> […] el anuncio del Mono Jojoy ha trascendido de manera más contundente. Los pastores de esta región fueron advertidos que ya no pueden realizar reuniones en las casas. Algunas iglesias están cerradas, otras no, sin embargo, la orden es clara y nadie debe aprender Biblia en un lugar diferente al templo, si es que hay encuentros allí.

Y un exguerrillero convertido del departamento del Meta, al oriente del país confirma la información registrada hasta aquí, refiriéndose a hechos después del 2004:

> No es la primera vez que un dirigente guerrillero hace esta clase de declaraciones. En años pasados el mismo Manuel Marulanda, alias

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 219-242

> Tirofijo, máximo jefe de las FARC también declaraba a los pastores objetivo militar. Dentro de la política interna de las FARC, el Evangelio no es bien recibido toda vez que cambia la forma de pensar de los combatientes y según ellos, los aliena con la mentalidad del norte. En la guerrilla está prohibido leer literatura religiosa y menos la Biblia. No se admiten pastores dando clases de moralidad, ni escritos que controviertan con la justicia y la paz que ellos plantean.

Paramilitares-Bacrim

Este actor se presentó en Colombia en dos dimensiones: supralocal y de tamaño grande, permitiéndole una violencia cruel e indiscriminada. Esto fue evidente en las entrevistas y recolección de información: los creyentes informaron el miedo que emergía al saber que su región iba ser tomada por los paramilitares y dejada por las guerrillas. Los creyentes en diferentes regiones concordaban que la violencia que ejercían los paramilitares era cruel y que entre sus perseguidores preferían la guerrilla que, aunque también los oprimía, no generaban traumatismos severos como los ejercidos por los paramilitares. Por ejemplo, está el testimonio de un creyente del departamento del Choco, al occidente del país, quien relata que en un evento de la iglesia, llamado de confraternidad, los paramilitares no estuvieron de acuerdo con lo que se estaba realizando y asesinaron a varios creyentes. En ese momento, el hijo de quien nos cuenta el hecho tenía ocho años estaba mirando y enfurecido se lanzó contra los paramilitares. Uno de ellos sacó su machete y le cortó la cabeza al pequeño, con la cual jugaron un partido de fútbol al terminar el delito. Este caso demuestra la capacidad de realizar operaciones con sevicia y debido a su poder en la región no tener ninguna repercusión judicial.

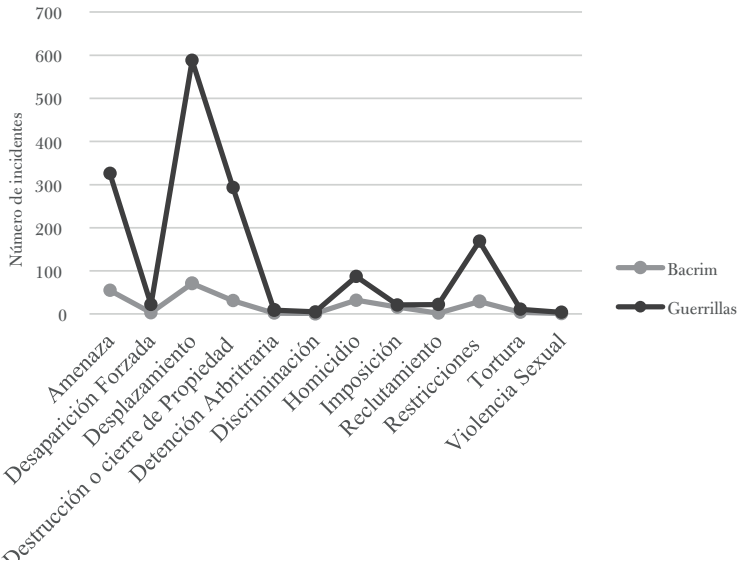
Para el año 2006, el gobierno implementó el proceso de desmovilización para las AUC o paramilitares (Human Rights Watch, 2010). Sin embargo, es "evidente la fuerte presencia y control territorial que han logrado adquirir desde el 2006 hasta la fecha, las denominadas Bandas Criminales, herederos y/o sucesores del paramilitarismo o neoparamilitares" (Arias, 2011, p. 250). Esta transición llevó a una fragmentación del poder conforme a sus objetivos y ubicaciones. Con respecto a las bacrim, sus objetivos siguen siendo una guerra destinada a la ilegalidad y al narcotráfico. También, se han presentado altos números de asesinatos selectivos a líderes sociales y a quienes representan una amenaza. Esto ha llevado a que muchos líderes cristianos no católicos, que ven el desarrollo social como parte de su llamado de fe inicien campañas pacifistas, de desarrollo socioeconómico, del no cultivo ilícito no reclutamiento. Dicha situación los identifica socialmente como líderes sociales para entonces ser amenazados, desplazados, torturados y asesinados.

Las iglesias cristianas no católicas han presentado varias amenazas por los Rastrojos y las Águilas Negras que, con una persecución a nivel nacional, hostigan el trabajo de creyentes para que no continúen con la

evangelización, lo cual evita que los jóvenes se vinculen a estos grupos. En contraste, las iglesias promueven una vida que no persigue la riqueza en esta tierra, se aleja de la delincuencia y promueve una vida piadosa, no haciéndose participe ni cliente de esta economía ilegal, lo que causa la destrucción de las mismas o su cierre, censurando así lo que debe hablar. No obstante, paramilitares y bacrim no ven en la fe en Cristo un impedimento ideológico para sus fines, sino más bien son los actos promovidos por la fe cristiana los que restringen sus actividades económicas y delincuenciales.

Para concluir, los ataques de las guerrillas, paramilitares y bacrim son los mismos hacia los cristianos no católicos y sus congregaciones (como se verifica en la figura 3). Sin embargo, se observa que difieren en número. Los actos de las bacrim solo corresponden al 15 % de los cometidos por la guerrilla. Con esta investigación, considero que la violencia o actos ejercidos por la guerrilla son movilizados generalmente bajo premisas ideológicas de la fe cristiana como una amenaza a sus objetivos, caso contrario de las bacrim o paramilitares para quienes la fe en sí misma no representa ningún problema, sino las prácticas que emergen de esta. Esta relación entre creencia y prácticas demuestra que si el creyente incorpora correctamente el *habitus* que le corresponde a su fe, generará persecución en los territorios gobernados por estos grupos armados ilegales una vez estos obliguen al creyente a actuar contrario a su fe.

Figura 3. Tipo de violencia en relación con los grupos armados al margen de la ley, incidentes del 2004 al 2018



Fuente: elaboración propia con los datos reportados a la fundación Visión Agape.

Por otro lado, la figura 3 evidencia cinco picos con los tipos de violencia más ejercidos por estos grupos hacia los cristianos no católicos: desplazamiento, amenaza, destrucción o cierre de la iglesia, restricciones y homicidios.

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 219-242

En el caso del desplazamiento, como se muestra en la gráfica, son casi 600 incidentes por parte de la guerrilla y menos de 100 por parte de las bacrim. Es importante saber dos cosas: estas acciones van acompañadas de una amenaza, restricción o imposición previa, y que muchas veces en la sistematización de los incidentes no se logró reportar ni registrar a cada miembro de la familia por temas de seguridad y vulnerabilidad del relato, pero debido a que este acto afecta a la familia completa, los casos podrían hasta triplicarse.

Seguido a esto, están las amenazas que son el acto que antecede a otros tipos de violencia. La clase de discurso que acompaña la amenaza debe ser violento para que el creyente haga lo que le piden. La amenaza, en un 80 % de los casos, va acompañada con la palabra muerte, en las zonas rurales se hacen personalmente y en las zonas más urbanas por panfleto. La mayoría de las veces, los líderes y pastores omiten la amenaza de parar de celebrar los servicios eclesiásticos, evangelizar o cerrar la iglesia, continuando algunos clandestinamente y otros abiertamente sin importar las consecuencias. Lo anterior indigna a estos grupos ilegales, pues es un desacato a su "autoridad", pero para los cristianos no católicos ellos no son autoridad porque la establecieron ilegítimamente y no temen a las represarías porque confían en la providencia de Dios, aunque ello los lleve a la muerte.

Los casos de cierre o destrucción de las iglesias se dieron como orden regional en el caso de las guerrillas, específicamente, impidieron que ninguna iglesia cristiana no católica abriera durante años. Este sucedió en el 2018 en Caquetá, al sur del país: las iglesias de la vereda de Puerto Rico fueron cerradas por las FARC por tres años atrás bajo amenaza de muerte si intentaban reabrirlas. En el 2018 retomaron clandestinamente reuniones porque la prohibición seguía, incluso se prohibía practicar el culto al interior de las casas. Los años de mayor cierre y destrucción de la iglesia por parte de estos grupos fueron entre 2005 y 2008. Esto llevó a que los creyentes se congregaran en casas, en las que también recibieron amenazas, pues el objetivo de estos grupos era parar la propagación de la fe, porque esto afianza la valentía, afirma y extiende la fe a otros, lo que resulta un estorbo para su proyecto ilegal e insurgente. También, las bacrim cierran o destruyen algunas iglesias. En dicha estrategia, estos grupos se dirigen a especificas iglesias para que no abran, porque han evidenciado que algo está en contra de sus ilegalidades. Por último, están las restricciones que, como se expresó, se refieren a limitar la predica. Los creyentes no tienen la libertad de proclamar su fe en el pulpito, no pueden evangelizar en las regiones, no pueden recibir visitas de creyentes de otras regiones, no pueden cargar la Biblia, etc.

Finalmente, se encuentran los asesinatos, como el punto culminante de estos grupos para parar los actos y mensajes de los cristianos. Este es, generalmente, perpetuado al hombre que es el líder de la congregación, lo que causa el desplazamiento de toda su familia y la dispersión de la iglesia al no tener pastor. Los grupos saben que atentar hacia el líder trae temor a la congregación. De esta manera, el nuevo pastor también sabe que corre el riesgo de ser asesinado, situación que asumen como el llamado que, reconocen, Dios les hace. Aunque los asesinatos cometidos por la guerrilla son mayores,

los paramilitares o bacrim son más despiadados. Un caso que ejemplifica esta horrorosa practica puede ser la cometida en 2013 por los Urabeños, una bacrim al nororiente del país, que retiró al pastor violentamente de la iglesia un domingo junto con su esposa para que presenciara como lo mataban a batazos. Su hijo menor, después de esto, se cuestiona por qué si su papá le servía a Dios este permitió que lo mataran por predicar su Palabra.

Conclusiones

Esta investigación permitió definir que la persecución por la fe cristiana no católica es la acción continúa ejercida por un agente individual o colectivo que pretende alcanzar la eliminación o subyugación del credo, a través de acciones específicas de oposición, negación de los derechos básicos con discriminación, amenaza o intimidación. Los perseguidores obligan, desplazan, torturan y asesinan por la afiliación religiosa, creencias o prácticas del creyente cristiano no católico, ya sea por violencia física o coercitiva, ejercida en un tiempo específico con la intención de coaccionar a la víctima para que rechace o pare con sus creencias y prácticas religiosas.

Estas acciones se dan porque el creyente interioriza un *habitus* que traspasa a su vida privada, llevándolo a tomar decisiones que invaden otros campos, comprometiendo otros actores y configurando las relaciones sociales. En otras palabras, la persecución religiosa se da como consecuencia de una lucha de poder por la legitimidad en diferentes campos que se ve obstaculizada por las prácticas asociadas al *habitus* del creyente. En el caso indígena, al cabildo le interesa que su comunidad este bajo una misma creencia porque así puede ejercer un control total sobre ellos, de esa manera, el cabildo ejerce su poder comunitario en las acciones que ellos creen son legítimas para someter a otros o acuden a otras fuentes de poder, cuando quieren que sus actos sean más certeros.

La lucha por el poder se da en diferentes campos (religioso, político y económico), los cuales se correlacionan por las prácticas de una minoría que configura el campo religioso en una región específica que, por una creencia que permea las acciones de quienes la toman, se expande a otros para ser atraídos a esta fe, afectando directa o indirectamente varias dinámicas del comportamiento social, económico y político de dicha región, sin que la intención inicial de los creyentes sea impactar dichos campos, sino porque la esencia de la fe cristiana no católica permea a plenitud en todas las esferas del creyente.

Los hechos de persecución también dependen de que la fe y las creencias afecten a un grupo o individuo específico, para que decidan atacar a quienes portan dicha fe. En la actualidad es difícil pensar que, con el auge de las libertades y derechos humanos, las restricciones con violencia a vivir un credo que no afecta la integridad del otro, como lo es el cristianismo no católico, puedan ser realidad. El sentimiento de afectación que se da en el perseguidor debe ser muy alto para que atente con violencia hacia quien profesa y vive una fe en Cristo. Por otro lado, el perseguidor que se reviste de poder (ya sea legitimo o ilegitimo) ve en el otro, ya sea un solo creyente

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 219-242

o varios conformados por la iglesia, un agente al que puede debilitar o contra el que puede atentar.

Lamentablemente la persecución cristiana no católica ha estado bajo la sombra de hechos violentos de magnitud nacional. La persecución por la fe cristiana no católica se ha traslapado como un acontecimiento más de la época de La Violencia y en el siglo xxi las víctimas de esta persecución son incluidos como víctimas de la guerra interna de nuestro país. Pero con este estudio se evidencia que la persecución cristiana no católica es un hecho de violencia especifica por la fe que sucede en el territorio colombiano, hecho que ha sido minimizado o ignorado por los diferentes entes estatales a los que algunos creyentes han acudido para que sus derechos sean protegidos.

Las poblaciones que han sido afectadas por sus creencias deben ser defendidas bajo la premisa de salvaguardar la libertad de escoger y vivir su credo, derecho consignado en la constitución colombiana. Como muchos de los afectados consideran que su responsabilidad principal es perdonar al agresor, y al escuchar que a otros hermanos le han demeritado su caso ante la denuncia en los diferentes despachos gubernamentales por tratarse de temas relacionados a la religión, muchas veces optan por no denunciar. La situación se encrudece con los indígenas cristianos no católicos cuando al tener que direccionarse primeramente a la jurisdicción indígena, que según los casos recogidos atenta contra el derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión, son sometidos a una invisibilización mayor. Esta situación de las comunidades indígenas vulnerada por su fe cristiana no católica debe ser tenida en cuenta con mayor diligencia, ya que involucra a una autoridad legítimamente reconocida por el Estado colombiano, como lo son los cabildos que transgreden la autoridad que les fue otorgada al violentar la libertad de culto, siendo este un derecho constitucional.

Personalmente considero que la persecución religiosa nos muestra una realidad cruel, que ha sido deliberadamente oculta, por consiguiente, debe ser visibilizada con urgencia para que los diferentes organismos estatales y la misma iglesia cristiana no católica comprendan que deben garantizar la libertad de culto. Mecanismo que podría ser realizado con la defensa del derecho civil en la consignación de un marco legal para que cuando se transgreda pueda ser atendido y penalizado, trayendo la restauración del agresor a la víctima, desde lo simbólico hasta lo material, con una garantía a la no repetición. Concretamente, la oficina de Asuntos Religiosos del Ministerio del Interior debería tomar estos casos evidenciados en esta investigación para traer responsabilidades a los actores involucrados de este fenómeno, construyendo caminos reales de libertad religiosa en los diferentes territorios afectados. Esto podría permitir que este país goce de una verdadera libertad religiosa con justicia y no solo desde el discurso.

Referencias

Arias, A. (2011). Neoparamilitares–Bacrim. Acciones de Interferencia para las Elecciones Locales de 2011. *Mapas y factores de riesgo electoral. elecciones locales y regionales, octubre 2011* (pp. 250-255). Bogotá: Torre Blanca.

Recuperado de https://moe.org.co/wp-content/uploads/2017/07/Libro_MOE_Mapas_y_factores_de_riesgo_electoral_2011-4.pdf

Beltrán, W. (2012). *Pluralizacion Religiosa y Cambio Social en Colombia*. Paris: Université Sorbonne Nouvelle–Paris 3.

Beltrán, W. (2013). *Del monopolio católico a la explosión pentecostal. Pluralización religiosa, secularización y cambio social en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de ciencias humanas–Departamento de sociología–Centro de estudios sociales.

Bourdieu, P. (1998). *La Distinción*. Madrid: Grupo Santillana. Recuperado de https://pics.unison.mx/maestria/wp-content/uploads/2020/05/La_Distincion-Bourdieu_Pierre.pdf

Bourdieu, P. y Wacquant, L. (2005). La lógica de los campos. *Respuestas. Por una antropología reflexiva*. Argentina: Siglo XXI.

Escobar, B. (2013). Carballo, Fabio Hernán. La persecución a los protestantes en Antioquia durante la violencia bipartidista de mediados del siglo xx. *Trashumante. Revista Americana De Historia Social*, (2), 169-172. Recuperado de https://revistas.udea.edu.co/index.php/trashumante/article/view/16583

Cornejo, M. (2001). El debate actual sobre pentecostalismo. *Política y Sociedad*, *37*, 151-160. Recuperado de https://revistas.ucm.es/index.php/POSO/article/view/POSO0101230151A

Defensorio del Pueblo. (2009). *Evidencia de caso de persecución Kogui*. Santa Marta: Defensoría del Pueblo.

Goff, J. (1968). *The persecution of Protestant Christians in Colombia, 1948-1958*. Cuernavaca: Centro Intercultural de Documentación.

Grim, B. J. y Finke, R. (2007). Religious Persecution in Cross-National Context. Clashing Civilizations or Regulated Religious Economies? *American Sociological Review*, 72(4), 633-658. DOI:https://doi.org/10.1177/000312240707200407

Human Rights Watch. (2010). *Herederos de los Paramilitares La Nueva Cara de la Violencia en Colombia*. Recuperado de https://www.hrw.org/sites/default/files/reports/colombia0210spwebwcover_0.pdf

López, J. D. (2011). *Revival en la República Liberal Historia de las creencias y prácticas de las misiones protestantes-pentecostales en el contexto nacional 1930-1946* (tesis de Maestría en Historia). Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. Recuperado de https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/9357

Los Informantes. (2018). *¿Cómo un indígena kogui se vuelve cristiano?* [video]. https://www.youtube.com/watch?v=eEgPrTa2eU4

Marx, K. (1983). Introducción a la crítica de la filosogía del derecho de Hegel. *Estudios de Derecho, 42*(104), 244-258. Recuperado de https://revistas.udea.edu.co/index.php/red/article/view/332646/20788558

Molano Bravo, A. (2015). *Fragmentos de la historia del conflicto armado (1920-2010)*. Recuperado de http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/comisionPaz2015/molanoAlfredo.pdf

Moreno, E. (2015). *Libertad de expresión y discurso del odio desde la perspectiva internacional de los derechos humanos*. Longroño: Universidad de la rioja.

Ministerio de educación (2018). *Grupos étnicos existentes en Colombia*. Recuperado de https://www.mineducacion.gov.co/1759/w3-article-378980.html?_noredirect=1

Ministerio del interior (2021). *Trámite de reconocimiento de personería jurídica de entidades religiosas no católicas*. Recuperado de https://asuntosreligiosos.mininterior.gov.co/mision/asuntos-religiosos/registro-publico-de-entidades-religiosas

Quintero, M. y Borja, M. (1987). *La persecución a los protestantes durante la violencia en Colombia. Una contribución a la sociología de la religión* (tesis de pregrado en Sociología). Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Rupérez, J. (2013). La persecución de los cristianos en el siglo xxi. *Papeles Faes (Fundación Para El Análisis y Los Estudios Sociales)*. Recuperado de https://fundacionfaes.org/file_upload/publication/pdf/20131125104818la_persecucion_de_los_cristianos_en_el_siglo_xxi.pdf

RVR. (19960). *Santa Biblia*. Sociedades Bíblicas Unidas. Bogotá: Sociedad Bíblica Colombiana.

Visión Agape. (2018). *Base de Incidentes*. Bogotá: Visión Agape.

“Las iglesias no pueden permanecer en silencio”. Debates y acciones frente a la violencia sexual en comunidades evangélicas en Colombia*

“The churches cannot remain silent”. Debates and actions against sexual violence in Colombian evangelical communities

“As igrejas não podem ficar caladas”. Debates e ações perante a violência sexual em comunidades evangélicas na Colômbia

Laura Milena Cadavid Valencia**
Fundación Universitaria Seminario Bíblico de Colombia, Medellín, Colombia

Elisabet Le Roux***
Universidad Stellenbosch, Stellenbosch, Sudafrica

Cómo citar: Cadavid Valencia, L. M. y Le Roux, E. (2022). “Las iglesias no pueden permanecer en silencio”. Debates y acciones frente a la violencia sexual en comunidades evangélicas en Colombia. *Revista Colombiana de Sociología, 45*(1), 243-265

DOI: https://doi.org/10.15446/rcs.v45n1.90275

Este trabajo se encuentra bajo la licencia Creative Commons Attribution 4.0.

Artículo de investigación e innovación
Recibido: 1 de septiembre del 2020 **Aprobado: 8 de marzo del 2021**

* **Este artículo se deriva de los resultados de la investigación denominada “Integral missiology and the human flourishing of internally displaced persons in Colombia”, para la cual contó con una subvención otorgada por Templeton World Charity Foundation. Agradecemos a la Fundación Seminario Bíblico de Colombia, a Templeton Worl Charity Foundation y las organizaciones religiosas que participaron en este estudio exploratorio.**

** **Socióloga Magíster en Estudios Políticos. Servidora Pública. Investigadora FUSBC, Medellín-Colombia.**
Correo electrónico: lauracadavidv@gmail.com –ORCID: https://orcid.org/0000-0001-7921-3217

*** **Doctora en Sociología, es Directora d Investigación del centro “Unit for Religion and Development Research (URDR)” en la Facultad de Teología de la Universidad Stellenbosch, Stellenbosch, South África.**
Correo electrónico: eleroux@sun.ac.za–ORCID: https://orcid.org/0000-0003-2164-1774

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X–electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 243-265

Resumen

En este artículo se exploran etnográficamente las prácticas, discursos y experiencias de líderes de comunidades evangélicas en Colombia en relación con la identificación y atención de la violencia sexual en sus comunidades de influencia, principalmente poblaciones en situación de desplazamiento forzado y afectadas por el conflicto armado.

La violencia sexual se ha utilizado como arma de guerra por todos los actores del conflicto armado colombiano, afectando principalmente a mujeres en todo el país, y frente al cual prevalece la impunidad y el silencio. En este contexto, el artículo parte del reconocimiento de la influencia de las comunidades y discursos religiosos como organizaciones que tienen amplia presencia en los territorios del país, urbanos y rurales, así como su rol en la promoción u obstaculización de los derechos de las mujeres y la atención de las violencias basadas en el género, incluyendo las violencias sexuales. Es así como el análisis propuesto aborda aspectos individuales y también colectivos de las organizaciones evangélicas, presentando relatos y testimonios de los líderes religiosos, discursos doctrinales, principales características en las organizaciones evangélicas y aspectos del contexto que influyen en la compresión y atención de la violencia sexual o, por el contrario, en su exclusión e invisibilización en las prácticas religiosas.

A partir de entrevistas semiestructuradas de líderes de iglesias y de iniciativas sociales de seis comunidades evangélicas en diferentes territorios del país, se proponen tres niveles de clasificación para diferenciar las experiencias y conocimientos frente al fenómeno de la violencia sexual en las comunidades religiosas. Estos tres niveles propuestos presentan debates y tensiones relacionados con cinco aspectos: primero, el tabú que rodea a este fenómeno; segundo, el acceso a formación con los que cuentan líderes de las comunidades evangélicas; tercero, las posibilidades de articulación con las instituciones estatales competentes para atender la violencia sexual; cuarto, los riesgos en territorios donde prevalece la violencia armada; y finalmente, los obstáculos, en comunidades donde se reproducen discursos que pueden invisibilizar la violencia sexual y fomentar su naturalización.

Palabras clave: desplazamiento forzado, género, Iglesia evangélica, líderes de fe, violencia sexual.

Descriptores: abuso sexual, iglesia, mujer, persona desplazada.

Abstract

The article ethnographically explores the practices, discourses, and experiences of leaders of Colombian evangelical religious organizations concerning the identification and attention of sexual violence in their communities of influence, mainly populations in situations of forced displacement and affected by the armed conflict.

Sexual violence has been used as a weapon of war by all actors in the Colombian armed conflict, affecting mainly women throughout the country and against which impunity and silence prevail. In this context, the article starts from the recognition of the influence of communities and religious discourses of these organizations that have a broad presence in the territories, urban and rural, as well as their role in promoting or obstructing women's rights and attention of gender-based violence, including sexual violence. The proposed analysis addresses individual and collective aspects of evangelical organizations, presenting stories and testimonies of religious leaders, doctrinal discourses, main characteristics in evangelical organizations, and elements of the context that influence the understanding and attention of sexual violence or the exclusion and invisibility in the religious practices.

Based on semi-structured interviews with church leaders and social initiatives from six evangelical organizations, three categories of classification are proposed to different experiences and knowledge regarding the phenomenon of sexual violence in religious communities. The three categories present debates and tensions over five factors: first, the taboo that surrounds sexual violence; second, the training for leaders of evangelical communities while addressing sexual violence; third, the articulation of churches with state institutions to handle sexual violence cases; fourth, the risks in territories where armed violence prevails; and finally, the obstacles that strengthen the invisibility and encourage the naturalization of sexual violence.

Keywords: churches, faith leaders, forced displacement, gender, sexual violence.

Descriptors: church, displaced person, sexual abuse, woman.

Resumo

Neste artigo exploram-se etnograficamente as práticas, discursos e experiências de lideranças de comunidades evangélicas na Colômbia voltadas à identificação e atenção da violência sexual em suas comunidades de influência, principalmente em populações em situação de deslocamento forçado e afetadas pelo conflito armado.

A violência sexual tem sido utilizada como arma de guerra por todos os atores do conflito armado colombiano, impactando principalmente mulheres em diversos territórios do país, e diante da qual prevalecem a impunidade e o silêncio. Nesse contexto, o artigo parte do reconhecimento da influência das comunidades e discursos religiosos como organizações com ampla presença nos territórios do país, tanto urbanos quanto rurais, assim como do seu papel na promoção ou obstaculização dos direitos das mulheres e da atenção das violências baseadas em gênero, que incluem as violências sexuais. A análise proposta aborda aspectos individuais e coletivos das organizações evangélicas e aspectos do contexto que podem influenciar na compreensão e atenção da violência sexual, ou na sua exclusão e invisibilização dentro das práticas religiosas.

A partir de entrevistas semiestruturadas de lideranças religiosas de iniciativas sociais de seis comunidades evangélicas em diferentes territórios do país, propõem-se três níveis de classificação para diferenciar as experiências e conhecimentos diante do fenômeno da violência sexual nas comunidades religiosas. Estes níveis apresentam debates e tensões ligados a cinco aspectos: primeiro, o tabu em torno desse fenômeno; segundo, o acesso à educação formal das lideranças das comunidades evangélicas; terceiro, as possibilidades de articulação com as instituições estatais competentes na atenção da violência sexual; quarto, os riscos nos territórios onde prevalece a violência armada; e finalmente, os obstáculos em comunidades que reproduzem discursos que podem invisibilizar a violência sexual e estimular sua naturalização.

Palavras-chave: deslocamento forçado, gênero, Igreja Evangélica, líderes religiosos, violência sexual.

Descritores: abuso sexual, igreja, mulher, pessoa deslocada.

Introducción

La expansión por el territorio nacional de iglesias evangélicas de diversas nominaciones, tipos de liderazgo y doctrinas, es una expresión de la creciente pluralización religiosa en el país. En la investigación de la cual se deriva este artículo se identificaron seis comunidades evangélicas de diferentes departamentos, que están integradas por personas en situación de desplazamiento y/o atienden, a través de iniciativas sociales, a personas en situación de desplazamiento. A nivel general, la investigación buscó identificar los aportes y las potencialidades que las iniciativas sociales de las iglesias evangélicas tienen en la recuperación social, económica y psicológica de las personas afectadas por el desplazamiento forzado.

En nuestro equipo de investigación nos interesamos por la identificación de las capacidades que se encuentran en las comunidades evangélicas para la comprensión y atención de la violencia sexual, al reconocer que la violencia sexual ha sido un arma de guerra usada contra miles de personas en el país, quienes viven las consecuencias y afectaciones en silencio y desprotección, debido a las barreras de acceso a la atención y judicialización desde las instituciones del Estado. En este contexto, las víctimas de la violencia sexual pueden encontrar en las organizaciones de base y comunidades de fe alternativas frente a los vacíos estatales.

Como ha reseñado la literatura reciente sobre estudios de la religión, la pluralización en Colombia se ha profundizado en las últimas décadas, y dentro de los grupos protestantes y evangélicos se presenta un creciente rol de las mujeres en sus liderazgos, posiciones de influencia en las organizaciones religiosas y alta participación en las comunidades de feligreses. Sin embargo, algunos asuntos relacionados con los derechos de las mujeres continúan invisibilizados por discursos preponderantemente masculinizados. En este contexto asuntos como las violencias de género, y en particular la violencia sexual, pueden permanecer invisibilizadas o legitimadas.

Violencia sexual y comunidades evangélicas en el conflicto armado: algunos elementos conceptuales

En Colombia, la violencia sexual ha sido identificada como un *arma* usada por los diferentes grupos armados en el marco del conflicto armado, utilizada para asegurar el control de la población y del territorio en diferentes zonas de país (Amnistía Internacional, 2004) (CIDH, 2006). El Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH), afirmó en el informe el Informe Nacional de Violencia Sexual (INVS) que "No es posible reducir a un solo objetivo el uso de la violencia sexual en el conflicto armado. La violencia sexual revistió distintos *patrones de operación y fue empleada bajo diferentes racionalidades*" (CNMH, 2017, p. 26).

Si bien el uso de la violencia sexual en las guerras y conflictos armados tiene variaciones, y no se presenta de la misma manera en cada uno de ellos, en Colombia 32 506[1] personas han denunciado delitos contra la

1. Registro único de Víctimas. Consultado el 31 de julio de 2020. Véase: https://www.unidadvictimas.gov.co/es/registro-unico-de-victimas-ruv/37394

libertad y la integridad sexual en el marco del conflicto armado, cuyas principales *manifestaciones* incluyen violaciones, explotación y esclavitud sexual, tortura, exposición pública del cuerpo y la sexualidad, violaciones públicas y actos sexuales con terceros, abortos y anticoncepción forzada, entre otros. (Amnistía Internacional, 2004) (CIDH, 2006) (Wilches, 2010).

Sin embargo, se debe tener en cuenta que la estimación de la violencia sexual en un conflicto armado enfrenta dificultades, y el subregistro puede deberse a: a) *la conceptualización*, pues la forma como se entiende la *violación* y el *abuso sexual* en diferentes contextos culturales, históricos y normativos, puede influir en los hechos que se identifican como violencia sexual y cuáles no; b) por la *disposición de las víctimas para denunciar* en contextos de riesgo; c) por *desplazamiento forzado* y otras afectaciones de la guerra, así como d) la *permanencia de los grupos armados* que ocasionaron la violencia (Wood, 2012, pp. 31-32).

Adicionalmente, Elizabeth Wood (2012) ha resaltado la variación[2] en las manifestaciones de la violencia sexual en contextos de guerra, ya que las modalidades y lugares que ocupa la violencia sexual varían en los conflictos armados; en Ruanda, por ejemplo, la violencia sexual se presentó hacia mujeres de una etnia específica, mientras en el conflicto entre Palestina e Israel la violencia sexual ha sido básicamente inexistente. No en todos los contextos de conflicto la violencia sexual se utiliza del mismo modo y hacia las mismas poblaciones. En Colombia, la violencia sexual ha sido ejercida por todos los actores armados: guerrillas, paramilitares, fuerza pública y grupos criminales Bacrim, aunque con modos y magnitudes distintas, y se ha denunciado ampliamente por diversas poblaciones: mujeres afrocolombianas, mujeres indígenas, mujeres combatientes, mujeres con discapacidad, mujeres LGBTQI, entre otras (CNMH, 2018).

La presencia de la violencia sexual en el marco del conflicto armado está relacionada con el lugar de las mujeres en las estructuras sociales (Jazinki, 2001, p. 12). Una de las corrientes explicativas de la violencia sexual hacia las mujeres en conflicto armado, ubica este fenómeno como consecuencia de la operación de la *masculinidad bélica* donde la violencia sexual surge en un sistema relacional de poder ligado al sexo-género. Este tipo de masculinidad encuentra su fin y sentido en lógicas de poder ligadas al género, a las lógicas del conflicto y a la postura de los diferentes actores sociales, los cuales pueden tolerar, auspiciar, o rechazar la violencia sexual (CNMH, 2017, pp. 227-229) (Unifem, 2010) (Goldstein, 2001) (Milillo, 2006).

2. De acuerdo con los casos estudiados por la Elisabeth Wood (2012), la violencia sexual en el marco de la guerra varía según los fundamentos de la guerra, también depende de si los grupos armados la utilizan o la prohíben. Así mismo, sus víctimas pueden variar en edad, sexo, grupo, etnia o lugar de origen. Varía dependiendo de los lugares en donde ocurre, ya sean públicos o centros de detención. También varía según la finalidad del ejercicio de la misma, ya sea aterrar, desplazar, controlar, obtener objetivos con sustento racial o étnico. Incluso, la violencia sexual puede aumentar o decrecer según avanza la guerra, si se utiliza contra grupos civiles o no, entre otros factores.

Rita Segato (2013) analiza la *masculinidad bélica* y la violencia sexual con formas de comunicación, donde la violencia sexual se desarrolla bajo dos lógicas comunicativas, por un lado la comunicación en su sentido *vertical* entre el abusador y la víctima, como expresión de poder y soberanía del cuerpo y la moral; y por otro lado, el acto comunicativo *horizontal* mediante el cual la violencia sexual, que se dirige a los *pares* del abusador, como demostración de poder y valía masculina, a enemigos u otros actores de la red relacional de la víctima (Segato, 2013, pp. 22-26).

Dentro de este marco de análisis, la identidad masculina se visibiliza como un motivador de la violencia sexual, actos de "hombría", y actos de disciplinamiento y control para el mantenimiento de las normas aceptadas socialmente, hacen parte de las bases explicativas de la violencia sexual (Segato, 2003).

A este marco explicativo se le suman otros factores como el modelo ecológico, en el cual la violencia sexual se ha analizado como un fenómeno multidimensional, donde aspectos personales y psicológicos (microsistema), familiares e intergeneracionales (mesosistema), comunitarios (exosistema) y socio culturales y económicos (macrosistema), hacen parte factores que asociados explican la violencia (Heise, 1998).

Heise identifica la religión con un elemento en el macrosistema que puede reforzar patrones de violencia hacia las mujeres, relacionados con la superioridad masculina en los escenarios públicos y privados (Heise, 1998, p. 281).

En Colombia, las iglesias cristianas, católicas y evangélicas han sido actores claves a favor de comunidades victimizadas por el conflicto armado. La iglesia católica fue un actor pionero en la denuncia en la década de 1990 del fenómeno del desplazamiento forzado en Colombia (Conferencia Episcopal, 1995), su inclusión en la agenda pública, y el desarrollo de acciones para mitigar sus efectos (Cadavid, 2016, p. 6), y con sus iniciativas sociales trabajan en defensa de los derechos de poblaciones vulnerables en diversos contextos de violencia, involucrándose en los procesos de negociación entre el Estado y grupos armados en diferentes momentos.

Por su parte, las iglesias cristianas evangélicas en Colombia se han destacado por su expansión en el territorio nacional, aún en los municipios más afectados por el conflicto armado (Beltrán, 2013, pp. 62-70) (Theidon, 2015, p. 9). Su influencia en los territorios ha sido visible, entre otras, al incorporar visiones del protestantismo sobre la justicia, el perdón y la reconciliación (Theidon, 2015), lo que les ha traído dificultades con grupos armados que identifican a las iglesias y sus líderes como objetivos militares (Beltrán, 2013, p. 74) (Justapaz y Cedecol, 2006) (CNMH, 2018, p. 11).

Sin embargo, en el caso de la violencia sexual causada en el conflicto armado, la postura de las iglesias cristianas, católica y evangélicas, no aparecen tan claramente identificadas a nivel público. En el Informe Nacional sobre violencia Sexual (INVS) del CNMH, se reseña que en el marco de la reconstrucción de la memoria con las víctimas de violencia sexual identificaron discursos teológicos que promueven posturas acríticas frente a las causas de la violencia sexual en el marco del conflicto armado, asignando, directa

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 243-265

o indirectamente, la violencia sexual a la "voluntad de Dios", o la "falta de fe" de quienes le han padecido, como factor explicativo de la agresión (CNMH, 2017, pp. 418-419).

Se identificó que las prácticas y discursos de las comunidades evangélicas pueden contribuir a la naturalización de las violencias de género y su invisibilización; los discursos cristianos pueden hacer parte de repertorios justificativos de la violencia sexual a nivel social que incluyen

> la responsabilización de las víctimas por los hechos violentos sufridos; la apelación a imaginarios morales que adjudican al cuerpo y a la libertad de las mujeres la responsabilidad frente a la violencia sexual; la impunidad y la ausencia de rechazo social frente a esta forma de crimen. (CNMH, 2017, p. 225)

Así mismo, creencias y prácticas cristianas sobre la sexualidad y la violencia pueden igualmente frenar la posibilidad de resiliencia individual y social frente a la violencia sexual en el marco del conflicto armado (Bubenzer y Tankink, 2015, p. 8), al promover creencias como la superioridad de los hombres, la sumisión de las mujeres como norma, el sexo como obligación dentro del matrimonio, el sufrimiento como virtud cristiana y la obligación de perdonar (Phiri y Nadar, 2011, pp. 87-88).

Esta influencia es reconocida en el modelo ecológico, en el cual la religión hace parte de los factores del macrosistema que promueven normas, creencias y mensajes colectivos, que influye en las causas y prevalencia de las violencias basadas en género y la violencia sexual (Heise, 2011)[3].

Sin embargo, estas prácticas y discursos que refuerzan los mensajes de naturalización e invisibilización de la violencia sexual, coexisten con prácticas y discursos religiosos que promueven por otro lado, la recuperación y el fortalecimiento de la agencia de las personas sobrevivientes a la violencia sexual. En el mismo informe del CNMH, INVS, mujeres sobrevivientes de violencia sexual en el marco del conflicto armado señalaron que "por medio de la fe cristiana, católica o evangélica, han encontrado espacios para sanar tristezas mediante las promesas de salvación, redención para sus cuerpos, sus comunidades y sus familias" (CNMH, 2017, p. 417).

Esta dualidad de la influencia de la iglesia evangélica es identificada como una *espada de doble filo* por Le Roux et ál. "Por un lado, tienen influencia y potencial para abordar las violencias basadas en género; por otra parte, esa influencia puede perpetuar y tolerar creencias y prácticas que permiten violencias basadas en el género" (2016, p. 23)[4].

Poblaciones, en el marco del conflicto armado, escuchan a sus líderes en la iglesia, quienes pueden incluir o excluir la violencia sexual en sus agendas

3. Citado por Elisabet le Roux, et ál., 2016.
4. Traducción propia: "Faith sector engagement is therefore recognized to be a double-edged sword. In this case, on the one hand they have influence and potential for addressing GBV; on the other hand, that influence may be perpetuating and condoning beliefs and practices that facilitate GBV" (Le Roux et ál., 2016, p. 23).

de trabajo (Le Roux, 2013, p. 10). Para esto resulta central la interpretación de los textos bíblicos, los cuales refuerzan normas culturales y actitudes que justifican y excusan las violencias basadas en el género (Le Roux, 2014). De este modo los líderes de fe pueden constituirse en promotores o en obstáculos para el avance de los derechos de las mujeres (Le Roux, 2016).

Este rol de líderes de fe puede resultar central si se tiene en cuenta que para la construcción de paz en los procesos de postconflicto se requiere incluir a las organizaciones e instituciones en terreno, los recursos locales (Bubenzer and Tankink, 2015, pp. 13 -14), así como su capacidad de incidir en los cambios culturales requeridos, las cuales incluyen a las iglesias.

La tensión entre las opciones de discursos religiosos que fomentan la atención reparadora, la protección y el empoderamiento de las personas sobrevivientes de violencia sexual, frente a aquellas que se tornan potencialmente revictimizantes y adormecedoras, deben ser analizadas a la luz de la pluralidad de las tradiciones religiosas del cristianismo, sea católico o evangélico.

Appleby (2000) señala el rol central que tienen los *líderes religiosos* por su ubicación de jerarquías en las comunidades evangélicas, desde las cuales pueden promover ciertas interpretaciones de textos sagrados y prácticas religiosas, y, en ese sentido, legitimar una versión particular sobre la violencia dentro de la comunidad religiosa en la que ejercen autoridad (Appleby, 2000, p. 283).

La construcción de la postura del *líder religioso* está relacionada con c*ondiciones internas* de las comunidades religiosas como los argumentos religiosos, interpretaciones de textos sagrados y reseñas de prácticas en su comunidad, así como *condiciones externas* relacionadas con la afectación directa o indirecta del conflicto armado, políticas públicas, educación y acceso a formación formal e informal (Appleby, 2000, pp. 282-285).

En esa línea, se reconoce que las comunidades y sus líderes pueden ser apáticos, con poco o ningún compromiso para empoderar a las mujeres y la promoción de la igualdad de género (Clarke y Jennings, 2008); pueden tener baja formación, y mediante sus discursos y prácticas, pueden reforzar mitos nocivos, desinformación y creencias culturales que van en contra de los derechos de las mujeres (Thomson, 2014)[5].

Metodología

La Fundación Universitaria Seminario Bíblico de Colombia (FUSBC) en Medellín, Colombia, inició en 2016 una investigación denominada *"Integral missiology and the human flourishing of internally displaced persons in Colombia",* para la cual contó con una subvención otorgada por *Templeton World Charity Foundation.* En esta investigación se conformó un equipo de investigadores colombianos e internacionales para conducir una investigación empírica en seis comunidades evangélicas conformadas por

5. Citado por Elisabet le Roux, et ál. (2016).

personas en situación de desplazamiento (PSD) o con iniciativas comunitarias que atienden a esta población.

Uno de los problemas abordados de manera interdisciplinar por profesionales de sociología y psicología, fue la atención a la violencia sexual desde las comunidades de fe. Se realizaron entrevistas a líderes y pastores en seis comunidades evangélicas, pertenecientes a la iglesia y/o a distintas ONG, programas sociales e iniciativas de desarrollo comunitario promovidos en las comunidades evangélicas. Para este estudio se comprenderá a la comunidad de fe, más allá de la iglesia como institución, para ver la extensión de personas y redes con creencias, códigos y significados compartidos, que incluyen iniciativas que inciden en sus comunidades circundantes.

Se realizaron entrevistas con líderes de fe de cada una de las seis comunidades integradas por personas en situación de desplazamiento:

- Bogotá: líderes de dos iglesias y dos ONG.
- Medellín: líderes de dos iglesias y una ONG.
- Cartagena: una iglesia y una iniciativa de desarrollo comunitario.
- Córdoba: Dos municipios, tres Iglesias, dos iniciativas de desarrollo comunitario y un grupo evangélico rural.
- Cauca: dos iglesias.

En total, 19 pastores, pastoras y líderes fueron entrevistados en siete visitas de campo, de tres a cinco días, realizadas entre 26 de noviembre de 2016 y el 23 de febrero de 2017.

Todos los participantes de la investigación tenían 18 años o más y se observó en todo momento el anonimato completo de los participantes y la confidencialidad de la información. El protocolo de investigación fue aprobado por el Comité de Ética de Investigación de FUSBC, así como el consentimiento informado firmado por cada una de las personas entrevistadas. Todas las transcripciones de las entrevistas se codificaron y analizaron utilizando Atlas.ti, basándose en un enfoque temático inductivo.

Hallazgos

Diferencias en el abordaje de la violencia sexual

Al realizar las entrevistas fue visible una diferenciación en el modo como las iglesias hacen frente a la violencia sexual.

Encontramos un primer grupo en el cual los líderes de las iglesias sin trayectoria en atención a la Violencia Sexual, que denominaremos *Iglesias sin experiencia* (ISE) no tienen claridad sobre qué es, cuáles son las causas y consecuencias de la violencia sexual, ni del rol que la iglesia puede jugar al respecto. En las entrevistas, la evasión y el cambio de tema hicieron parte de las respuestas de líderes, en los cuales fue común que el tema fuera cambiado a violencia intrafamiliar y las posturas e iniciativas que tienen frente a asuntos familiares y sexuales.

Encontramos un segundo grupo de iglesias con capacidades instaladas para atender la violencia sexual, *Iglesias con capacidades Instaladas* (ICI) en el cual se evidencia una comprensión básica sobre qué es la violencia

sexual, sus causas y consecuencias, el rol que la iglesia puede tener en su atención y argumentos religiosos que respaldan el involucramiento de la iglesia y la comunidad de fe frente a este fenómeno. Sin embargo, la prevalencia de actores armados en su zona de influencia, acompañado de una baja presencia institucional, fomenta el temor en pastores y líderes para actuar frente a la violencia sexual en su comunidad. Se evidenció adicionalmente que a pesar de que los líderes y pastores tienen claridad sobre el rol de la iglesia frente a la violencia sexual, difícilmente pueden hablarlo o encontrar apoyo, resultando en una toma de postura individual y en atenciones aisladas que se desarrollan en el ámbito privado, reforzado por la baja participación de profesionales en sus iglesias.

En el tercer grupo se encuentran las iglesias con experiencia en atención a la violencia sexual, *Iglesias con Experiencia en Atención* (IEA) en las cuales sus líderes tienen una amplia comprensión de la violencia sexual, cómo afecta este fenómeno a la comunidad de su influencia y el rol de las iglesias; tienen experiencia en la identificación de casos de violencia sexual en la cual han actuado de mano de la comunidad y en articulación con las instituciones competentes. En estas iglesias se han desarrollado procesos de denuncia, espacios de formación sobre derechos humanos que se han constituido en escenarios de identificación de casos y posterior activación de rutas de atención, entre otros.

La diferencia entre estos tres tipos de iglesia está relacionada con aspectos como: el lugar de las mujeres en la iglesia, y la prevalencia de tabúes y estereotipos; la formación específica de las personas líderes y pastores, así como de la comunidad; y el abordaje de aspectos teológicos asociados al género, la violencia, la justicia y el perdón.

La prevalencia del tabú sobre la sexualidad y los roles de género

La prevalencia de tabúes y estereotipos generan confusión al interior de iglesias evangélicas a la hora de abordar la violencia sexual, así como aspectos concernientes con la relación sexo-género. El primero de ellos, y base para el trabajo de la violencia sexual, tiene que ver con el lugar de las mujeres en la doctrina cristiana y la iglesia.

En las IEA se encuentra que se ha problematizado críticamente el lugar de las mujeres desde la doctrina cristiana y se reconoce que un obstáculo principal para avanzar en la incorporación de la violencia sexual dentro del quehacer de las iglesias tiene que ver con la visión tradicional del lugar de las mujeres, así como la interpretación de textos bíblicos y su contexto histórico. Al respecto la líder de Cartagena expresa:

> (En la iglesia existe) una estructura en la que no es muy respetada la figura de la mujer: no es tan respetada en autoridad, en toma de decisiones; algunas iglesias si respetan a la mujer y se le escucha, pero realmente tú ves que los varones son los que lideran esas decisiones… yo pienso que las iglesias podrán hacer la intervención necesaria en cuestión de abusos y de protección a la mujer, es más yo pienso que también una forma de proteger a la mujer es no decir

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 243-265

> que es el sexo débil… es algo como estigmatizador, entonces a veces somos estigmatizadas como sexo débil en las iglesias. Y dicen, "así era el hermano Pablo"[6]: "Que las mujeres callen en la congregación"[7], imagínate, todavía aquí hay un estilo de vida así. (Mujer líder de proyecto de desarrollo comunitario, comunicación personal, 2017)

Se reconoce que en la visión tradicional del cristianismo la mujer se identifica en un lugar de menor importancia, y por ello sus necesidades y posturas no se consideran relevantes en el ámbito de intervención de la iglesia. No solo le ubica en un lugar inferior, sino que, adicionalmente, se invisibilizan las agresiones de género, cubiertas por la doctrina de la *sujeción* y la *obediencia*, en la cuales se espera que las mujeres presten obediencia al esposo y líderes masculinos sin excepciones.

Es por ello por lo que, en las IEA, se reconoce que, para iniciar el trabajo en atención a la violencia sexual, se debe comenzar por eliminar el estereotipo que impide la atención e inclusión integral de las mujeres. Un pastor principal de iglesia en Medellín menciona que una de las principales causas para que las iglesias no aborden integralmente el tema de la violencia sexual, tiene que ver con la lectura tradicional sobre los textos bíblicos que abordan la relación hombre y mujer, por ello señala que:

> Un reto, no es reinterpretar los textos, sino interpretarlos bien, especialmente esos de los roles, porque indudablemente se ha sometido a la mujer… hemos permitido que sea abusada, o sea, cuando viene con algún problema de violencia frente al pastor o a los líderes, estamos con respuestas muy facilistas… Entonces un reto es interpretar los textos frente a la obediencia, a lo que es la sujeción. (Hombre pastor, comunicación personal, 2017)

En este sentido, se reconoce que algunas violencias pueden ser más invisibles que otras, por ejemplo, la violencia sexual en el interior del matrimonio, pues argumentos bíblicos pueden ser utilizados por el agresor para asegurar su posición, al tiempo que paralizan a la mujer al no identificar la violencia de la cual es víctima y su capacidad para actuar frente a la agresión.

Un segundo elemento es la concepción cristiana sobre el cuerpo y la sexualidad donde prevalece la idea de la pecaminosidad del cuerpo y su contraposición a la espiritualidad. Bajo este enfoque dualista del cuerpo, la violencia sexual puede ser ignorada en la doctrina de la iglesia, llevándola a sugerir, a personas sobrevivientes de violencia sexual, vivir su espiritualidad ignorando lo que sucedió a su cuerpo, ignorando los impactos físicos y

6. Pablo de Tarso autor de las epístolas paulinas: la epístola a los romanos, la primera y la segunda epístola a los corintios, la epístola a los gálatas, la epístola a los filipenses, la primera epístola a los tesalonicenses y la epístola a Filemón, incluidas en el nuevo testamento cristiano.
7. Hace referencia a la cita bíblica: 1 Corintios 14:34, "guarden las mujeres silencio en la iglesia, pues no les está permitido hablar. Que estén sumisas, como lo establece la ley" (Nueva Versión Internacional).

emocionales. De ahí la necesidad de incorporar la óptica del cuidado del cuerpo y de reconocer los abusos dentro de los discursos de la iglesia. Por ello se expresa la necesidad de "Que la iglesia sea … más abierta a temas de sexualidad, (porque) hay muchos tabúes y no se habla abiertamente de educación sexual" (Mujer líder de mujeres, comunicación personal, 2017).

Profesionalización, un paso para atender la violencia sexual

Las personas entrevistadas declararon repetidamente la necesidad de capacitación para atender la violencia sexual. En las ISE se expresó directamente la falta de formación profesional para poder abordar la violencia sexual y, en casos de necesidad, se recurre a la interpretación de los textos sagrados, los cuales les brindan un código común con la víctima.

> Nosotros acá siempre tratamos de llegar a las personas, más que todo con consejo porque acá casi no les da algo así como capacitaciones… acá nosotros siempre esas cosas las manejamos más bien es como espiritualmente. Porque no somos maestros para ir allá, o sea, teológicamente, psicológicamente, darle opciones, un conocimiento, lo que sabemos lo hemos aprendido en la Biblia, eso les enseñamos. (Hombre pastor, comunicación personal, 2017)

Se pudo evidenciar que un aspecto central para que metodologías de prevención de violencia sexual, identificación de casos y atención en las IEA sean implementados, está relacionado con la profesionalización de líderes y pastores. Este involucramiento puede estar ligado al desarrollo de condiciones individuales, por la *formación para el trabajo* que líderes y pastores obtienen, cuando ejercen lo que denominan un *pastorado bi-vocacional,* desarrollando paralelamente actividades profesionales o laborales independientes de las iglesias, que se denominan en el lenguaje común como "actividades seculares" en tanto no son internas de la iglesia. Personas profesionales en psicología, pedagogía, licenciaturas, entre otras, generan una diferencia en los trabajos con mujeres, jóvenes, niños, niñas y personas en situación de desplazamiento.

Líderes y pastores que referenciaron haber atendido casos de violencia sexual con conocimiento de la ruta de atención y elementos básicos normativos, tienen en común que trabajan en el sector educativo y en ONG donde han recibido formación especializada y formación para el trabajo, relacionada con protección de niños y niñas frente al abuso. Así, se evidencia, por ejemplo, en Cartagena, donde una de sus lideresas afirma que han incorporado el abuso sexual desde que iniciaron su trabajo en el campo educativo.

> A nosotros no nos hablaban de abuso sexual, ni tampoco creíamos que en la iglesia, en nuestra iglesia o en las iglesias se pudiera dar eso, era un tema vetado, yo creo que nosotros comenzamos a hablar o saber de abuso sexual cuando comenzamos en el medio educativo, es que vimos que existe el abuso sexual... ahora sí, ya se preparan talleres, se invitan a cristianos que (hablen del tema)… al

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 243-265

> principio era el escándalo, pero ya después, con el tiempo, nosotras vimos el manejo, empezamos a manejarlo, la gente se concientizó de que si existía el abuso sexual y había que evitarlo también en la iglesia, enseñarle a los muchachos en la iglesia que tenían que cuidarse porque alguien los podía abusar. (Mujer líder de proyecto de desarrollo comunitario, comunicación personal, 2017)

Otro de los casos referenciados, permite observar que el ingreso de profesionales y materiales especializados facilitó, no solo identificar y atender los casos, sino crear formas de protección y articulación con las rutas de atención existentes.

> En las iglesias (de mi denominación), tenemos un equipo de derechos humanos y hemos trabajado las violencias con un material que se llama: abogando por las víctimas del abuso. Fuimos a las comunidades, tanto eclesiales como las que rodean las iglesias, a hacer un trabajo informativo… Entonces se hablaba de los diferentes abusos, desde el físico, psicológico, religioso, sexual. Eso dio pie a que algunas personas hablaran… esos espacios han sido resultados de capacitación que han permitido que la gente pueda hablar y existe un grupo de consejeros, tanto profesionales de psicología como de consejería. (Hombre pastor, comunicación personal, 2017)

Las iglesias que están respondiendo a la violencia sexual tienen una respuesta profesional. Han contratado a profesionales y han recibido capacitación. Estas experiencias han cambiado a la iglesia en su conjunto y la forma como la comunidad percibe la violencia sexual.

Esta formación y experiencia profesional son indispensables, pero vemos que, paralelamente, estuvo relacionada con procesos de formación propios del cristianismo evangélico relacionados con la *sanidad emocional* y *la sanidad espiritual*, los cuales son valorados por el liderazgo religioso y las comunidades en las iglesias. En las IEA se identificó que la iglesia tiene un rol importante en la recuperación de las personas sobrevivientes de violencia sexual, o "restauración" como se referencia en el anterior testimonio.

Dentro de la construcción del cristianismo evangélico en Colombia, y en general en América Latina, que ha sido influenciado por el pentecostalismo[8],

8. El pentecostalismo refiere al movimiento religioso protestante que surgió en Estados Unidos durante la primera década del siglo XX. Aunque comparte un origen con las corrientes históricas del protestantismo (presbiterianos, luteranos, bautistas, metodistas, entre otros) tiene un énfasis en la manifestación de dones, como la sanación y el habla en lenguas. Se refiere en la actualidad en América Latina, la aparición del neopentecostalismo desde mediados del siglo pasado, como iglesias que practican los dones del "espíritu" a la manera pentecostal, pero se rehúsan a integrarse a las denominadas iglesias pentecostales por su identificación con sectores marginales y poco ilustrados. Autores han identificado a los neopentecostales, con aquellos que se identifican como carismáticos

el tema de la *sanidad* constituye un centro importante en las prácticas de numerosas iglesias, incluyendo aquella a la sanidad corporal, la creencia en milagros y sanidades sobrenaturales, pero también teniendo un desplazamiento hacia la afectaciones internas, en "la noción de Alma (que) apunta a la personalidad, el carácter, las emociones y los sentimientos personales… si la enfermedad física se expresa fundamentalmente en el cuerpo-carne, el dolor, las ataduras y los traumas corresponden al alma…" (Algranti, 2008, p. 191); a partir de lo cual se inician procesos de sanidad de heridas internas de las personas en el alma, la cual se considera como una formación específica que se alcanza en el interior de las iglesias cristianas y que tiene un desarrollo propio aunque cercano a la psicología[9]: la *sanidad interior*.

> La Palabra de Dios trae esperanza a su vida y trae sanidad. Y en las capacitaciones que uno recibe, le enseñan a uno cómo llevar a la persona a que reciba sanidad a través de la Palabra que es la obra del Espíritu Santo… uno ve el resultado y Dios es suficiente para eso y nos ayuda, pero mientras uno más se pueda capacitar en la iglesia y capacitarse a través de la Palabra de Dios con las herramientas que Dios ha puesto, como la psicología, eso es muy efectivo. (Mujer pastora, comunicación personal, 2017)

En el marco de la concepción de *sanidad interior*, se identificó el *perdón* como uno de los pasos fundamentales, en primer lugar, expresado como el perdón hacia sí mismo, teniendo en cuenta que en los casos de violencia sexual encuentran que la culpa es una de las consecuencias más visibles, por lo que *"perdonarse a sí misma"* por haber pasado por la violencia fue expresado en las entrevistas como el punto de partida para la *sanidad,* es decir, para su recuperación. Se espera que la persona pueda reconocer que no fue la culpable, sino por el contrario que es una víctima y no una agresora. Ivonne Wilches (2010) llama a este proceso "Exorcizar la culpa". Plantea en este sentido que "el exorcismo de la culpa es el trabajo principal del apoyo psicosocial", así como la necesidad de que las víctimas cuenten con entornos favorables y personas próximas que proporcionen el apoyo y afecto para facilitar la resiliencia y la continuidad de su proyecto de vida (Wilches, 2010, p. 89).

En segundo lugar, la *sanidad interior*, como un proceso centrado en la formación "interior" del carácter, la memoria, la construcción de nuevos significados personales, entre otros, se observa ligada al objetivo de reconstruir el proyecto de vida personal, familiar y económico. Esto fue resaltado en las entrevistas, ya que líderes y pastores expresaron preocupación por las consecuencias de la violencia sexual en la vida de sus víctimas, algunas de ellas con depresión, intentos de suicidio, desempleo y aislamiento familiar.

(Centeno, 2016, pp. 173-175; Jaimes, 2012, pp. 651-652).

9. Los principales expositores a nivel internacional son psicólogos cristianos.

De la Comprensión de la violencia sexual a la Articulación con las instituciones estatales

La formación acerca de la violencia sexual permite a personas que ejercen el pastorado y liderazgo en las comunidades evangélicas comprender la violencia sexual, fomentando la identificación de las rutas institucionales de atención a violencia sexual por parte de las instituciones del Estado. Pero esta articulación es un desafío para las iglesias, principalmente en las IEA e ICI, que tienen capacidad de identificar la violencia sexual en sus comunidades.

En el caso de las iglesias ICI, el contexto de baja institucionalidad y prevalencia de actores armados no brinda confianza y seguridad para que líderes y pastores acudan a las rutas institucionales si identifican un caso de violencia sexual. En este contexto líderes deben buscar alternativas para actuar por sus propios medios.

> …esos son cosas muy confidenciales. En este medio donde nosotros estamos quien toma la decisión en estos casos, no es la policía ni es el ejército ni es la fiscalía ni nada de eso, sino otra gente externa. Entonces ellos no van a ajusticiar a la persona con una cárcel. Si uno no sabe manejar estos casos, sabe que le va a costar la vida de la persona… hay que saberlos manejar, para que uno no esté con la conciencia así pensando que por culpa mía mataron a fulano... (Porque) por lo menos, acá no, el gobierno, acto de presencia del Estado es bastante difícil. Y si lo hace, lo hace momentáneamente y sin autoridad. O sea, no tiene como que el mando en el pueblo. (Hombre pastor, comunicación personal, 2017)

Frente a estos eventos, quienes inician acciones para atender la violencia sexual saben que el riesgo es alto para ellos y las personas involucradas en el caso. Así lo expresa un pastor que ha liderado un centro de desarrollo comunitario en atención a niños y niñas, quien enuncia las dificultades para actuar a pesar de ver las necesidades en su población:

> Hay muchas cosas aquí en la comunidad que nos preocupan, que nos preocupan bastante, las tenemos detectadas, pero lastimosamente no tenemos las herramientas para empezar a defender a estos niños. Hemos hecho lo posible, hemos traído brigadas, y en estas brigadas hemos traído psicólogos… en estas brigadas hemos hecho algo se llama el acto del perdón y es como tratar de ir sanando, pero en este contexto donde estamos rodeados de grupos al margen de la ley y que ellos son los principales abusadores no nos atrevemos a hacer mucho, porque no contamos con el respaldo del gobierno, principalmente, y como te decía no tenemos el liderazgo para contratacar esto. Pero nuestra comunidad está plagada de abuso sexual y eso es algo que nos preocupa. (Hombre pastor, comunicación personal, 2017)

En el caso de las IEA, al contrario, la articulación con instituciones del Estado se expresa como un logro. En sus explicaciones sobre las

acciones para atender la violencia sexual están plenamente identificados los espacios institucionales como un conducto regular al cual se debe guiar a la población, y un avance en los aprendizajes que como iglesia han obtenido atendiendo casos de violencia sexual en las comunidades de su influencia, a pesar de la prevalencia de actores armados en su territorio. Así lo expresa una lideresa de Medellín que trabaja con población en situación de desplazamiento en donde los casos de violencia sexual han sido un reto para las personas de la iglesia.

> También se les ha hablado… (para) que denuncien y lo están haciendo… primero se quedaban calladas por miedo… es importante que ya no se quedan calladas, al menos ya hay más denuncias… esos son pasos grandes. También el trabajo de nosotros es llevarlos en los conductos regulares que tiene el gobierno y el Estado. (Mujer líder de mujeres, comunicación personal, 2017)

En los testimonios de los líderes de las iglesias IEA también se expresó la idea de que las iglesias deben proveer espacios internos de denuncia para favorecer la atención a estos casos, o mecanismos para romper el silencio y la invisibilidad de la violencia sexual.

> Creo que es uno de los retos a seguir, denunciar, que la iglesia pueda abrir espacios para que la gente pueda denunciar, tanto para expresarse, como también si acude las autoridades… (conozco que) cuando llega alguien a confesar algo, nosotros debemos tener discreción... pero yo creo que hay casos donde sí debemos acudir a las autoridades, especialmente, cuando están involucradas varias personas o hay involucrados menores de edad, no debemos de callar… a mí a veces llegan como en consejería, pero yo creo que tenemos que ayudar a la gente y promulgar en la iglesia las rutas que existen para eso. Qué rutas tiene la sociedad para que una mujer acuda a las autoridades y acompañarlas en ese caminar. (Hombre pastor, comunicación personal, 2017)

De este modo, observamos que el contexto institucional brinda confianza a líderes y pastores para actuar, establecer rutas, espacios y protocolos en las iglesias que estén articulados con la justicia y las instituciones del Estado, cuando estas cumplen su función y cuentan con legitimidad en el territorio, aun cuando el conflicto continúe o prevalezcan actores del conflicto armado en diferente intensidad.

El debate entre la Justicia y el Perdón

Un último elemento que sobresale es que la interpretación sobre el perdón y la justicia se presenta como un reto para los líderes de fe en las iglesias. La relación del perdón, la justicia y la reparación, con las creencias religiosas en víctimas de desplazamiento forzado, ya ha sido objeto de reflexión (Cortes et ál., 2016) (Castrillón-Guerrero, et ál., 2018) (Theidon, 2015), así como la incidencia de las creencias religiosas en las

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 243-265

personas víctimas de violencia sexual en el marco del conflicto armado (CNMH, 2017, pp. 418-419).

El *perdón*, como un acto voluntario, se ha reseñado como un proceso importante en la superación del conflicto (Cortes, et ál, 2016) (Castrillón-Guerrero et ál, 2018) (Garrido, 2008). En esta línea, encontramos que el *perdón* como una de las bases doctrinales de la iglesia cristiana se resaltó por parte de líderes y pastores como un aporte importante en la labor de la iglesia al trabajar con víctimas del conflicto armado, y un primer paso para la resiliencia

En este sentido se afirma, por ejemplo, que "el evangelio en sí mismo ayuda a las personas en cualquier tipo de crisis incluyendo el abuso sexual… y que la persona pueda aprender a perdonar. Eso tiene efecto de gran beneficio para quién ha sido víctima…" (Hombre pastor y líder de proyecto de desarrollo comunitario, comunicación personal, 2017).

Se afirma que el alivio y la restauración, comprendidos en el *campo espiritual* en las organizaciones religiosas, puede ser traído por Dios a través del perdón. En ese sentido, se identifica como un proceso que puede ser facilitado en la Iglesia. Pero también se reconoce la necesidad de *justicia* para poder restaurar lo dañado, la cual inicia con el reconocimiento del daño ocasionado, e involucra a la persona victimaria y su aceptación de la afectación producida.

> ¿qué pasaría donde haya un violador o qué le dirías al violador? yo le digo "claro, el Señor te perdona, pero ve a la cárcel a pagar tus crímenes o ve al lugar donde tengas que ir a pagarlos porque es que tienes que resarcir a las víctimas y si la manera en que la víctima puede sentirse aliviada y satisfecha es que tu estés en una cárcel pagando por eso, o sea, ve y hazlo ¿sí?, porque yo no puedo permitir de que no, no pasó acá nada, tranquilo, pues, qué más podemos hacer, eso fue parte de tu vida pasada."[10] (Mujer líder de iniciativa social, comunicación personal, 2017)

En este contexto, la justicia se relaciona con la "justicia ordinaria", la cual es valorada desde argumentos religiosos como la idea que las instituciones y poderes "son instituidos por Dios"[11], y la necesidad de que las personas asuman sus faltas y se hagan responsables por ello. Así lo expresa el pastor de Medellín, quien afirma, frente a un caso en su comunidad, "ellos han podido perdonarlo (al victimario) o sea no tienen resentimiento, no están heridos en este momento. Se sienten satisfechos porque hubo justicia, (porque) ya él está en la cárcel" (Hombre pastor, comunicación personal, 2017).

Desde esta mirada, la justicia hace parte del proceso del perdón. Pero también se visibilizó la necesidad de la j*usticia social y comunitaria*, la cual incluye acciones sociales de protección desde la comunidad de fe,

10. Referencia a Isaías 43:18; 2 Corintios 5:17 y Filipenses 3:13-14.
11. Referencia a Romanos 13: 1-2.

incluyendo la sanción al agresor, incluyendo protección para las víctimas al interior de sus familias y comunidades.

> atendimos el caso de varias mujeres abusadas por el papá. Entonces intervenimos. En este momento él tiene unas demandas, todavía no está en la cárcel, pero se fue de la casa porque al fin la esposa de él logró aceptar que no le podía dar entrada. (Hombre pastor, comunicación personal, 2017)

Y, finalmente, la "justicia de Dios" que involucra la "palabra de Dios" como aquellas "verdades" de los textos Sagrados, que deben guiar el actuar en las situaciones de injusticia y violencia sexual. Se expresa que en el campo de la espiritualidad: recompensas, equilibrios y rendición de cuentas son mecanismos de justicia operados por Dios, así no sean visible a los ojos de la persona que espera por la "justicia divina". Así lo identifica el pastor de Córdoba quien expresa "uno debe decir lo que tenga que decir, lo que esté de acuerdo con la justicia, lo que realmente está de acuerdo con lo que Dios dice en la Palabra. Aunque a veces duele, hay que decirlo…" (Hombre pastor, comunicación personal, 2017).

Esta justicia hace parte del campo propio de las iglesias cristianas evangélicas en el *campo de la espiritualidad*, dimensión en la cual se operarían balances sobrenaturales que traen la "justicia de Dios" a la vida de las personas. En este campo, el significado de la justicia sigue generando retos a los pastores y líderes en casos de violencia sexual, a partir de la pregunta ¿El perdón y la justicia de Dios son suficientes? Sobre esta reflexionan los líderes entrevistados.

Este dilema se expresa como un reto ético-moral. Se planteó alrededor del caso hipotético en el que un agresor anuncie arrepentimiento genuino, pero sin pasar por la justicia ordinaria. Una líder en Bogotá expresa esas dudas sobre cómo entender el perdón y el arrepentimiento, así:

> es un tema ético moral, uno no sabe cómo proceder, para mí el actuar debiera ser: "pasó, confrontemos la persona que lo hizo", en caso de que la persona sea creyente deberá tomar la decisión "si, lo que voy a hacer es entregarme a las autoridades", o simplemente dirá: "me voy a arrepentir y nunca más lo voy a hacer? ¿Cómo manejarlo?". (Mujer líder de iniciativa social, comunicación personal, 2017)

Este debate debe abordarse en cualquier tipo de atención a víctimas de violencia sexual. Al respecto, Wilches (2010) reconoce que la centralidad del perdón y el olvido puede ubicar el enfoque en los victimarios y no en las víctimas, quienes requieren para su reparación la restitución de la dignidad y la restitución simbólica de la verdad sobre lo ocurrido. Como vemos, la interpretación y aplicación de conceptos como el arrepentimiento, el perdón y los diferentes tipos de justicia —*ordinaria y divina*—, generan debates y retos en la práctica de líderes y pastores, los cuales son aún más complejos en escenarios donde prevalecen actores del conflicto armado.

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 243-265

A modo de conclusión

Representantes de las ciencias sociales, las iglesias y el movimiento de mujeres nos han preguntado, con escepticismo, si la violencia sexual en el marco del conflicto es un asunto que deben abordar las iglesias evangélicas. La respuesta a dicha pregunta la hallamos en nuestras entrevistas a *líderes y pastores que nos detallaron sus conocimientos, dudas y experiencias frente a la violencia sexual en su trabajo e intervención con comunidades víctimas del desplazamiento forzado.*

Reseñamos aquí la trayectoria de *Iglesias con Experiencia en Atención* cuyos programas han jugado un papel importante en la identificación, y la acción frente a la violencia sexual, con discursos fundamentados en conceptos, rutas de atención y acciones de mediano y largo plazo en la atención a las violencias.

Sin embargo, se evidencian diferentes niveles de comprensión e involucramiento en la identificación y atención de la violencia sexual. Por un lado, un grupo de iglesias cuya experiencia en atención a violencia sexual es inexistente, y, por otro, este tipo de iglesias con desarrollos conceptuales basados en la profesionalización "secular" de sus líderes y pastores. También encontramos que la formación interna de la iglesia, la incorporación de manuales o estrategias en las iglesias y sus denominaciones parece reducir la dispersión de las posturas de líderes y pastores.

Los debates que enfrentan las iglesias y los líderes de fe evangélicas, para atender la violencia sexual, incluyen diversos elementos que hemos buscado reseñar, y están relacionados con la interpretación de textos bíblicos, la profesionalización y la formación, así como la articulación con actores institucionales y la prevalencia de actores del conflicto armado.

Resaltamos que la prevalencia del conflicto armado potencia la desprotección, aunado a la debilidad de las instituciones, en contextos donde los líderes no cuentan con garantías para atender integralmente a las personas víctimas de las violencias y deben reinterpretar la justicia; allí las dudas sobre la relación entre perdón, justicia y arrepentimiento pareces exacerbarse.

Así mismo, el establecimiento de capacidades por medio de formación específica y profesional desde las ciencias sociales, el derecho, el enfoque de género, y también desde la teología permite ampliar y a la vez aclarar nuevas visiones sobre el rol de las mujeres y la violencia sexual.

Teniendo esto en cuenta, las políticas para prevenir, atender y erradicar la violencia sexual, principalmente en zonas de conflicto armado, no deben ignorar el accionar de las organizaciones religiosas, a pesar de los debates y las complejidades que presentan en su accionar con las comunidades de influencia, ya que, de uno u otro modo, su accionar con comunidades victimizadas continúa operando en el terreno con las diversas posturas sobre el género y avances en la garantía de los derechos de las mujeres.

Referencias

Algranti, J. (2008). De la sanidad del cuerpo a la sanidad del alma. Estudio sobre la lógica de construcción de las identidades colectivas en el

neo-pentecostalismo argentino. *Religião & Sociedade, 28*(2), 179-209. DOI: https://dx.doi.org/10.1590/S0100-85872008000200009

Amnistía Internacional. (2004). *Colombia: Cuerpos marcados, crímenes silenciados. violencia sexual contra las mujeres en el marco del conflicto armado.* Madrid: Amnistía Internacional. Recuperado de http://www.corteidh.or.cr/tablas/23128.pdf

Appleby, S. R. (2000). *The Ambivalence of the Sacred Religion, Violence, and Reconciliation.* Nueva York: Rowman & Littlefield.

Beltrán, W. (2013). Pluralización religiosa y cambio social en Colombia. *Revista Theologica xaveriana, 63*(175), 57-85.

Bubenzer, F. y Tankink, M. (2015). *Healing communities, transforming society. Exploring the interconnectedness between psychosocial needs, practice and peacebuilding*. Recuperado de http://www.ijr.org.za/home/wp-content/uploads/2016/11/IJR-Healing-communities-conference-WEB.pdf

Bubenzer, F., Van der Walt, S. y Tankink, M. (2015). *Healing communities, transforming society. Exploring the interconnectedness between psychosocial needs, practice and peacebuilding*. Institute for Justice and Reconciliation and the War Trauma Foundation. Recuperado de http://www.ijr.org.za/home/wp-content/uploads/2017/07/Mapping-MHPSS-and-PB_IJR-and-WTF_June-2017.pdf

Cadavid, L. (2016). Elementos para comprender el desplazamiento forzado en Colombia. Un recorrido por normas, conceptos y experiencias. En O. García-Johnson y M. Acosta (eds.), *Conversaciones Teológicas del Sur Global Americano. Violencia, Desplazamiento y Fe* (pp. 3-26). Eugene: Wipf and Stock.

Castrillón-Guerrero, L., Riveros Fiallo, V., Knudsen, M. L., López López, W., Correa-Chica, A. y Castañeda, J. G. (2018). Comprensiones de perdón, reconciliación y justicia en víctimas de desplazamiento forzado en Colombia. *Revista de Estudios Sociales*, 63, 84-98. DOI: https://dx.doi.org/10.7440/res63.2018.07

Centro Nacional de Memoria Histórica [CNMH]. (2017). *La guerra inscrita en el cuerpo. Informe nacional de violencia sexual en el conflicto armado*. Bogotá: CNMH. Recuperado de http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/informes-2017/la-guerra-inscrita-en-el-cuerpo

Centro Nacional de Memoria Histórica [CNMH]. (2018). *Memoria histórica con víctimas de violencia sexual. Aproximación conceptual y metodológica.* Bogotá: CNMH. Recuperado de http://centrodememoriahistorica.gov.co/wp-content/uploads/2020/02/memoria-historica-con-victimas-de-violencia-sexual.pdf

Clarke, G. y Jennings, M. (2008). *Development, Civil Society and Faith-based Organizations. Bridging the Sacred and the Secular*. Hampshire–New York: Palgrave Macmillan. DOI:10.1177/1464993409010003l0

Comisión Interamericana de Derechos Humanos [CIDH]. (2006). *Las mujeres frente a la violencia y la discriminación derivadas del Conflicto Armado en Colombia*. Washington D.C.: CIDH. Recuperado de http://www.

cidh.org/countryrep/ColombiaMujeres06sp/Informe%20Mujeres%20Colombia%202006%20Espanol.pdf

Conferencia Episcopal. 1995. *Derechos Humanos–Desplazados por Violencia en Colombia.* Bogotá: Conferencia Episcopal.

Cortés, Á., Torres, A., López-López, W., Pérez, C. y Pineda-Marín, C. (2016). Comprensiones sobre el perdón y la reconciliación en el contexto del conflicto armado colombiano. *Psychosocial Intervention*, *25*(1), 19-25. DOI: https://dx.doi.org/10.1016/j.psi.2015.09.004

Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer [Unifem]. (2010). *Estudio sobre tolerancia social e institucional a la violencia basada en género en Colombia*. Bogotá: Unifem. Recuperado de http://www.mdgfund.org/sites/default/files/GEN_ESTUDIO_Colombia_Tolerancia%20social%20e%20institucional%20a%20la%20violencia%20de%20genero.pdf

Garrido, E. (2008). El perdón en procesos de reconciliación. El mecanismo micropolítico del aprendizaje para la convivencia. *Pap. política Bogotá, 13*(1), 123-167. Recuperado de http://www.scielo.org.co/pdf/papel/v13n1/v13n1a05

Goldstein, J. (2001). *War and gender. How gender shapes the war system and vice versa.* Washington D. C.: Cambridge University Press.

Heise, L. (1998). Violence against women. An integrated, ecological framework. *Violence Against Women, 4*(3), 262-290. Recuperado de https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/12296014/

Heise, L. (2011). *What works to prevent partner violence? An evidence overview*. London: Department for International Development

Jaimes, R. (2012). El neopentecostalismo como objeto de investigación y categoría analítica. *Revista mexicana de sociología*, *74*(4), 649-678. Recuperado de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-25032012000400005&lng=es&tlng=es.

Jasinski, J. (2001). Theoretical explanations for violence against women. En C. M. Renzetti, J. L. Edleson, y P. Kennedy Bergen (eds.), *Source Book on Violence Against Women* (pp. 5-21). Londres: Sage Publications.

Justapaz y la comisión de restauración, vida y paz, Cedecol. (2006). *Las iglesias colombianas documentan su sufrimiento y su esperanza, informe N. 1*. Recuperado de https://www.justapaz.org/media-libreria/somos-conocimiento-en-justapaz/informes-un-llamado-profetico-justapaz

Le Roux, E. (2013). *Sexual violence in South Africa and the role of the church. Tearfund. Southafrica*. Recuperado de http://blogs.sun.ac.za/urdr/files/2019/07/TF-Report_SV-in-SArole-of-church_Aug2013_pict.pdf

Le Roux, E. (2014). The role of African Christian churches in dealing with sexual violence against women. The case of the Democratic Republic of Congo, Rwanda and Liberia (tesis de Doctorado en Sociología). Facultad de artes y ciencias sociales, Stellenbosch University, Sudáfrica. Recuperado de https://scholar.sun.ac.za/bitstream/handle/10019.1/95826/leroux_role_2014.pdf?sequence=3&isAllowed=y

Le Roux, E., Kramm, N., Scott, N., Sandilands, M., Loots, L., Olivier, J., Arango, D. y O'Sulliva, V. (2016). Getting dirty. Working with Faith Leaders to Prevent and Respond to Gender-Based Violence. *The Review of Faith & International Affairs, 14*(3), 22-35. DOI: http://dx.doi.org/10.1080/15570274.2016.1215837

Milillo, D. (2006). Rape as a Tactic of War. Social and Psychological Perspectives. *Affilia*, *21*(2), 196–205. DOI: https://doi.org/10.1177/0886109905285822

Phiri, I. N. (2011). "The Personal is Political". Faith and Religion in a Public University. *Acta Theologica Supplementum*, 14, 81-94.

Segato, R. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.

Segato, R. (2013). *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. Territorio, soberanía y crímenes de segundo estado*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Theidon, K. (2015). *De las armas a Dios. Movilización del cristianismo evangélico en Urabá, Colombia*. Fundación Ideas para la Paz, Working papers. Recuperado de http://www.ideaspaz.org/publications/posts/1198

Thomson, J. (2014). Local faith actors and protection in complex and insecure environments, *Forced Migration Review*, 48, 5-6.

Wilches, I. (2010). Lo que hemos aprendido sobre la atención a mujeres víctimas de violencia sexual en el conflicto armado colombiano. *Revista de Estudios Sociales*, 36, 86-94. Recuperado de http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0123-885X2010000200008&lng=en&tlng=es

Wood, E. (2012). Variación de la violencia sexual en tiempos de guerra. La violación en la guerra no es inevitable. *Revista de Estudios Socio-Jurídicos, 14*(1), 19-57. Recuperado de https://revistas.urosario.edu.co/index.php/sociojuridicos/article/view/1935

¿Amorosamente homofóbicos? La intervención pública de una moral cristiana desde la perspectiva de los afectos*

Lovingly homophobic? The public intervention of a Christian morality from the perspective of affections

Amorosamente homofóbico? A intervenção pública de uma moralidade cristã a partir da perspectiva dos afetos

Jonny Molano-Gabalán**
Colegio Kimy Pernía Dominicó, Bogotá, Colombia

Cómo citar: Molano-Gabalán, J. (2022). ¿Amorosamente homofóbicos? La intervención pública de una moral cristiana desde la perspectiva de los afectos. *Revista Colombiana de Sociología, 45* (1), 267-189

DOI: https://doi.org/10.15446/rcs.v45n1.90109

Este trabajo se encuentra bajo la licencia Creative Commons Attribution 4.0.

Artículo de investigación e innovación
Recibido: 25 de agosto del 2020 Aprobado: 10 de mayo del 2021

* **Este artículo se deriva de la investigación *Devenir sujeto creyente. Movilización de afectos y políticas desde una iglesia neopentecostal en Bogotá* (Molano, 2017) para optar por el título de Magíster en Estudios Culturales de la Universidad Javeriana, sede Bogotá.**

** **Comunicador Social de la Universidad del Cauca y Magíster en Estudios Culturales de la Universidad Javeriana. Actualmente docente en el colegio Kimy Pernía Domicó, ubicado en la ciudad de Bogotá, Colombia.**
Correo electrónico: jonnymolano@gmail.com -ORCID: https://orcid.org/0000-0002-2260-1822

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 267-289

Resumen

En el 2016, cuando se buscaba tramitar un pacto social entre el gobierno de Colombia y una de las guerrillas del país por medio de votación popular, surgió una controversia pública por temas de sexo y género; al principio, parecía un escueto intento de comunidades conservadoras por mantener un cierto orden moral. Sin embargo, estas controversias inundaron los medios de comunicación y se masificó el término ideología de género, que empezó a ser usado como una herramienta estratégica por algunos líderes religiosos y políticos que apoyaban el No en el plebiscito.

Del surgimiento público del término *ideología de género* y su relación con el plebiscito por la paz en Colombia se ha dicho mucho. Aun así, creo importante reflexionar en torno a la relación entre afectos, moral y la construcción de lo público. Intento demostrar que algunas posturas homofóbicas ven al otro no como un opuesto, sino como un "necesitado de". Poner el lente en ese tema permitirá pensar en las motivaciones que tendrían algunos líderes de los activismos conservadores, más allá de percibir sus movimientos sociales exclusivamente como estrategias políticas.

El artículo se divide en seis grandes aparatados. En un primer momento revisaré los conceptos de afecto y moral. Posteriormente, narraré dos historias: la de Nerú Martínez, un fiel creyente de la iglesia neopentecostal El Lugar de Su Presencia, que dice haber dejado la homosexualidad para encontrarse con Dios y ser feliz; y la de Sergio Urrego, un chico de 16 años, autodeclarado queer, que se suicidó por la discriminación sufrida en su colegio. El cuarto y quinto apartado se dedican a conceptualizar el término *ideología de género* a partir de investigaciones previas, así como de las voces de católicos y cristianos. En el último momento exploro algunas vías teóricas, apoyándome y discutiendo sobre las reflexiones previas frente al tema.

Palabras clave: afectos, activismo conservador, ideología de género, plebiscito por la paz, público, religión.

Descriptores: conservatismo, discriminación religiosa, ética, grupo sexual minoritario.

Abstract

In 2016, Colombian's government was trying to endorse a peace agreement with one of the country's guerrillas by popular vote. At that time, a public controversy arose over issues of sex and gender. At first, it seemed like a fragile attempt by conservative communities to maintain a determined moral order. However, these controversies increased, and the term gender ideology began to be used by some politics and religious leaders who supported the "No" to the plebiscite.

Many things had been said about the public emergence of the term gender ideology and its relationship with the plebiscite for peace in Colombia. Even so, I think it is important to reflect on the relationship between emotions, morals, and the construction of the public. I try to show that some homophobic positions see the other not as an opposite, but as a "needy". Putting the lens on this issue will allow us to think about the motivations that some leaders of conservative activism would have, beyond perceiving their social movements exclusively as political strategies.

The article is divided into six sections. In the first part, I will review the concepts of emotion and moral. After, I will tell two tales: the story of Nerú Martínez, a faithful believer in the neo-Pentecostal church El Lugar de Su Presencia, who claims to have left homosexuality to meet God and be happy. And Sergio Urrego, a 16-year-old boy, who committed suicide due to discrimination suffered at his school. In the fourth and fifth sections I conceptualize the term gender ideology based on previous researches and the voices of Catholics and Christians. Finally, in the last section, I explore some theoretical paths, supporting me, and discussing the previous reflections on the subject.

Keywords: conservative activism, emotions, gender ideology, peace agreement, public, religion.

Descriptors: conservatism, ethics, gender minorities, religious discrimination.

Resumo

No 2016, quando foi tentado fazer um pacto social entre o governo colombiano e uma das guerrilhas do país por meio do voto popular, abrolhou uma polêmica pública sobre questões de sexo e gênero; no princípio, isso pareceu uma tentativa básica por parte das comunidades conservadoras de manter uma certa ordem moral. No entanto, essas polêmicas foram passadas pela mídia e o termo ideologia de gênero se generalizou, passando a ser utilizado como ferramenta estratégica por algumas lideranças religiosas e políticas que apoiavam o voto pelo "não" no plebiscito.

Muito se tem falado sobre o surgimento público do termo ideologia de gênero e sua relação com o plebiscito pela paz na Colômbia. Mesmo assim, acho importante refletir sobre a relação entre as emoções, a moral e a construção do público. Aqui, eu procuro mostrar que algumas posições homofóbicas percebem as outras não como um oposto, mas como um "carente de". Colocar o foco nessa questão nos permitirá pensar sobre as motivações que teriam algumas lideranças de ativismos conservadores, e assim perceber seus movimentos sociais não exclusivamente como estratégias políticas.

O artigo está dividido em seis seções principais. Na primeira, eu reviso os conceitos de afeto e moral. Na segunda e na terceira, eu narro duas histórias: a de Nerú Martínez, fiel crente da igreja neopentecostal El Lugar de Su Presencia, que afirma ter deixado a homossexualidade para encontrar Deus e ser feliz; e a de Sergio Urrego, um menino de 16 anos, que se autodeclarou gay, que se suicidou devido à discriminação sofrida em sua escola. A quarta e a quinta sessões são dedicadas a conceituar o termo ideologia de gênero com base em pesquisas anteriores e nas vozes de religiosos católicos e cristãos. Na sexta, eu exploro alguns caminhos teóricos, apoiando-me e discutindo minhas reflexões anteriores sobre o assunto.

Palavras-chave: acordo de paz, emoções, ideologia de gênero, público, religião.

Descritores: conservadorismo, discriminação religiosa, ética, minorias de gênero.

Moraña (2012) habla sobre la importancia de pensar nuestras realidades desde los afectos para poder abrir perspectivas de análisis que den nueva luz sobre la relación entre lo social y subjetivo. Ella resalta que una de las complicaciones de pararse desde esta orilla es la ausencia de definiciones concretas. Esto es notorio. Por ejemplo, si uno analiza investigaciones de corte parecido al mío (al menos temáticamente, donde el foco son los afectos en la coyuntura del plebiscito), como las de Perilla (2018) o Ruano y Muñoz (2018), las distinciones conceptuales entre emoción, afecto, sentimiento y ambiente, que recomienda Hann (2014), no se hacen. De hecho, no hay nociones básicas sobre lo que Fernández (2011) llama emoción y sentimiento.

Considero que el término emociones no da cuenta de la variedad de manifestaciones afectivas, por lo tanto, teniendo como referente a Moraña (2012) y Trigo (2012), decidí usar el término afecto para referirme a la serie de sentires experimentados por una persona a partir de una estructura social e históricamente construida y aprehendida a lo largo de su vida. Aquí estoy dejando por fuera la capacidad liberadora de los afectos, no deseo analizar la cara de los afectos más "nómada" y "desterritorializada" que resiste, al menos parcialmente, al encasillamiento social. Lo que busco es estar en tierras menos movedizas y poder plantear que hay unos sentires de corta duración y performativos (relacionados con la emoción) y otras experiencias de mayor estabilidad y más duraderas (relacionado con el sentimiento), que pueden englobarse como afectos y que dan cuenta de unas estructuras sociales específicas. Fernández (2011) y Corrigan (2004) me situarían en la perspectiva más construccionista o cultural de los afectos ("emociones" para ellos).

Ahora bien, la construcción de preceptos morales a través de disposiciones religiosas ha sido tema de debate en diversas áreas del conocimiento. Concretamente, Parish (2004), analizando una comunidad en Nepal, expone que emociones como la vergüenza y el remordimiento son evaluaciones morales, es decir, "son juicios encarnados en sentimiento" (p. 149). Esta perspectiva de análisis permite entender que lo moral no solo se construye a partir de la cognición, sino que lo afectivo juega un papel determinante. En palabras simples: hago el bien no solo porque entienda que está bien hacerlo, sino porque me siento bien haciéndolo. En esa clave de lectura, la moral no solo es vista como un asunto en pos de la sobrevivencia, como moral utilitaria (Sánchez, 1984); más bien, es entendida como una construcción social e histórica que regula nuestros comportamientos según ciertas convicciones sobre lo bueno y lo malo. Estas disposiciones pueden ser irreflexivas, pero no irracionales. Además, la moral, el ser bueno o malo, en algunos momentos se pone en cuestión y da procesos de toma de posiciones frente al momento, práctica o ser que debe ser evaluado, llevando a lo que algunos llaman ética (Rodríguez, 2017).

Lo importante del asunto es que los juicios éticos y evaluaciones morales posibilitan que ciertas comunidades sean excluidas y violentadas, por considerar que sus prácticas son inmorales. Otra posibilidad, y sobre

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 267-289

esto desarrollaré mis ideas, es que las evaluaciones morales sobre las prácticas de ciertas comunidades generan una jerarquización, donde los que creen tener una verdad y superioridad moral y afectiva (son buenos y felices) pretenden enseñar a sentir y actuar de manera correcta a unos individuos necesitados de ello.

La historia de Nerú Martínez

En el 2014 una figura pública, Nerú Martínez, dijo que había sido liberado de la atadura de la homosexualidad gracias al pastor y líder de la iglesia El Lugar de Su Presencia, Andrés Corson. Ello fue un boom para la institución, pues Corson fue enunciado en algunos medios como el pastor que sanaba la homosexualidad (Trheebilcock, 20 de noviembre del 2014). Ante la atención, se hizo la prédica titulada: "El Pastor que 'cura' a los homosexuales".

En dicha predicación, hecha por el propio Corson, se afirman cosas como: "Dios ama a los homosexuales", "la homofobia es pecado", "nosotros amamos a las personas, aunque no siempre estemos de acuerdo con lo que ellos hacen". Además, Corson especuló sobre las causas de la homosexualidad:

> Queremos encontrar la sanidad de todo lo que le llevó a la homosexualidad […] La homosexualidad no es una enfermedad, es una elección sexual que toma cada persona. Y esa elección la hace realmente el subconsciente. No es una elección que se hace a propósito, sino que es una elección que hace el subconsciente, debido a los traumas y a los faltantes, a las malas experiencias de su niñez. Por eso, lo primero que se tiene que hacer es que Dios sane los abusos sexuales, emocionales, verbales y físicos de la niñez […] La homosexualidad puede ser causada por el deseo de placeres, por la lujuria […] Entonces, la pornografía puede llevar a la homosexualidad, el sexo desordenado puede llevar a la homosexualidad […] tocar de manera indebida a un niño puede llevar a la homosexualidad. […] Todo lo que nosotros creemos está basado en los que Dios dice en la biblia… Creemos que la relación sexual debe ser entre un hombre y una mujer […] Creemos que Dios diseñó la anatomía humana para que la relación sexual sea entre hombre y mujer, pero el ser humano se reveló en contra del creador y pervirtió el diseño universal. (Corson, 2014)

Ser homosexual no es un mandato de Dios, son las experiencias de vida, las perversiones humanas, las que llevan a ello. En ese sentido, son nuestras decisiones (subconscientes) y experiencias las que conducen al pecado. Lo que hay es un asunto de sentir al homosexual como un ser inferior espiritual y moralmente. Un ser que pertenece al "mundo"[1], al

1. Las comunidades religiosas neopentecostales suelen crear un nosotros y un otros, un adentro y un afuera. Esto permite afianzar los lazos sociales entre los creyentes y solidificar los criterios de pensamiento y práctica de la institución. Hay muchísimas reflexiones en torno a este tema, pero para una lectura contex-

afuera, y que es aceptado dentro de la iglesia, solo si deja atrás sus pecados. En una palabra, el homosexual es recibido si deja de ser homosexual.

Frente a las experiencias de la homosexualidad, Nerú las cataloga como solitarias, lujuriosas, pecaminosas. Asimismo, entre sollozos, habla del deseo de tener una familia heterosexual monogámica:

> Yo anhelo tener un bebé, tener un hijo, a una esposa: ¡Un hogar! Yo vivía en un hogar falso, sin nadie. Soledad. Es muy duro llegar sin que nadie te abrace, me di cuenta que la vida que llevaba no era la mía, no era la mía. Mi vida es tener un hogar. (Martínez, 2014)

El anhelo de tener una familia heterosexual monogámica se produce en contrapartida de la desazón que le dio su vida homosexual. La familia se presenta como la realización personal, como un lugar al que hay que llegar no solamente porque sea la orden de Dios, sino porque es ahí donde cada quien se sentirá bien, se sentirá completo:

> Yo creo que aparte de encontrar la libertad en Cristo, es el amor que siento en su presencia, el amor de él todo el tiempo en mi corazón, acompañándome y rodeándome todo el tiempo en la vida. Eso es lo más maravilloso que me puede pasar en la vida. A parte de sentirme libre, es sentirme con su gracia. (Martínez, 2018)

Lo que quiero resaltar es que son las prácticas del creyente las que posibilitan un flujo de sentires de Dios hacia él. Entonces, si el creyente no cambia sus prácticas, el dolor que produce el pecado seguirá en él. En resumidas cuentas, los afectos sirven como guías morales que estimulan al creyente a encontrar significados a sus prácticas.

Ahora, esas configuraciones afectivas que se disponen en el creyente, mediante reuniones como el culto, son potenciadas cuando la comunidad de la iglesia establece que tener familia es lo debido. Algunos ejemplos son la celebración de matrimonios de personas reconocidas dentro de la institución (González, 2017), la grabación y difusión masiva de estas ceremonias (KFA-producciones, 2018) y las constantes prédicas sobre el tema (Olmos, 2018; Corson, 2017; Corson, 2016; Reyes, 2017). Con estos ejemplos, lo que quiero subrayar es que la comunidad de la iglesia permite afianzar las políticas institucionales, pues las relaciones que se tejen extrapolan el culto, conformando un círculo social específico para el creyente en el que sus afectos están en construcción de acuerdo con una moral que ha sido influenciada institucionalmente. En palabras simples, el asunto del matrimonio es más que una norma impuesta: se convierte en algo deseado:

> Si usted no tiene un hogar, tiene un faltante en su vida. Pero, también, debido a que dentro del plan de Dios para el hogar está el papá y la mamá, nosotros estamos en contra del matrimonio gay. Y totalmente en contra de que ellos… o… las parejas gay puedan adoptar hijos. (Corson, 2012)

tual se puede acudir a Beltrán (2004).

Esta última declaración nos deja ver la importancia de un tipo específico de familia dentro de la iglesia, que se define en contraposición con las relaciones homoparentales. Esta visión institucional, como vimos con Nerú, se puede adentrar en lo más profundo de los afectos. Ahora, lo que políticamente es trascendente es que lo institucional se extrapola a lo social, y las iglesias cristianas se pueden convertir en la vela que conduce muchas discusiones públicas que supuestamente nada tiene que ver con preceptos religiosos. Pero antes de hablar de ello, tendremos que contar otra historia.

Sergio Urrego. Sobre discriminación y muerte

Nerú aceptó y disfrutó los lineamientos de Dios. Desde la institución, el sentirse bien está ligado con hacer el bien; en contrapartida, hacer el mal, estar en pecado, va de la mano con sentirse mal, con tener esos traumas y faltantes de los que habla Corson. El asunto es muy complejo, porque si los lineamientos de Dios no están solamente en una institución religiosa, sino que se dispersan por todo nuestro socius, qué pasa cuando llegan a instituciones donde no hay creyentes, sino, por ejemplo, estudiantes. Es más, qué pasa si esos lineamientos, ese intento por construir subjetividades de una manera determinada, se topan con alguien que no quiere ese adoctrinamiento, un muchacho autodeclarado ateo y anarquista, un amante de Caicedo y Poe, sensible y defensor del suicidio. Ahí es cuando los lineamientos de Dios no producen tanta felicidad.

El Colegio Gimnasio Castillo Campestre se fundó en 1988, bajo la tutela de las profesoras Azucena y Constanza Castillo Cortés. Uno de los pilares de la institución es "la formación en valores":

> La señora Azucena Castillo no duda en afirmar que la principal fortaleza de su colegio es ir de la mano de Dios. Ella tiene presente la triada Dios, familia, colegio, que constituye uno de sus pilares como institución educativa. Enfatiza que su institución se caracteriza por la formación en valores, la formación integral de la persona; "la entrega y convicción como formadores, nuestros valores institucionales, nuestros principios, eso es lo que impacta y hace la diferencia. (Colegio Castillo sede norte y sede campestre, s.f.)

En esa institución, en mayo del 2014, el profesor Mauricio Ospina decomisó un celular en el que estaba una fotografía de dos de sus estudiantes hombres besándose. Él llevó el artículo decomisado a las directivas y los estudiantes fueron citados a psicorientación. El 12 de junio, la rectora, Amanda Azucena Castillo, y la psicóloga del colegio, Ivón Andrea Cheque Acosta, decidieron que lo mejor era reunirse con los padres de los estudiantes para hablar sobre la relación de los mismos. Es decir, se obligó a que los estudiantes hablaran con sus acudientes sobre sus inclinaciones sexuales; dicha confesión debía darse antes del 20 de junio. Sergio corrió con suerte, pues sus padres lo apoyaron sin dudar, cosa que no pasó con su novio, a quien sacaron de la institución.

Esta confesión obligada no fue suficiente para normalizar el trato con Sergio, pues desde la administración del colegio, y con la complicidad de la veedora del mismo, Rosalía Ramírez, se le pidió al estudiante un certificado psicológico para poder entrar a clases (Herrera, 7 de septiembre de 2014; Redacción judicial, 30 de noviembre de 2016). El 14 de julio el papá llevó el certificado al colegio para que su hijo reanudara labores académicas. Sin embargo, al día siguiente, la psicóloga llamó a Sergio y le dijo que los documentos no cumplían con los "parámetros requeridos" y que no podía ingresar aún a la institución.

Y bueno, es que Sergio no era muy querido por el personal administrativo de su colegio. De hecho, una de sus compañeras declaró lo siguiente en septiembre del 2014: "La veedora del colegio, Rosalía Ramírez, y nuestra rectora, Amanda Azucena Castillo, dijeron que no podíamos tener gente como esa en nuestra institución y ahí fue cuando comenzaron los problemas". *Gente como esa*, quería decir atea, anarca y homosexual, al menos esos fueron los calificativos que usó Castillo al referirse a Sergio posteriormente (Redacción Blu Radio, 8 de septiembre del 2014).

Por estas presiones, Sergio decidió cambiar de colegio. Eso sí, Castillo en el 2015 negaría que hubo persecución contra el estudiante diciendo: "Yo lo juro, lo juro ante una biblia, por mi familia que es lo más sagrado, el colegio ningún delito cometió. Ninguna discriminación" (W Radio, 4 de agosto del 2015). Ya sea por persecución o no, la decisión de la familia fue matricular al chico en su antiguo colegio Liceo Normandía, lo que no sería suficiente para desligarlo de este embrollo, pues el 22 de julio Sergio sería denunciado por los padres de su expareja por acoso sexual. Añadido a esto, su madre también sería denunciada por abandono de hogar. Las cosas iban mal. Muy mal. En cuatro meses un chico de 16 años tuvo que sobrellevar un calvario y buscar una salida. Entonces, el 4 de agosto, dejó algunas cartas y se fue a la terraza del Titán Plaza. Pidió excusas por morirse antes que su abuela de 90 años. Habló de observar a la infinidad de la nada, de la sexualidad como paraíso. Se despidió de sus amigos y publicó en sus redes una canción de Pink Floyd: "Adiós mundo cruel. Hoy te abandono. Adiós, adiós, adiós. Adiós a todo el mundo. No hay nada que puedan decir, para hacerme cambiar de opinión. Adiós" (Semana, 9 de agosto del 2014). Saltó.

Las historias de Nerú y Sergio ponen sobre la mesa las relaciones que se tejen entre una moral cristiana y las libertades sexuales que se han venido otorgando en las últimas décadas. Nuestra escala de análisis se centra en la relación entre institución y sujeto, buscando entender los efectos que se producen allí. Nerú con su aceptación y el supuesto alcance de la felicidad. Sergio con su rebeldía y su funesto final. Ahora, debemos ampliar la escala, debemos ver cómo es que en lo público se intentan estrechar ciertas libertades a través de la supuesta recuperación de unos principios y valores.

Ideología de género: Preámbulo

A partir de la reunión de varios grupos religiosos en las Conferencias de El Cairo (2004) y Beijing (2005), empezó a tomar forma el término "ideología de género" (IG), que nació con el afán de "denunciar la supuesta

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 267-289

existencia de un cuerpo de ideas académicas y políticas que se presentan como una especie de revolución cultural contra la biología, manteniendo en el centro de su argumentación la defensa de un orden natural [varón–mujer]" (López, 2021). Desde ese momento, hubo una serie de estrategias para atacar transnacional y sistemáticamente los avances en derechos sexuales y reproductivos que se habían logrado en varias regiones. Así, la IG, entendida como estrategia discursiva ideada por el Vaticano (Viveros, 2017a), asocia la palabra género a connotaciones negativas y activa un pánico moral frente a los reconocimientos de los derechos de las mujeres y la población LGBT (Cornejo-Valle y Pichardo, 2017).

En Colombia, el término fue usado por Alejandro Ordoñez en uno de sus libros publicado en el 2003. Sin embargo, solo en medio de los debates sobre la despenalización del aborto del 2006 fue cuando apareció en la esfera pública. En esta ocasión, el tema de discusión fue la posición de las mujeres en la sociedad y los preceptos religiosos fueron la base argumental. Posteriormente, en el 2016, el término IG sirvió para discutir sobre la homosexualidad/transexualidad y el género como una cuestión natural, en contraste con lo sucedido en 2006, dando lugar a que las posturas de los activistas conservadores se distanciaran de los argumentos religiosos para posicionarse desde el discurso de los derechos (Gil, 2020). En ambos casos la familia fue transversal en las discusiones, lo que para Viveros (2017a), Cornejo-Valle y Pichardo (2017) y Bracke y Paternotte (2016) es un rasgo distintivo.

Pese a la diversidad de análisis, las investigaciones suelen ver a la IG como una estrategia política o "aglutinante político" (Serrano-Amaya, 2017), estrategia discursiva (Viveros, 2017a) o expresión del "necropoder" (Esguerra, 2017). Aunque yo no niego ninguno de estos postulados, mi trabajo intenta ahondar en la beta que dejan Beltrán y Creely (2018) sobre los afectos que despierta la IG en las comunidades religiosas. Me alejo de la perspectiva de Rodríguez (2017), la cual concluye que en el 2016 hubo una decisión ética en los activismos conservadores de excluir al o*tro* imaginado, en tanto intentaré pensar en los espacios donde la violencia funciona de manera más soterrada y no es leída como tal para aquellos quienes la ejercen. Así, la IG no solo nos permite ver cómo se trazan unas líneas ofensivas contra una comunidad política imaginada (excluyéndola), también nos permitirá entender cómo es que los o*tros* son leídos como individuos que necesitan de un acompañamiento, apoyo, guía, para poder incluirlos en lo normativo y deseable.

Retomando. De la muerte a la ideología de género

Tras el suicidio de Urrego, Alba Lucía Reyes Arenas, su madre, presentó una tutela que fue fallada a través de la Sentencia T-478 del 3 de agosto de 2015. En esa sentencia, la Corte Constitucional obligó a que se hiciera, nuevamente, una revisión de todos los manuales de convivencia para garantizar la no discriminación por motivos de raza, religión, orientación sexual o identidad de género (Corte Constitucional, 2015).

Siguiendo la sentencia de la corte, el MEN volvió a promover un estudio de los manuales a través de unas encuestas dirigidas a los establecimientos educativos[2]. Estas encuestas tenían el asesoramiento, entre otras instituciones, de Colombia Diversa, una organización que se autodefine en su página web como "la organización de defensa de derechos humanos de las personas LGBT líder en Colombia" (s.f.).

Como se ve, el suicidio de Urrego fue el catalizador para poner nuevamente sobre la mesa la revisión de los manuales de convivencia, teniendo muy presente el tema de discriminación por orientación sexual. Este proceso se hizo bajo la dirección de la ministra Ginna Parody, quien estaba en el cargo desde agosto de 2014[3]. Pero solo fue hasta el 2016 que la revisión de manuales iba a sufrir una atención mediática y social.

En esa emergencia pública del concepto IG se dieron episodios memorables: marchas, álgidas declaraciones de reconocidos políticos, izadas de banderas LGBT en alcaldías. Pero quizá lo más importante es que la discusión se relacionó con las votaciones del plebiscito por la paz en Colombia, lo que generó una articulación de algunos movimientos religiosos y políticos en la campaña por el No en el plebiscito. En ese sentido, revisaré cómo las comunidades religiosas conceptualizaron el término IG y lo entrelazaron con disputas políticas concretas sobre la construcción de sujetos con una moral específica[4].

Primero, tendríamos que decir que cuando ganó el No en las urnas, el gobierno discutió sobre los acuerdos con un conjunto de iglesias cristianas[5],

2. Se debe recordar que, en el 2013, mediante la Ley 1620, ya se le había ordenado al MEN revisar los manuales de convivencia de los colegios para que en ellos no hubiera discriminación de ningún tipo, teniendo como uno de sus ejes el respeto a la orientación sexual. Pero esa ley estaba prácticamente en el abandono.
3. Dados los términos de la discusión es importante tener en cuenta que Parody es una mujer lesbiana.
4. Algunas anotaciones metodológicas: 1. Analicé tres medios de comunicación: El Tiempo, El Espectador y Semana. 2. Cree mi corpus tomando como referente las publicaciones de las páginas web de los medios. 3. Use dos filtros de recolección: El primero es la expresión "ideología de género", en las gacetas busqué todo artículo donde textualmente apareciera dicha expresión. El segundo filtro tiene que ver con las fuentes utilizadas en los artículos: como mi interés es lo que dicen las personas estrechamente relacionadas con iglesias cristianas y católicas (como un pastor, un cardenal o un fiel creyente), decidí centrarme en los escritos donde la fuente principal fueran estas personas. 4. Mi preocupación va más allá de quién dijo qué, pues argumento que un discurso religioso particular se mueve por el sentido común de los sujetos pertenecientes a una iglesia u otra.
5. Si bien muchas instituciones se agruparon en la Confederación Evangélica de Colombia (Cedecol) y gran parte de las propuestas surgieron de ahí, hubo otros grupos como Pacto Cristiano por la Paz o Juventudes Cristianas por la Paz que también propusieron modificaciones al acuerdo (Vélez, 19 de octubre del 2016). Además, dentro de Cedecol había desencuentros sobre si debería apoyar el No en el plebiscito, de hecho, Edgar Castaño, presidente de la institución, afirmó que desde esa organización no se apoyaba el Sí o el No, que esas inclinaciones políticas se deberían tomar desde cada institución afiliada (Cedecol, 2016).

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 267-289

ellos hicieron unas peticiones para replantear el acuerdo de paz. En una de ellas se lee:

> La familia: Los pastores piden que se establezca en los acuerdos el concepto de familia "entendida como dice la Constitución: es decir la unión de un hombre y una mujer" [dice Pardo]. Proponen que ese concepto se integre transversalmente en todo el acuerdo y que se considere a la familia como la principal víctima del conflicto armado. "Es un elemento esencial para lograr la reconciliación, la paz y la armonía", señala Pardo [pastor de la Iglesia Tabernáculo de la Fe]. (Semana, 15 de octubre del 2016)

Como se ve, la concepción de familia tradicional es sustentada a partir del argumento jurídico: la familia es la unión del hombre y la mujer, como aparece en la Constitución. Hay otro argumento que llamaremos esencialista y que tiene que ver con que los hombres nacen hombres y las mujeres nacen mujeres, por lo tanto, hay una relación natural entre los dos sexos-géneros (se sobreentiende que en esta percepción el sexo está naturalmente amarrado al género). Un ejemplo sería: "[La I.G.] le quita el contenido fundamental de la relación complementaria entre varón y mujer" (Redacción *El Tiempo*, 9 de agosto de 2016). Nótese cómo estos argumentos se anclan en la base jurídica o "biológica", no en preceptos religiosos, lo que permite una movilización mucho más allá de las instituciones de esta índole, una estrategia rastreada en otras investigaciones (Viveros, 2017b), (Gil, 2020), (López, 2021).

Ahora bien, la conceptualización de la familia está ligada necesariamente a los niños. Ellos son concebidos como "menores [...] en etapa inmadura" (Cuartas, 26 de julio de 2016). Este proceder también ha sido usado de manera reiterativa en otros lugares, como en España (Cornejo-Valle y Pichardo, 2017) o Francia (Viveros, 2017a).

Entonces, como los niños eran vistos como personas que necesitan de acompañamiento para aprender sobre la realidad social. En este momento es donde surgen los debates, pues se dice que el MEN estaba atravesado por una IG:

> Saludamos y felicitamos a los padres de familia y organizaciones civiles de diferentes credos que han manifestado públicamente su preocupación por la implantación de la ideología de género en la revisión de los manuales de convivencia de los colegios por parte del Ministerio de Educación. (Redacción *El Tiempo*, 9 de agosto 2016)

"Salgamos a marchar y levantemos la bandera en defensa de los niños y de la familia" (Redacción Nacional, 1 de agosto de 2016), aparecía en la

En ese sentido, no todas las comunidades religiosas estuvieron en contra de los acuerdos, pero eso no significó que muchas de ellas no intentaran sacar rédito político de la efervescencia del momento y poner sobre la mesa discusiones más allá de lo propuesto en La Habana.

prensa nacional. En esa relación familia-niños, el MEN es quien intervino para implementar una ideología que no corresponde con la percepción de la familia heterosexual. En esa medida, el tema se volvió relevante en el 2016 porque antes no se había ejercido una presión semejante a los establecimientos educativos:

> Es correcto. La ley [1620] empezó desde 2013, y los colegios recibieron la información y empezaron a actualizar sus manuales de convivencia pero nunca se dio esta precisión que ahora se está dando, que las normas LGBTI deben ser incluidas en los manuales de convivencia. [Gina Parody] le está dando una interpretación que no es coherente a esa ley. (Cuartas, 26 de julio de 2016)

Así pues, las presiones por parte del ministerio son consecuencia de una interpretación errada de Parody. Ella será la figura pública para atacar en marchas y debates. Además, dentro del corpus se puede evidenciar que en algunos casos se habla de una cultura, de unas normas LGBT. Esa cultura es el opuesto a la familia tradicional, siendo una de las fuentes de la IG:

> No estamos en contra de la comunidad LGBTI, sino preocupados porque la ideología de género no reconoce el sexo hombre y mujer, y quieren dictar en las escuelas que los niños y las niñas no tienen un género definido, que lo tienen que explorar y descubrir. Ahí están las alarmas de los padres de familia, no podemos imponer ese pensamiento a los menores, porque están en etapa inmadura. Eso es un adoctrinamiento. (Cuartas, 26 de julio de 2016)

Siguiendo esa línea, en este tipo de discurso constantemente se pone en un polo a la familia y en el otro a la IG:

> Lo que sentimos es que se está invadiendo el pensamiento de una comunidad para imponer otra cultura y otro pensamiento que es la ideología de género. Usted como madre de familia educa a su hija y le enseña, por ejemplo, qué es la vagina, y luego en el colegio le dicen que no es mujer solo porque tiene vagina, que hay que explorar. La confusión real va a ser para los niños: ¿a quién le creo?, ¿a mi papá o al colegio? (Cuartas, 26 de julio de 2016)

Hay varias cosas que se hacen evidentes: 1. La IG es un pensamiento y una cultura "otra" que se quiere imponer a través de establecimientos escolares, invadiendo "una comunidad". 2. En ese sentido, lo que invade es el pensamiento de un grupo de personas que tienen como principio la asociación vagina igual mujer y pene igual hombre. 3. Entonces, cuando las conceptualizaciones de la IG, impuestas desde el colegio, están en contravía de la educación de los padres de familia, los niños son los que resultarán confundidos.

Teniendo en cuenta que en el escrito del acuerdo de paz, entre el gobierno colombiano y la guerrilla de las FARC, aparecían los términos

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 267-289

"diversidad de género" y "orientación sexual diversa", el debate que se estaba gestando sobre la educación repercutió en dichos acuerdos:

> El tema de la llamada IG también aparece en la carta. Señala el concejal [Marco Fidel Ramírez] que se introdujeron "conceptos antropológicos y sociológicos que atacan los principios constitucionales de la familia y la crianza de los hijos, tales como 'diversidad de género' y 'orientación sexual diversa'". Además, dice que existe una "imposición despótica para doblegar la institucionalidad colombiana bajo una peligrosa dictadura de la diversidad sexual". (Semana, 2 de noviembre del 2016)

Lo importante de esas últimas líneas es que el problema ya no involucraba solamente al MEN, ni a los establecimientos educativos, sino que abarcaba a la "institucionalidad colombiana", la cual incluía al gobierno que negoció con la guerrilla, por lo que el discurso religioso iba a tomar muy en serio su interés por producir cambios en los acuerdos de paz, por ejemplo:

> No queremos la participación en política de quienes hayan cometido crímenes de lesa humanidad. Queremos que cuando hablen de género, solo se refieran a hombre y mujer. Que reconozcan a la iglesia cristiana como actor del bien común. Pedimos un censo único para cristianos y pastores víctimas de la violencia. Que los colegios sean libres y no se imponga la ideología de género. Queremos que las farc entreguen a los niños. Que se impida la expropiación arbitraria de tierra, para esto, deben aplicar la Ley de Restitución de Tierras. (Semana, 15 de octubre del 2016)

La articulación se produjo por la coyuntura y la intención estratégica de percibir negativamente el término género, asociándolo a una ideología (una falsedad) que quiere imponer unas conductas sexuales y parentales ajenas a las constitucionales y biológicas. El discurso religioso criticó al ministerio y trascendió a los acuerdos, al estado. Hay una mezcla entre pedidos sobre el acuerdo (crímenes lesa humanidad, expropiación de tierra y "entrega de niños") con pedidos sobre temas de género (la no imposición de la IG en colegios y la omisión directa de personas transexuales o no binarias)[6]. ¿Qué tienen que ver los acuerdos de paz con que los colegios estén libres de la IG? Evidentemente, en los acuerdos no se discutían este tipo de intromisiones del ministerio en los establecimientos educativos, pero a través de la IG se relacionó una cosa con la otra; lo que es entendible si uno lee lo siguiente: "La familia es la escuela constructora de paz, donde se aprenden las virtudes de los ciudadanos, y sin ella seríamos todos salvajes" (Redacción *El Tiempo*, 5 de noviembre de 2016). Es decir, los valores de la familia heterosexual son los que deben ser reconocidos, son los que deben pasar de generación en generación para lograr la paz duradera, impidiendo convertirnos en salvajes.

6. Para una revisión sobre cómo se vincula la ideología de género y grupos que usan estratégicamente la acción violenta, se puede acudir a Bracke y Paternote (2016).

Esta relación puede hacerse más visible: "Si hubiera ganado el Sí habrían reemplazado la Constitución y se eliminaba la familia". En otras palabras, si el miedo en los colegios era que una cultura "otra" afectara el crecimiento de los niños dentro de las tradiciones de la familia heterosexual, el miedo en los acuerdos era la disolución de la familia y la imposición de la "dictadura de la diversidad sexual". He ahí la importancia del término familia, pues es el perfecto polo conceptual y político de la IG, brindando la posibilidad de una disputa política amplia, que afecte a todos los ciudadanos que creen en una familia tradicional.

Continuando el análisis, la IG podría describirse así: "La ideología de género no reconoce el sexo hombre y mujer, y quieren dictar en las escuelas que los niños y las niñas no tienen un género definido, que lo tienen que explorar y descubrir" (Cuartas, 26 de julio de 2016).

En ese andamiaje conceptual, la orientación sexual también es un problema: "Para mi forma de pensar y ver la vida, [la homosexualidad] no es un tema moral. Pero contra los seres homosexuales no tengo nada, respeto sus derechos" (Cuartas, 26 de julio de 2016). Es decir, si una persona tiene prácticas sexuales poco morales, esta será considerada un sujeto inmoral al que se le respetan sus derechos, pero no lo hacen digno de ser moral.

Desde los activismos conservadores, es claro que estos disfraces y enredos de los enunciados son la forma de evitar caer en descalificaciones sociales, que los sacarían de lo públicamente aceptable: no hay problema en que se diga que la IG es "corruptora" o "destructora", porque la IG es una masa amorfa, es la consecuencia de una cultura LGBTI, pero no es la cultura LGBTI. La legitimidad social se da a través de una suavización del lenguaje homofóbico y la atribución a la familia heterosexual de una irreprochable moralidad. En palabras de Arguedas:

> El nuevo discurso que usa de punta de lanza la noción de "ideología de género" se ha legitimado a través de una suerte de higienización que los reviste de aires académicos y le disimula la carga moralizante religiosa, logrando así llegar a audiencias cada más amplias. (2020, p. 29)

He cerrado mi conceptualización sobre IG para enfatizar en los asuntos de inclinaciones sexuales, protección a los niños y constitución de familia. Este recorte metodológico nos servirá para resaltar mis hipótesis de trabajo, que intentará tener otra perspectiva sobre este fenómeno político.

De afectos y homofobia

Como mostré con la historia de Nerú, los creyentes establecen que hacer el bien de acuerdo a los lineamientos de Dios ("ser bueno") va de la mano con sentirse bien; en contrapartida, hacer el mal ("ser malo"), va de la mano con sentirse mal. De lo que estamos hablando aquí es que la construcción de una moral específica está estrechamente relacionada con la configuración afectiva. Lo que tiene consecuencias en la esfera de la política pública, pues cuando los cambios liberales afectan dicha moral

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 267-289

no solo pone en peligro a la comunidad religiosa, sino al país entero, al mundo fuera de la iglesia que podría caer en pecado y ser atravesado por la tristeza, lujuria, soledad. Ante esta posible catástrofe, la vida en familia heterosexual monogámica, para algunos políticos religiosos y religiosos políticos, fue la representación de las bondades afectivas de Dios, con las que se le debe hacer frente al avance de la inmoralidad social.

En consecuencia, es notable cómo la IG llena de sentido a la familia, no solo en la disputa política, sino en los sentires, en los afectos que produce en cada persona. El homosexual como un ser incompleto y triste, el creyente como un ser completo y feliz. De ese modo se percibe en la iglesia El Lugar de Su Presencia, por ello, la lucha política se realiza para defender los principios de la felicidad dictados por Dios, pero no solo por el pánico que genera la sumisión de la moral cristiana o tradicional ante una comunidad LGBT, sino porque se cree que los ideales de esta última llevarán a más personas a estar cercanas al Diablo, al camino del pecado y del sufrimiento. La evangelización como deber no es una cuestión meramente bíblica, es un asunto moral con implicaciones afectivas.

Si miramos las cosas de manera más amplia, según Esguerra (2017) lo que hubo en el 2016 fue una deshumanización de aquellos que no seguían las reglas de género y sexualidad coloniales. No sé hasta qué punto la deshumanización se logró, lo que es seguro es que hubo un intento de ello. En esa línea, Nussbaum habla de cómo la repugnancia es un arma de apartamiento, exclusión e inferiorización, ella nos recuerda el trato que se les dio a los judíos, llamándolos "células cancerígenas, tumores, bacilos" (2006, p.133), además de afirmar que sus rasgos estaban relacionados a condiciones animales y sus prácticas a enfermedades venéreas (p. 134). Al respecto, Gil Blasco, citando a Pizarro, complementa:

> La repugnancia "es una herramienta útil a la hora de persuadir a otros de que ciertos individuos o grupos no merecen respeto moral" (Pizarro y otros, 2006, p. 89). Cuando un grupo social es estigmatizado, las personas que forman parte de él quedan identificadas con lo inferior, lo contaminado, lo que debe ser excluido, lo innoble, lo indigno. (2013, p.148)

Así pues, la construcción social de repugnancia hacia un grupo humano ha sido una de las tantas formas de deshumanización. Con el tema de la IG se intentaba hacerlo mediante enunciados que relacionaba la homosexualidad a las enfermedades de transmisión sexual, las adicciones y promiscuidad. Pero, generar repugnancia por una conducta sexual o de género no es muy fácil, pues públicamente es un afecto que genera descalificación por su tinte homofóbico.

En una palabra, decir que los homosexuales son repugnantes no es una buena estrategia política. Por ello, Nussbaum (2006) habla de otros afectos "más cognitivos" para contraponerse a los avances de las libertades de género y sexualidad, como el miedo y la indignación. El primero surge a partir del temor por el futuro supuestamente incierto de los hijos y la familia

tradicional. La indignación tiene que ver con aquello que argumentaba la política religiosa Ángela Hernández en una entrevista: "Comunidad LGBTI ya tiene derechos, que además son privilegios" (Cuartas, 26 de julio de 2016). Se cree, entonces, que las cartillas o revisiones de manuales de convivencia son un exceso político, una desproporción que le brinda mayores derechos a la comunidad LGBT en detrimento de las personas heterosexuales.

El miedo y la indignación están estrechamente conectados con el asunto del plebiscito, pues la invasión de la "otra cultura" tiene que ver en cómo se asume la construcción de lo público, de la nación (Esguerra, 2017). No es posible entender que en los colegios se pierdan los principios de la heterosexualidad, puesto que dichos principios son los moralmente válidos, entonces, lo contrario a ello puede darse en privado, pero no tiene cabida en lo público. Sergio Urrego podía besar a su novio, pero en su casa y a oscuras.

La IG tuvo esa ebullición política porque públicamente se supo jugar con los afectos que ella generaba. Se apeló a la supuesta pérdida del ordenamiento social por culpa del exceso (Rodríguez, 2017). Se intentaban reafirmar ciertas bases morales, a través de la exclusión pública de lo indigno y temible. Esta perspectiva de análisis está más cercana a pensar la producción de afectos en lo social como estrategia política, pero no podemos caer en el error de creer que solo hubo manipulación afectiva.

Hay que tener presente que si el miedo, la indignación y quizá la repugnancia tuvieron cabida en lo público, es porque ya había ciertas condiciones de emergencia para ello. El discurso se difundió porque se asumió que ciertas conductas en lo privado están bien, pero en lo público no. Aquí es cuando se pasa de lo comunal religioso a lo social "laico"[7]. Es decir, para identificarse con unos principios conservadores no es necesario reconocerse como un protestante histórico, un católico apostólico ortodoxo o un neopentecostal, la identificación no pasa necesariamente por el marco de una institución religiosa, sino por una forma de asumirse en relación con lo social, que podría creerse desligada de los principios religiosos. Esto es lo que uno podría agrupar como "culturalmente cristianos" (Gil, 2020).

Algo para resaltar es que los activismos conservadores se presentan como el sendero para la construcción de relaciones sociales más fuertes y estables, donde los "seres precarios" (López-Petit, 2009) puedan construir afectos deseables. Y, entonces, ciertos grupos o individuos religiosos asumen que las experiencias desligadas de las bases morales religiosas implican sufrimiento y desazón. Un ejemplo de ello son las declaraciones que hizo Castillo sobre los motivos que llevaron a Urrego a suicidarse:

> He tenido tiempo de conocerlo, ahorita, aquí, detenida en mi casa, privada de la libertad, y en las cartas y en todo el estudio que se ha venido haciendo después del fallecimiento de Sergio David, pues el tema fuerte, el tema grave, es el de la soledad, el del abandono afectivo en que se encontraba Sergio David. (W Radio, 4 de agosto del 2015)

7. El 94 % de las personas en Colombia se consideran creyentes, aunque muchas de ellas no asistan a una institución religiosa (Beltrán citado en Gil, 2020)

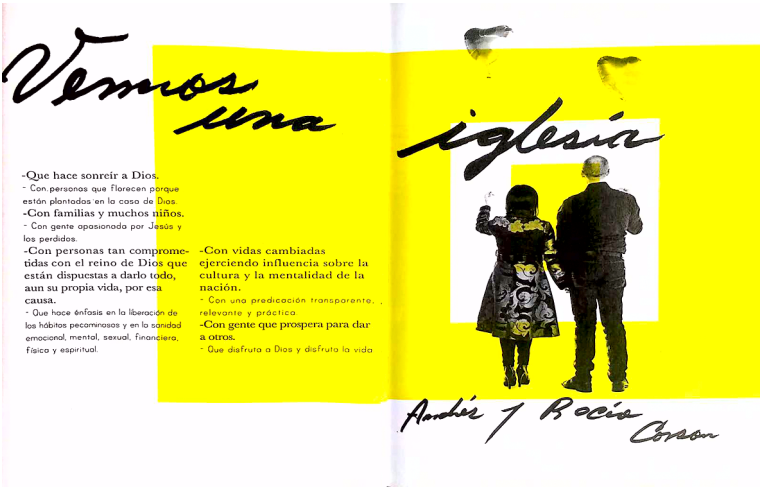
Estas presunciones, que la rectora hizo años después de calificar a Urrego como anarco, ateo y homosexual, son muy parecidas a las explicaciones que Corson daba sobre las causas de la homosexualidad. Así pues, casos como el de Sergio Urrego y Nerú Martínez nos permiten entender cómo discursos de agentes institucionales sobre lo correcto, basados en lo religioso (recuérdese que la biblia es sagrada para Castillo), están ligados a los sentires propios y proyectados. En ese sentido, cuando se dan las disputas públicas de estos agentes no solo se aboga por lo correcto en torno a presupuestos de Verdad, sino lo deseable en torno a presupuestos de sentires.

Sigo a Rodríguez cuando dice que "en la construcción moral del mundo, las normas y los valores están imbricados con emociones y relaciones de poder" (2017, pp. 143). Por eso, es importante considerar que los mecanismos con los que opera la IG —producción del enemigo interno, politización de la homofobia y secularización del discurso (Serrano-Amaya, 2019)— van más allá de meros activismos basados en el odio y el prejuicio, son activismos que consideran al otro como un ser inferior afectivamente, alguien que merece la ayuda para sus "soledades" y "faltantes". Matizar de esta manera me parece que posibilita pensar que en la construcción de lo público los agentes, a veces, no se leen solo como opuestos, sino como "necesitados de". Basta escuchar una prédica en la iglesia El Lugar de Su Presencia o ver una de sus piezas publicitarias para darse cuenta de aquello:

> Perdónanos Señor porque nos creemos de mejor familia y llenar nuestro estómago espiritual y se nos olvidó ir afuera, a sanar un mundo que lo necesita […] Oramos por aquellos que han caído en la trampa de la confusión, del miedo y del temor […] Hoy declaramos que somos un ejército de invisibles, personas que quieren sanar esta nación. Hoy declaramos Señor que en medio de la oscuridad nuestra vida se enciende como una luz y Colombia es transformada. (Vargas, 2017)

Las investigaciones sobre la IG se suelen desarrollar a partir de la idea de la disputa por la construcción de lo público. Sin embargo, al poner el foco de atención en los mecanismos con las que opera la IG o en los procesos de articulación de sectores sociales, se deja de lado el por qué ciertos líderes buscan ser un obstáculo para las libertades de género e inclinación sexual. Se asume que estos movimientos son "alimentados por el prejuicio, y liderazgos carismáticos que buscan incrementar su poder político en contra de sectores percibidos como opuestos" (Serrano-Amaya, 2019). Es decir, como si solo fuera un intento por desplazar al otro. Esa perspectiva impide pensar en aquellos que ven al otro como un ser que requiere de ayuda para encontrar su verdadero camino, lleno de felicidad. La estrategia de exclusión, va de la mano con la violenta jerarquización que se hacen de las prácticas sexuales: homosexualidad igual a tristeza y pecado, heterosexualidad igual a felicidad y virtud.

Figura 1. Pieza gráfica publicitaria de la iglesia neopentencostal El Lugar de Su Presencia



Fuente: Su presencia, 2009.

Si uno se toma en serio lo anterior, podrá complejizar las posturas que aseguran que negarse a una perspectiva educativa de género distinta a la aceptada socialmente fue una decisión ética donde los colombianos optaron por la exclusión violenta de aquellos que se salen de lo normativo (Rodríguez, 2017). Es claro que esta lectura recoge una gran parte del problema, pero mi punto de vista muestra que hay un asunto afectivo que moviliza en pro de sanar al enfermo (al ser lleno de soledad, como dirían Castillo y Corson). Y tener en cuenta esta perspectiva, nos daría pie a asegurar que la decisión ética no está atravesada únicamente por la "exclusión violenta", sino también por la compasión y el deseo de hacer feliz al otro, ubicándose violentamente como un superior. Así como Castillo nunca reconoció haber discriminado a Sergio o como Corson dice no ser homofóbico, muchos creerán que la heterosexualidad y la familia monogámica es la mejor forma de estar satisfecho con nuestra existencia, y mientras no rastreemos y analicemos esos sentires, seguiremos simplificando y explicando de manera incompleta el asunto.

Referencias

Arguedas, G. (2020). *"Ideología de género", lo "post-secular", el fundamentalismo neopentecostal y el neointegrismo católico. La vocación anti-democrática*. Brasil: Observatorio de Sexualidad y Política.

Beltrán, W. (2004). *Fragmentación y recomposición del campo religioso en Bogotá un acercamiento a la descripción del pluralismo religioso en la ciudad.* Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Beltrán, W. y Creely, S. (2018). Pentecostals, Gender Ideology and the Peace Plebiscite. Colombia 2016. *Religions, 9* (418), 1-19. DOI: https://doi.org/10.3390/rel9120418

Bracke, S. y Paternotte, D. (2016). Unpacking the Sin of Gender. *Religion & Gender*, *6* (2), 143-154. DOI: https://doi.org/10.18352/rg.10167

Cornejo-Valle, Mo. y Pichardo, J. (2017). La "ideología de género" frente a los derechos sexuales y reproductivos. El escenario español. *Cadernos Pagu*, 50. DOI: https://doi.org/10.1590/18094449201700500009

Corrigan, J. (ed.) (2004). *Religion and Emotion. Approaches and Interpretations*. Nueva York: Oxford University Prest.

Esguerra, C. (2017). Cómo hacer necropolíticas en casa. Ideología de género y acuerdos de paz en Colombia. *Sexualidad, Salud y Sociedad Revista Latinoamericana,* 27, 172-198. DOI: https://doi.org/10.1590/1984-6487.sess.2017.27.10.a

Fernández, A. (2011). Antropología de las emociones y teoría de los sentimientos. *Revista Versión Nueva Época*, 26, 2-24. Recuperado de https://www.redalyc.org/jatsRepo/351/35149890004/html/index.html

Gil, F. (2020). *Políticas antigénero en América Latina. Colombia*. Brasil: Observatorio de Sexualidad y Política.

Gil, M. (2013). La repugnancia. De reacción fisiológica a emoción política. *Recerca Revista de Pensament i Anàlisi,* 13, 137-152. Recuperado de https://www.e-revistes.uji.es/index.php/recerca/article/view/366

Hann, B. (2014). *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. Barcelona: Herder.

López, J. (2021). La (re)irrupción del discurso de la "ideología de género" en América Latina. Protestas, atención del público y respuestas gubernamentales. *Estudios políticos*, (60), 145-177. DOI: https://doi.org/10.17533/udea.espo.n60a07

López-Petit, S. (ed.) (2009). *La movilización total. Breve tratado para atacar la realidad.* Madrid: Traficantes de sueños.

Molano, J. (2017). *Devenir sujeto creyente. Movilización de afectos y políticas desde una iglesia neopentecostal en Bogotá* (tesis de maestría). Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.

Moraña, M. (2012). Postscríptum. El afecto en la caja de herramientas. En M. Moraña y I. Sánchez (eds.), *El lenguaje de las emocione. Afecto y cultura en América Latina* (pp. 313-339). Madrid–Frankfurt: Iberoamericana y Vervuert.

Nussbaum, M. (2006). *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley.* Buenos Aires: Katz.

Parish, S. (2004). The Sacred Mind. Newar Cultural Representations of Mental Life and the Production of Moral Consciousness. En J. Corrigan (ed.), *Religion and Emotion: Approaches and Interpretations* (pp. 150-184). Nueva York: Oxford University Press.

Perilla, D. (2018). La plebitusa. Movilización política de las emociones posplebiscito por la paz en Colombia. *Maguaré*, *32* (2), 153-181. DOI: https://doi.org/10.15446/mag.v32n2.77012

Rodríguez, M. (2017). La ideología de género como exceso. Pánico moral y decisión ética en la política colombiana. *Sexualidad, Salud y*

Sociedad Revista Latinoamericana, (27), 128-148. DOI: https://dx.doi.org/10.1590/1984-6487.sess.2017.27.08.a

Ruano, L. y Muñoz, V. (2018). Efecto de las emociones en los resultados políticos del Plebiscito por la Paz en Colombia. En P. Costa, S. Tuzzo, T. Alzas y L. Reis. (eds.), *Atas do 7º Congresso Ibero-Americano em Investigação Qualitativa* (pp. 271-280), Portugal: Ludomedia. Recuperado de https://proceedings.ciaiq.org/index.php/ciaiq2018/article/view/1737/1691

Sánchez, A. (1984). Ética. Barcelona: Inelvasa.

Serrano-Amaya, J. (2017). La tormenta perfecta. Ideología de género y articulación de públicos. *Sexualidad, Salud y Sociedad Revista Latinoamericana*, 27, 149-171. DOI: https://doi.org/10.1590/1984-6487.sess.2017.27.09.a

Serrano-Amaya, J. (2019). "Ideología de género", populismo autoritario y políticas sexuales. *Nómadas*, 50, 155-173. DOI https://doi.org/10.30578/nomadas.n50a10

Trigo, A. (2012). La función de los afectos en la economía político-libidinal. En M. Moraña y I. Sánchez (eds.), *El lenguaje de las emociones. Afecto y cultura en América Latina* (pp. 313-339). Madrid–Frankfurt: Iberoamericana y Vervuert.

Viveros, M. (2017a). Hacer y deshacer la ideología de género. *Sexualidad, Salud y Sociedad. REVISTA LATINOAMERICANA,* 27, 119-126. DOI: https://doi.org/10.1590/1984-6487.sess.2017.27.07.a

Viveros, M. (2017b). Intersecciones, periferias y heterotopías en las cartografías de la sexualidad. *Sexualidad, Salud y Sociedad REVISTA LATINOAMERICANA,* (27), 220-241. DOI: https://doi.org/10.1590/1984-6487.sess.2017.27.12.a

Referencias primarias

Cedecol (28 de septiembre del 2016). Cedecol se pronuncia y ratifica frente al plebiscito. Cedecol [video]. https://www.youtube.com/watch?v=5dacMp0qKxs

Colegio Castillo sede norte y sede campestre (s.f.). *Nuestra Historia. Colegio Castillo sede norte y sede campestre.* Recuperado de https://gimnasiocastillo.edu.co/nuestrahistoria/

Colombia Diversa (s.f.). *Acerca de Colombia Diversa*. Recuperado de https://colombiadiversa.org/acerca-de-colombia-diversa/

Corson, A. (10 de junio del 2012). ¿Cómo es el dibujo de su famili*a? Andrés Corson, 10 Junio 2012.* El Lugar de Su Presencia [video]. https://www.youtube.com/watch?v=-feqXNoZ_wA

Corson, A. (26 de noviembre del 2014). *El Pastor que "cura" a los homosexuales.* El Lugar de Su Presencia [video]. https://www.youtube.com/watch?v=sLiQiQ6xbuU&t=768sTiempo

Corson, A. (2016, 12 de diciembre). ¿Puedo casarme con alguien que no es cristiano? El Lugar de Su Presencia [Canal en YouTube]. Consultado el 5 de agosto de 2020 en: https://www.youtube.com/watch?v=9hYiJ_ZKroI&list=PLMiEO7YGrKOOuaTPb61Gref_K3rwUcYqU&index=1

Corson, A. (18 de junio del 2017). *No me gustó la esposa que me tocó. Andrés Corson, 18 junio 2017.* El Lugar de Su Presencia [video]. https://www.youtube.com/watch?v=1pafaeFn9PU

Corte Constitucional (3 de agosto del 2015). *Sentencia T-478/15.* Recuperado de https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2015/t-478-15.htm

Cuartas, P. (26 de julio de 2016). "Comunidad LGBTI ya tiene derechos, que además son privilegios": Diputada de Santander. *El Espectador*. Recuperado de https://www.elespectador.com/noticias/nacional/comunidad-lgbti-ya-tiene-derechos-ademas-son-privilegio-articulo-645536

González, H. [El Lugar de Su Presencia] (9 de agosto de 2017). *Más profundo* [video]. https://www.youtube.com/watch?v=4-SMepMNmKE&t=139s

Herrera, N. (7 de septiembre del 2014). Las pruebas de Sergio. *El Espectador*. Recuperado de https://www.elespectador.com/noticias/bogota/pruebas-de-sergio-articulo-515085

KFA-producciones [El Lugar de Su Presencia] (29 de marzo del 2018). BODA (Mary _Julian) Iglesia El Lugar de Su Presencia [video]. https://www.youtube.com/watch?v=eqRHeb4Z7n8

Martínez, N. [Prensa Bnj] (3 de noviembre del 2014). *Testimonio Neru en La Red Caracol* [video]. https://www.youtube.com/watch?v=ESUJhEr4n5s

Martínez, N. [TSD Vida] (19 de mayo del 2018). *Crónicas de vida Nerú Martínez (Testimonio)* [video]. https://www.youtube.com/watch?v=Z_4adQoxzSw&t=1014s

Olmos, C. [El Lugar de Su Presencia] (7 de enero del 2018). *Cosas que no se pueden perder en el matrimonio. Carlos Olmos, 7 Enero 2018* [video]. https://www.youtube.com/watch?v=_odxXSeqK5M

Redacción Blu Radio (8 de septiembre del 2014). "Rectora dijo que no podíamos tener gente como esa": compañera de Sergio Urrego. *BLU Radio*. Recuperado de https://www.bluradio.com/nacion/rectora-dijo-que-no-podiamos-tener-gente-como-esa-companera-de-sergio-urrego

Redacción *El Tiempo* (9 de agosto de 2016). Iglesia apoya rechazo a ideología de género en manuales de convivencia. *El Tiempo*. Recuperado de https://www.eltiempo.com/vida/educacion/iglesia-apoya-marchas-contra-ministerio-de-educacion-34346

Redacción *El Tiempo* (5 de noviembre de 2016). La Iglesia apoya la eligibilidad y participación política de las Farc. *El Tiempo*. Recuperado de https://www.eltiempo.com/politica/proceso-de-paz/participacion-politica-de-las-farc-39403

Redacción Nacional (1 de agosto de 2016). Organizan marcha en "defensa de la familia", tras izada de bandera LGBTI en Bucaramanga. *El Espectador*. Recuperado de https://www.elespectador.com/noticias/nacional/organizan-marcha-en-defensa-de-la-familia-tras-izada-de-bandera-lgbti-en-bucaramanga/

Redacción judicial (30 de noviembre del 2016). Primera condena por actos de discriminación contra Sergio Urrego. *El Espectador*. Consultado el 5 de agosto de 2020 en: https://www.elespectador.com/noticias/judicial/primera-condena-por-actos-de-discriminacion-contra-sergio-urrego/

Reyes, C. [El Lugar de Su Presencia] (26 de abril del 2017). *Si alguien me hubiera dicho esto del matrimonio. Claudia Reyes, 26 abril 2017* [video]. https://www.youtube.com/watch?v=I3_oPsRTuKo

Semana (9 de agosto del 2014). El joven que se habría suicidado por discriminación sexual. *Semana.* Recuperado de https://www.semana.com/nacion/articulo/sergio-urrego-se-habria-suicidado-por-la-discriminacion-sexual-en-su-colegio/402016-3

Semana (15 de octubre del 2016). Las ocho peticiones de los pastores del No. *Semana*. Recuperado de https://www.semana.com/nacion/articulo/las-ocho-peticiones-de-los-pastores-que-votaron-no-en-el-plebiscito/499219

Semana (2 de noviembre del 2016). La dura carta del concejal cristiano a Santos. *Semana*. Recuperado de https://www.semana.com/nacion/articulo/carta-del-concejal-marco-fidel-ramirez-al-presidente-juan-manuel-santos/504056

Su presencia (2009). *Nuevo testamento.* Bogotá: Su presencia.

Trheebilcock, E. (20 de noviembre del 2014). El pastor que dice estar "sanando" la homosexualidad de Nerú. *Las 2 Orillas*. Recuperado de https://www.las2orillas.co/la-iglesia-dice-estar-sanando-la-homosexualidad-de-neru/

Vargas, A. [El Lugar de Su Presencia] (2017). *Héroes invisibles. Andrés Vargas, 23 agosto de 2017* [video]. https://www.youtube.com/watch?v=QcomOw6ycfc

Vélez, J. (19 de octubre del 2016). Las propuestas de los cristianos comparadas y desmenuzadas. *La Silla Vacía.* Recuperado de https://lasillavacia.com/hagame-el-cruce/las-propuestas-de-los-cristianos-comparadas-y-desmenuzadas-58417

W Radio (4 de agosto del 2015). Colegio no cometió discriminación con Sergio Urrego. rectora Amanda Castillo. *W Radio.* Recuperado de https://www.wradio.com.co/escucha/archivo_de_audio/colegio-no-cometio-discriminacion-con-sergio-urrego-rectora-amanda-castillo/20150804/oir/2879945.aspx

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 267-289

La construcción de la santidad. La Beata Laura Vicuña*

The construction of holiness. Blessed Laura Vicuña

A construção da santidade. Beata Laura Vicuña

María Andrea Nicoletti**

Universidad Nacional de Río Negro, San Carlos de Bariloche, Argentina
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet)

Cómo citar: Nicolleti, M. A. (2022). La construcción de la santidad. La Beata Laura Vicuña. *Revista Colombiana de Sociología*, *45* (1), 291-223

DOI: https://doi.org/10.15446/rcs.v45n1.90190

Este trabajo se encuentra bajo la licencia Creative Commons Attribution 4.0.

Artículo de investigación e innovación
Recibido: 29 de agosto del 2020 Aprobado: 28 de febrero del 2021

* **Este trabajo forma parte del plan de investigación bianual del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet/Argentina). Agradezco a la Dra. María Carolina Odone Correa el envío del material bibliográfico de autores chilenos. A las Hijas de María Auxiliadora de Buenos Aires, Santiago de Chile y Bahía Blanca por abrirme sus archivos. A Sor Piera Cavaglia por sus atentas lecturas y a Sor Marta Richiolli por el apoyo en esta investigación.**

** **Investigadora principal en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet). Su lugar de trabajo es el Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (IIDYPCA) en la Universidad Nacional de Río Negro, Sede Andina, San Carlos de Bariloche, provincia de Río Negro, Argentina. Profesora de Historia (Universidad Católica Argentina,1986) y Doctora en Historia de América (Universidad Complutense de Madrid,1989). Dirige un grupo de investigación en el IIDYPCA sobre estudios regionales y binacionales y es miembro GERE (Grupo de Estudios sobre Religiosidad y Evangelización), del Prohal (Programa de Historia de América Latina), del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani, F. F. y L. UBA. Miembro de la Associazione di cultori di Storia Salesiana, Roma, Italia y de la Sociedad argentina de Historia de la Educación.**

Correo electrónico: mariaandreanicoletti@gmail.com –ORCID: https://orcid.org/0000-0001-7661-5413/

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X–electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 291-323

Resumen

A partir de la primera hagiografía en 1911 de la Beata Laura del Carmen Vicuña (Santiago de Chile, 1891- Junín de los Andes, 1904), se inició el proceso de construcción de su santidad poniendo énfasis en la entrega sacrificial de su vida por la conversión de su madre. El Instituto de las Hijas de María Auxiliadora inició en la década de 1950 su causa y fue declarada Beata en 1988.

En este trabajo nos aproximaremos a la figura de la Beata Laura Vicuña a partir del concepto de construcción de la santidad y la polémica generada a partir de la búsqueda de su foto para conocer su verdadero rostro.

Desde un nutrido corpus documental que incluye sus hagiografías y biografías históricas, más los testimonios recogidos entre los que conocieron a la niña, observaremos la construcción modélica de una joven virtuosa que funge como ejemplo de espiritualidad a seguir para las niñas educadas en los colegios del Instituto de las Hijas de María Auxiliadora. Esta construcción de santidad se vio a travesada por la búsqueda del rostro de Laura que, hasta el momento, era representada a través de la pintura de Caffaro Rore, como una niña de tez blanca, pálida y de mirada lánguida con cabello suelto lacio y oscuro. La aparición en 1990 de una foto de conjunto de las alumnas del colegio de Junín de los Andes, en la que el salesiano Ciro Brugna afirmó que allí se encontraban Laura y su hermana Julia, muestra un rostro completamente distinto a las estampitas y representaciones de la Beata hasta ese momento. La polémica desatada hacia el interior de las Hijas de María Auxiliadora, tras el Informe pericial de Carabineros de Chile sobre el rostro de Laura, se constituyó como un factor decisivo sobre la construcción de santidad de la joven beata alumna del Colegio María Auxiliadora de Junín de los Andes (Argentina), en su camino a los Altares.

Palabras clave: beata, Hijas de María Auxiliadora, Iglesia católica, Laura Vicuña, santidad.

Descriptores: Argentina, catolicismo, Chile, doctrina religiosa, Patagonia, religión.

Abstract

From the first hagiography in 1911 of Laura del Carmen Vicuña (Santiago de Chile, 1891- Junín de los Andes, 1904), began the process of building her sanctity. Her process was focused on the sacrificial dedication for the conversion of her mother. The Institute of Hijas de María Auxiliadora, began her Cause in the 1950s and was declared Blessed in 1988.

In this work we will approach to the figure of Laura Vicuña from the concept of construction of sanctity and the controversy generated from the search for her photo to know her true face.

From a large documentary corpus that includes her hagiographies and historical biographies, added to the testimonies collected among the persons who knew the girl, we will observe the exemplary construction of a virtuous young woman who serves as an example of spirituality to follow for girls pupils in the schools of the Institute of Hijas de María Auxiliadora. This construction of sanctity was seen through the search for Laura's face, which until now was represented through Caffaro Rore's painting, as a girl with a white, pale complexion and a languid look with loose, straight, dark hair. The appearance in 1990 of a group photo of the students of the Junín de los Andes school, in which the Salesian Ciro Brugna affirmed that Laura and her sister Julia would meet there, shows a completely different face from the pictures and representations of the Blessed until that moment. The controversy unleashed within the Hijas de María Auxiliadora, after the expert report of the Carabineros de Chile on Laura's face, was constituted as a decisive factor in the construction of sanctity of the young blessed student of the Colegio María Auxiliadora de Junín de Los Andes (Argentina), on its way to the Altars.

Keywords: Blessed, Catholic Church, Hijas de María Auxiliadora, Laura Vicuña, sanctity.

Descriptors: Argentina, Catholicism, Chile, Patagonia, religion, religious doctrine.

Resumo

Desde a primeira hagiografia em 1911 da Beata Laura del Carmen Vicuña (Santiago do Chile, 1891–Junín de los Andes, 1904), iniciou-se o processo de construção de sua santidade, enfatizando a dedicação sacrificial de sua vida pela conversão de sua mãe. O Instituto das Filhas de Maria Auxiliadora iniciou a sua causa nos anos 1950 e foi declarado beato em 1988.

Neste trabalho abordaremos a figura da Beata Laura Vicuña a partir do conceito de construção da santidade e da polêmica gerada a partir da busca de sua foto para conhecer seu verdadeiro rosto.

A partir de um grande corpus documental que inclui suas hagiografias e biografias históricas, somadas aos depoimentos recolhidos entre quem a conheceu, observaremos a construção exemplar de uma jovem virtuosa que serve de exemplo de espiritualidade a ser seguida pelas meninas educadas nas escolas do Instituto das Filhas de Maria Auxiliadora. Esta construção de santidade foi vista através da procura do rosto de Laura, que até agora era representado através da pintura de Caffaro Rore, como uma menina de tez branca e pálida e de aspecto lânguido com cabelos escuros, lisos e soltos. O aparecimento em 1990 de uma foto de grupo dos alunos do colégio Junín de los Andes, em que o salesiano Ciro Brugna afirmava que Laura e sua irmã Julia se encontrariam ali, mostra um rosto completamente diferente das fotos e representações do Beato até aquele momento. A polêmica desencadeada no seio das Filhas de Maria Auxiliadora, a partir da perícia dos Carabineros do Chile sobre o rosto de Laura, constituiu-se como fator decisivo na construção da santidade da jovem beata aluna do Colégio María Auxiliadora de Junín de Los Andes em Argentina, a caminho dos Altares.

Palavras-chave: Beata, Hijas de María Auxiliadora, Igreja Católica, Laura Vicuña, santidade.

Descritores: Argentina, catolicismo, Chile, doutrina religiosa, Patagônia, religião.

Hemos elegido un marco de conceptualizaciones para adentrarnos en la vida de la Beata Laura Vicuña, partiendo de la santidad como construcción histórica (Boesch, 2020, Millar Carvacho, 2009, Rubial García, 1998; Sallmann, 1996; Longo, 2006 y Bianchi, 2007), ya que del entorno social del santo surgen los materiales (hagiografías, testimonios, relatos, prácticas cultuales, etc.) para el proceso de santidad que convalidará la Iglesia católica como institución, y que también se han ido modificando a lo largo del tiempo. Desde la sociología de la santidad, esta resulta también una representación social a partir de la *otredad*, pues surge en una sociedad que genera representaciones sobre las personas a las que percibe como santos o santas (Delooz, 1962, pp. 22 y 27). Una "reconstrucción del sistema de representaciones detrás de la santidad y el significado que asume esta santidad" en cada contexto (Sallmann, 1996, p. 301). Desde esa mirada de la santidad como *otredad*, es decir como representación colectiva, es "la comunidad la que otorga a uno de sus miembros (elegido como su víctima propiciatoria) los rasgos de la santidad" (Bianchi, 2007, p. 374).

Mediante la propuesta de René Millar (2008, 2009 y 2012) y Rosa (2000), tomaremos un conjunto de hagiografías y biografías cómo fuentes para analizarlas desde la hermenéutica histórica (de Certeau,1993), con el fin de observar como la sociedad otorga a uno de sus miembros los rasgos de la santidad, a partir de ese "movimiento hacia el otro" (Ricoeur, 2006, pp. 138-151) o como afirma de Certeau: "la hermenéutica del otro" (2006 pp. 214-222).

Dentro de este conjunto de fuentes se plantea una cuestión particular: el rostro de la Beata (Le Breton, 2009). El análisis heurístico de una foto de conjunto en la que podría estar Laura desata una polémica sobre su verdadero rostro. Una primera aproximación desde la hermenéutica histórica nos permitirá poner en escena los argumentos en la elección de una pintura o de una foto de la Beata, que reflejen la construcción de santidad y su representación social.

> Santidad es un término polivalente: sus definiciones pueden acentuar la dimensión teológica, histórico-religiosa, jurídica, antropológica, pero en todo caso traslucen un común denominador como atributo de la *divinidad*, también para aquellos que tienen con ella una relación privilegiada, de la cual derivan poderes de mediación e intercesión entre la esfera humana y la esfera divina. (Boesch, 2020, p. 19)

"La santidad es un concepto que ha ido variando con el tiempo [...] los modelos fueron cambiando de acuerdo con la evolución institucional de la Iglesia y de la sociedad en las que se asentaban" (Millar Carvacho, 2009, p. 21). René Millar sintetiza estos cambios desde las primeras comunidades cristianas en las que el santo era el mártir por la fe, los santos altomedievales que sacralizaron el poder con sus dones taumatúrgicos o los bajomedievales que suman hombres y mujeres de las órdenes religiosas. El poder de decisión sobre quién es o no santo fue concentrándose poco

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 291-323

a poco en la Santa Sede que controló todo el proceso (Millar Carvacho, 2009, pp. 21-22). En cuanto a la santidad femenina, Sofia Boesch recorre los cambios históricos desde su manifestación en el mundo monástico femenino entre los siglos XII y XV centrados en la experiencia visionaria, mística, profética y la práctica de las virtudes cristianas especialmente de mujeres aristocráticas y abadesas. Pierre Delooz, concluye que los santos son "en su gran mayoría del sexo masculino. Son casi siempre eclesiásticos y particularmente religiosos, generalmente actuaron desde un rol de líderes y han salido prioritariamente de medios sociales favorecidos" pero "las variaciones se producen a medida que transcurre el tiempo: la preponderancia de los varones sobre las mujeres está disminuyendo, al igual que la de los eclesiásticos sobre los laicos, aunque en menor medida" (Delooz, 1962, p. 427). El paradigma americano fue Santa Rosa de Lima (Millar Carvacho, 2009, pp. 268-331). De todos modos, en este período, "para las mujeres el límite entre santidad, herejía y brujería era muy lábil" (Boesch, 2020, p. 33) y llevó a controles inquisitoriales y planteos de *falsa santidad* (Millar Carvacho, 2009). Como ya hemos señalado, los cambios tras el Concilio de Trento, continuaron y viraron hacia la legitimación de las prácticas heroicas de las virtudes y la comprobación de milagros.

Dentro de los cánones de la Iglesia católica, la santidad es una experiencia religiosa particular, basada en un poder extraordinario sobre la naturaleza, los objetos, los seres humanos y la comunidad que reconoce en esa persona, una autoridad espiritual distintiva y mediadora entre lo humano y lo divino. La Iglesia católica en ese sentido ha reglamentado el camino a la santidad desde su teología hasta su liturgia y sus reglas legitimando la devoción (Firolamo, 2013, pp. 334 y 335)[1]. Esta institucionalidad es el Dicasterio de la Congregación de la Causa de los Santos, que lleva adelante el complejo y largo proceso hacia los altares, a través de los testimonios de quienes atestiguan que el o la postulante han vivido las virtudes heroicas y ha realizado milagros comprobados clínicamente por su intercesión (Sacra Rituum Congregatione, 1957)[2]. Este grado de

1. René Millar Carvacho sintetiza las siguientes etapas en el proceso: Etapa inicial o proceso ordinario en la diócesis donde residió en candidato cuya postulación la realizan los religiosos cercanos. El Obispo nombra a un juez eclesiástico y un notario para que recabe información y elabora un cuestionario para los testimonios que lo o la conocieron. La segunda etapa se desenvuelve en la Sagrada Congregación de los Ritos en el Vaticano y se inicia el proceso apostólico. Estaba además incluido el proceso non culto, o sea probar que al candidato no se le había rendido culto público desde su fallecimiento en adelante. En esta etapa se elaboraba la Positio en las que intervenían un promotor de la fe o abogado del diablo y el postulador, para cuestionar y defender las virtudes del candidato o candidata a la santidad (2012, pp. 144-145).
2. Los procesos de canonización han ido evolucionando. En 1234 el papado se reservó el derecho exclusivo para iniciar el proceso de canonización, que hasta el momento era facultad de los obispos locales. "A partir del siglo XIII el modo de proceder fijado en sus líneas generales continuó en vigor hasta el pontificado de Urbano VIII: la demanda de canonización, el proceso informativo en la diócesis

cientificidad que la Iglesia quiere introducir en las causas de santidad están relacionadas con la comprobación médica de la curación milagrosa[3] y con el texto hagiográfico "como normas fundamentales de validación interna del 'discurso historiográfico' que promueve y da el 'sello de santidad'" (Rosa, 2000, p. 439).

¿Cómo y desde que fuentes es posible analizar entonces la vida de un santo en el marco de esta tensión constante entre lo terrenal y lo espiritual? Las fuentes primarias las proporciona el mismo Dicasterio de la

del candidato, la preparación del sumario, la deliberación en los consistorios seguida por la decisión del papa constituyen en aquel periodo el eje central de las causas de canonización" (Hernández Rodriguez, 2017, p. 100). En 1588, el papa Sixto v delegó este procedimiento en la Sagrada Congregación de Ritos mediante la *Congregatio pro sacris ritibus et caeremoniis* que siguió los siguientes pasos: auditores de la Rota Romana, Cardenales y el Papa. Otro hito fundamental fue la normativa del papa Urbano viii, en 1634, tiempos de la Contrarreforma (Decretalium, lib. iii, tit. 45, c. 1. Friedberg ii, 650), que estableció dos fases en el proceso de santidad: la diocesana y la romana, a través de la Congregación de Ritos. Pero la sistematización legislativa y administrativa fue obra de Benedicto xiv en 1917. En el Código de Derecho canónico "fueron definidas con más claridad las personas activas en el proceso, los medios de prueba admitidos, los testigos, el procedimiento conducido por los obispos, el examen del mismo llevado a cabo por la Congregación de Ritos, el proceso apostólico, la sentencia sobre el grado de virtudes heroicas o sobre el martirio, el proceso sobre los milagros; fue disciplinada también la canonización *per viam cultus*" (Hernández Rodriguez, 2017, p. 103). Pío xi en 1930 incorporó un examen de causas históricas al procedimiento. "El recurso al método histórico-crítico fue limitado a las causas históricas, en las que no podía constituirse un aparato probatorio con los tradicionales medios procesales. Sucesivamente fue adoptado cada más ampliamente, al punto que hoy es base del procedimiento" (Hernández Rodriguez, 2017, p. 103). Una reforma clave fue la del Concilio Vaticano ii. Pablo vi constituyó la *Sacra Rituum Congregatio*, así la Congregación para las causas de los santos, se separó de Congregación de los Ritos. De este modo "se simplificaba el proceso reduciéndolo a un articulado en dos fases, una investigación a nivel local, y una fase de estudio y discusión a nivel romano. En este modo se recuperaba un significativo papel del obispo local y de la dimensión sinodal" (Hernández Rodríguez, 2017, p.104). El 25 de enero de 1983 Juan Pablo ii publicó su *Constitución Apostólica Divinus Perfectionis Magister* "para que los difuntos que la Iglesia canoniza sean personas cuya vida y conducta se ajustan exactamente a lo que los obispos, la Curia y el papa desean que sea el cristiano que sube a los altares y se propone como ejemplo para los demás" (Castillo, 2013, pp. 406, 407 y 4011). Solo el papa puede proponer la canonización sin que se pruebe ni exista un milagro. Así fue el caso de Juan XIII. El papa Benedicto XVI aprobó la instrucción *Sanctorum Mater* determinando que el proceso inquisitorio "tiende a la valorización de la vida y de las virtudes, o del martirio, del siervo de Dios, al examen de sus escritos por la coherencia con el dogma y la moral, a la comprobación de los milagros" (Hernández Rodríguez, 2017, p. 105).

3. El milagro de la Beatificación fue concedido a una Hija de María Auxiliadora Sor Ofelia Lobos Arellano, diagnosticada con una enfermedad pulmonar irreversible por lo que en 1958 pidió a Laura Vicuña su curación. Los médicos verificaron su sanación inmediata y completa. *El Mercurio*, domingo 4 de abril de 1993, p. 8.

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 291-323

Congregación para la Causa: los testimonios en la Positio[4], las hagiografías y biografías históricas. Pero es importante observar, como señala René Millar, qué tipo de información podemos extraer de esa documentación. Ya que los testigos pueden dar cuenta, más allá del cuestionario, de aspectos tales como: "devociones, valoración de determinadas virtudes, milagros que les llamaban la atención, reliquias más apreciadas, mortificaciones, cumplimiento de los votos religiosos y en general prácticas ascéticas de más frecuente uso y consideración" (Millar Carvacho, 2012, p. 145). En síntesis, la percepción del otro que señalaba Delooz.

Esta documentación permitiría observar si en el proceso de creencias y prácticas devocionales se modificaban de forma más enfática en los dones taumatúrgicos o los milagros relacionados con el éxtasis, las revelaciones o visiones. También ayudaría a comprender si determinada virtud era una actitud propia del candidato o de la candidata o "era una política de la orden religiosa que trataba de transmitir un mensaje a los fieles respecto a la relación que debían guardar respecto de los confesores" (Millar Carvacho, 2012, pp. 145-1465). En este caso, las Congregaciones salesianas iniciaron con la canonización de Domenico Savio, el camino a los altares, modelos de jóvenes y niños educados en sus oratorios y colegios, entre los que se encuentra Laura Vicuña que compartió con ellos la educación salesiana.

Finalmente, entre la *Positio* y las hagiografías se puede recabar distinta información. En el primer caso para "apreciar la sintonía o contraposición entre el tipo de santidad postulado y la política de la Santa Sede al respecto" y observar los cambios por ejemplo entre las distintas Positio si las hubiera y las decisiones de los jueces de la Congregación. (Millar Carvacho, 2012, p. 146). En ese sentido, la construcción de la santidad de Laura, en su contexto, estuvo centrada en el cumplimiento de las virtudes heroicas y la defensa ante el abuso y el maltrato físico y la entrega de su vida a cambio de la conversión de su madre.

Sobre la corta vida de la Beata Laura del Carmen Vicuña sabemos que nació en el 5 de abril de 1891 en Santiago de Chile. Hija de Mercedes Pino y de José Domingo Vicuña. Laura creció en un contexto histórico complejo tras la guerra civil que desplazó al presidente José Manuel Balmaceda del poder. Su presidencia (1886-1891) se caracterizó por la *modernización* del país cuya fuente principal fue la explotación del salitre. La división del partido liberal (Jacksic y Serrano, 2010, pp. 69-105), que sostuvo a Balmaceda, favoreció a la oposición conservadora, a la aristocracia y a los empresarios salitreros que terminaron desatando la guerra civil. Las biografías de Laura atribuyen a la persecución del bando balmacedista y las crueles consecuencias de la guerra civil (San Francisco, 2007), la "desaparición de Domingo Vicuña de la escena familiar y nacional" (Brugna, 1990, p. 163)., aunque el padre de Laura había sido soldado previamente, según

4. En la curia romana, el uso más conocido del término es el de la positio en las causas de beatificación y canonización de los fieles, que tratan sobre las virtudes y fama de santidad o martirio, y sobre el milagro. véase Lexicon Canonicum, s.f.

muestran sus fojas de servicio (AHS ARS BA,Caja 152.2 Correspondencia; AHMA, Chile, Caja I Documentos originales. Certificados original y copias del servicio al ejército). Su madre, que declara ser costurera en la partida de nacimiento de Laura (AHMA, Chile, Caja I Documentos originales), se trasladó a Temuco donde nació su segunda hija Julia Amanda. Hacia 1899 cruzó la cordillera con sus dos hijas y se estableció en Junín de los Andes, trabajando en la estancia del Capitán Fosbery, quien por haber prestado servicios en las campañas obtuvo tierras en compensación en la zona. En su estancia "Chapelco" o "Las Mercedes" estuvieron inicialmente Mercedes Pino y sus dos hijas (Brugna, 1990, pp. 51-55), hasta el traslado del militar a San Martín de los Andes. Mercedes Pino decidió buscar trabajo en otra estancia importante de la zona cerca del río Quilquihué, cuyo dueño era Manuel Mora, y llevó a las niñas para ingresarlas como internas al Colegio de las Hijas de la María Auxiliadora en el pueblo, ya que su en convivencia con Mora sufrían maltratos.

Junín de los Andes era por entonces un pequeño poblado alrededor de un Fortín tras las campañas militares del Estado argentina al Nahuel Huapi en 1884. Los Salesianos habían establecido allí misiones volantes a partir de 1894, motivo por el que cruzaban con frecuencia la cordillera hacia Temuco. Desde allí, el P. Milanesio obtuvo los recursos materiales para establecerse definitivamente en Junín y construir colegio, escuela y misión en 1899. Ese mismo año también desde Temuco partieron las Hijas de María Auxiliadora y abrieron su colegio en 1899 (Bruno, 1983, TII, pp.281-284).

Laura y su hermana ingresaron al colegio de las Hijas de María Auxiliadora en Junín como alumnas internas. La Beata hizo su primera comunión en 1901, ofreció su vida a Jesús y consagró su pureza a la Virgen. Su ingreso a la Asociación de Hijas de María Inmaculada despertó su vocación religiosa.

Cuando Laura comprende que la convivencia de su madre con Mora la hace vivir en pecado, sufre y se muestra terriblemente contrariada. Las visitas a su madre resultaban un tormento para la niña que sufría violentos ataques de Mora. Según las hagiografías, Laura optó por pedir a Dios la salvación de su madre a cambio de su propia vida y, tras caer gravemente enferma, le confiesa en su lecho de muerte, el 22 de enero de 1904, que ha ofrecido su vida para que ella se arrepienta y viva cristianamente.

Estos son los rasgos más sobresalientes de sus hagiografías y biografías entre 1911 y la actualidad, que nos permitirán acercarnos a

> ese tipo de fenómenos y poder analizarlos, hacer comparaciones, precisar particularidades e identidades regionales o globales. Pero las hagiografías no solo nos muestran lo maravilloso sino también las virtudes que cultivaba el *santo*. A partir del estudio de ellas se puede intentar precisar porque predominan algunas sobre otras; ver a qué obedecía ese comportamiento. (Millar Carvacho, 2012, p. 144)

En el contexto histórico misionero y educativo salesiano en el que Laura vivió, la vida virtuosa de una alumna fue un ejemplo importante de evangelización en el ámbito escolar, pero el *sacrificio* de Laura y los maltratos y abusos de

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 291-323

Manuel Mora, resultan clave en su fama de santidad. La *cristianización de las costumbres* fue uno de los objetivos de los Salesianos y las Hermanas en las misiones, como señalaba Domenico Milanesio en su Reglamento (AHS ARS/BB, Personas Milanesio, Reglamento Misionero, 1912). La entrega de su vida por la *conversión* de su madre y el cumplimiento heroico de las virtudes cristianas han sido modélicos para la construcción de su santidad.

Su fama de santidad hizo que su confesor, el padre Augusto Crestanello, y el Instituto de las Hijas de María Auxiliadora iniciaran en la década de 1950 su Causa, que tuvo inconvenientes por la corta edad de la muerte de la joven, por lo que fue aceptada recién en 1982. En 1986 fue declarada Venerable y en 1988 Beata por el papa Juan Pablo II, cuando se celebraba el centenario de la muerte de San Juan Bosco, fundador de las Congregaciones Salesianas: Salesianos[5] e Hijas de María Auxiliadora[6].

Este trayecto a los altares tiene puntos en común con una santa contemporánea a Laura, Teresa de los Andes (Juana Fernández del Solar), carmelita chilena, que vivió entre 1900 y 1920, cuya vida breve fue como la de tantas otras jóvenes. Juana Fernández señala en su biografía como hitos fundamentales su Primera Comunión y el ingreso al colegio del Sagrado Corazón y a la congregación de Hijas de María en 1917. En este período, se revela su vocación carmelitana que vive solo un año a causa de su temprana muerte. El mismo tiempo que Laura vivió con las Hijas de María Auxiliadora (de La Taille-Tretenville Urrutia, 2017, pp. 89-106). El "Lirio del Carmelo" y la "Azucena de los Andes" mueren con fama de santidad, la propagación de su devoción y sus poderes taumatúrgicos aceleran el camino a los altares. La fundación Laura Vicuña de Chile publicaba una solicitada con las figuras de Sor Teresa de los Andes y Laura Vicuña poco antes de la canonización oficial de la primera.

Las Hagiografías y las Biografías históricas. De Vida de Laura Vicuña a los Aportes para el conocimiento de Laura Vicuña

"Las fuentes hagiográficas han sido recuperadas en la familia de las fuentes históricas, como fuentes que a pesar de sus peculiares características y reglas constituyen evidencia de excepcional importancia para la investigación" (Longo, 2006, p. 46). Las hagiografías como fuente, "influyen en el proceso (de santidad) y este, en algunos casos, orienta la escritura y contenido de las hagiografías" (Millar Carvacho, 2008, p. 929). Michel de Certeau, enfatiza que "es imposible dejar de considerarla en función de la 'autenticidad' o del 'valor histórico': y al hacer eso sometemos un género literario a la ley de otro-la historiografía-y desmantelamos un tipo propio de discurso para no conservar sino el que no es" (1993, p. 258). "Para el historiador se trata de tomar tales hechos como son, como parte integrante de las imágenes que sus coterráneos tienen de sus santos

5. La Pía Sociedad de San Francisco de Sales fue fundada en 1859 bajo la dirección de Don Bosco y aprobada por el Papa en 1864.
6. María Dominga Mazzarello (1837-1880) estuvo de acuerdo con Don Bosco y colaboró en la fundación del Instituto de las Hijas de María Auxiliadora en Mornese, Italia en 1872. El Instituto de Hijas de María Auxiliadora se constituyó en la rama femenina de la Congregación hasta su autonomía en 1907.

y quizás también de la que los santos tienen de sí mismos" (Sallmann, 1996, p. 303). "Las hagiografías constituyen una fuente muy valiosa para incursionar en la mentalidad religiosa y cultural de una época" (Millar Carvacho, 2008, p. 893) y "nos entregan información sobre la espiritualidad practicada en una época en un área geográfica determinada asociado a lo cual estaban los fenómenos extraordinarios que generaban el vínculo entre el 'santo' y los fieles" (Millar Carvacho, 2012, p. 143). Las fuentes hagiográficas buscan, más allá de la promoción de la santidad, transmitir el contexto histórico y profundizar en esta "Construcción de santidad" (Longo, 2006, p. 47). Esa construcción hagiográfica posee una estructura propia que no es necesariamente una narración histórica sino "más bien como un sistema que organiza una manifestación gracias a una combinación topogógica de 'virtudes' y 'milagros'" (de Certeau, 1993, p. 258).

Figura 1. Recorte de periódico *La Espera se acorta* sobre la canonización de Teresa de los Andes.



Fuente: Archivo de las Hijas de María Auxiliadora, Chile, AHHMA, Santiago de Chile Caja 1 Santuario/ Homenajes/Monumento. Diario La Nación, lunes, 20 de mayo de 1993.

La primera hagiografía de Laura, publicada en 1911, se basó en los testimonios de "varias de sus condiscípulas, y de otras personas que la conocieron". Su confesor fue recogiendo "datos, relaciones y juicios que tengo en mi poder, y que yo no hice más que ordenarlos y darles forma" (Crestanello, 1911, p. 5). Este librito de 93 páginas, cuyo título completo es

"Vida de Laura Vicuña, Alumna de las Hijas de María Auxiliadora e Hija de María Inmaculada", fue publicado en Santiago de Chile por la Escuela Tipográfica "Gratitud Nacional" en 1911, con el permiso de la Autoridad Eclesiástica, y fue citado en todas sus hagiografías y biografías históricas posteriores. Su circulación estaba limitada a los colegios salesianos, de Hijas de María Auxiliadora y oratorios festivos de estas Congregaciones. Como primera fuente formó parte, a modo de apéndice (III), de la biografía histórica de Ciro Brugna, Aportes para el conocimiento de Laura Vicuña (1990), y fue reeditado en 2007 y 2008 por la fundación Laura Vicuña en Santiago de Chile. Si bien este último conserva la autoría de Crestanello y los títulos, su redacción y formato con ilustraciones buscaron adecuarse a los tiempos actuales[7].

Con el objetivo de encontrar referencias históricas de este tipo de textos en las Congregaciones salesianas, podemos observar que estas contaron tempranamente con la tradición de imprimir y publicar lecturas edificantes o *buenos libros*, señaladas en el texto La juventud instruida, escrito por Don Bosco para sus alumnos en 1847, que se constituyó como libro de cabecera en los oratorios y escuelas salesianas de todo el mundo. La Juventud instruida, no solo era un compendio de la doctrina cristiana, era un libro práctico con instrucciones que al detalle guiaban a los alumnos en la práctica de la virtud y la preparación para la "buena muerte", como práctica piadosa (Bosco, 1897, p. 180). Entre los textos salesianos, las biografías ejemplares fueron centrales pues incorporaron una selección de "escenas santificadoras" que "operan como marcos interpretativos para la reconstrucción biográfica" (Carozzi, 2006, p. 100), ya que estas "buscaban un fin didáctico" (Millar Carvacho, 2012, p. 142). Un claro ejemplo salesiano de esta selección es el texto de Esteban Trione, Vida de Colegio. Hechos edificantes entresacados de las biografías de algunos alumnos del oratorio de San Francisco de Sales, que publicó en 1888. Don Bosco seleccionó alumnos salesianos virtuosos, que murieron entre los 13 y 15 años: Domingo Savio (1859)[8], Miguel Magone (1861) y Francisco Besucco (1864). Los puntos en común que señala Trione están relacionados con: la observancia de los reglamentos, el estudio dedicado, las prácticas piadosas, los votos y propósitos, la vocación sacerdotal y religiosa, la devoción a la Virgen, la castidad, la penitencia y la muerte "preciosa y santa".

Observamos esta misma matriz para los *santos* y *santas* de las misiones salesianas en América: Ceferino Namuncurá y Laura Vicuña. Jóvenes vocaciones contemporáneas de las Congregaciones Salesianas. Ceferino

7. La portada del libro conserva el título de la hagiografía del padre Crestanello y su autoría. Ha sido prologado por el Obispo Auxiliar de Santiago, el salesiano Ricardo Ezzati en el 2006 y conserva la introducción del padre Crestanello. Aunque son los mismos títulos su redacción varia y cita con pies de página los testimonios que Crestanello incorpora en su hagiografía.

8. Domenico Savio, alumno de Don Bosco, nació en Riva, Chieri, Italia, el 2 de abril de 1842, hijo de humildes obreros. Hizo cuatro propósitos de santidad el día de su comunión que cumplió hasta su temprana muerte el 4 de marzo el 1857.

(1886-1905) un joven mapuche educado en los colegios salesianos quien llegó a los altares como Venerable en 1972 y Beato en el 2007 (Nicoletti, 2009; 2019) y que como Laura vio frustrada por la muerte temprana su vocación religiosa.

> El texto hagiográfico también tenía un objetivo apologético. Se buscaba resaltar la figura del hombre virtuoso del engrandecimiento de la orden religiosa a la que pertenecía o a la que estaba vinculado si se trataba de un laico. En América, la vinculación de un bienaventurado con una religión determinada era muestra del éxito que ella tenía en la labor de la cristianización de estas tierras. (Millar Carvacho, 2012, p. 143)

En cuanto a las hagiografías de Laura Vicuña, podemos analizarlas como una valiosa fuente histórica en cuanto a los criterios de construcción interna y validación externa del discurso hagiográfico (de Certeau, 1993, p. 209), teniendo en cuenta que "sirven ante todo para interrogarse sobre la concepción del mundo transmitida por el hagiógrafo, más que sobre las vivencias efectivas del santo cuya vida se relata" (Dosse, 2007, p. 138).

La primera hagiografía de Laura la escribió, en 1911, su confesor y director de la casa salesiana de Junín de los Andes, P. Augusto Crestanello[9]. "Ya desde los primeros meses después de su muerte, varias personas que la conocieron, me pidieron que escribiera algo sobre su ejemplar conducta" (Crestanello, 1911, p. 4).

> El hagiógrafo, que por general conoció personalmente al *santo*, recoge elementos provenientes del círculo en el que vivió y los integra en el marco de la tradición oficial de la Iglesia y de la orden religiosa que avala la fama de santidad del protagonista. (Millar Carvacho, 2012, p. 143)

Como hemos visto, para las Congregaciones Salesianas dedicadas a la educación de la niñez y la juventud, los primeros modelos de santidad fueron niños y niñas "que representan pautas vinculantes que se deben atravesar para acceder a la santidad" (Sallmann, 1996, p. 302). Y esas pautas vinculantes refieren a etapas de la vida de los santos: su formación, la conversión a la santidad, el cumplimiento de las virtudes heroicas y la adquisición de dones sobrenaturales. Las distinciones en estos recorridos modélicos se ajustan al género, a la edad y a las distintas etapas históricas y políticas de santidad que impuso la Santa Sede[10].

9. Augusto Crestanello (Pressana, Vincenza, Italia, 24 de marzo de 1862–Comodoro Rivadavia, Chubut, Argentina,25 de julio de 1925. Hizo su profesión perpetua en Valsalice (1891) y viajo a la Argentina en 1893, dónde se ordenó sacerdote. "Adquirió un profundo conocimiento del Sistema Preventivo, que amó y practicó hasta que sus fuerzas físicas se lo permitieron". Fue director de la Misión de Junín de los Andes y Rawson (Dumrauf, 1996, p. 153).

10. René Millas Carvacho indica que desde el papado de Urbano VIII se dictaron las normas para militar la publicación de relatos de hechos milagrosos que no

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 291-323

Por ello, particularizaremos esas matrices de santidad en las niñas y jóvenes santas como el caso de la Beata Laura Vicuña.

> El concepto de santidad que está presente en el mundo hispano es resultado no solo de las políticas de la Santa Sede, sino también de los criterios e ideas que los fieles se habían formado, producto de influencias varias, acerca de lo que entendían por un santo. (Millar Carvacho, 2009, p. 22)

Concepto que fue variando en América desde la época colonial hasta la actualidad y que ya en el siglo XVII, como demuestra Millar Carvacho. La Santa Sede buscaba aminorar lo milagroso y resaltar el ejercicio heroico de las virtudes (Millar Carvacho, 2009, p. 22), como se observa en el proceso de santidad de Laura Vicuña. Si bien hemos indicado que los modelos de santidad salesianos provienen de los relatos de Don Bosco de los niños y jóvenes oratorianos, principalmente de Domingo Savio, las hagiografías y biografías de Laura mencionan a su maestra, Sor María Rodríguez[11], como un modelo virtuoso que tuvo una clara influencia en la niña. De la Crónica de las Hermanas de la Casa Inspectorial de Buenos Aires, Ciro Brugna, rescata la figura de Sor María a la que señala como modelo de Laura en la práctica de las virtudes: buen carácter, paciente, tranquila, recta, firme, imparcial, celosísima por la enseñanza del Catecismo, la Historia Sagrada y la Vida de los Santos. Incluso señala "su mortificación heroica, pues se le vio, durante el cuarto de hora de lectura espiritual y también en las clases permanecer impasible con tres o cuatro moscas agrupadas en sus ojos" (Brugna, 1990, p. 122).

Sor María Rodríguez fue maestra y Asistenta escolar en el colegio María Auxiliadora el año que estuvo allí Laura Vicuña. De acuerdo con los Reglamentos del Instituto, las maestras no debían "solo limitarse a la enseñanza de las ciencias, sino también y más principalmente de la religión y práctica de la virtud" (AHHMA, BA, Reglamentos generales de las Hijas de María Auxiliadora, 1894, art.87).

Estos reglamentos contemplaban que el

> cuidado de que la instrucción se dé según el espíritu y el método del Venerable fundador y el fin del instituto, a saber: que la instrucción religiosa y moral ocupe el primer lugar y que toda la

hubiesen sido reconocidos por la Congregación de Ritos. De este modo fue disminuyendo el contexto maravilloso y primó el ejercicio heroico de las virtudes, predominando la individualidad y los testimonios confiables. (Millar Carvacho,2009, pp. 81-82).

11. Sor Ana María T. Rodríguez nacida en Bogotá (Colombia) el 9 de octubre de 1859 y fallecida tempranamente en Junín de los Andes (Argentina) el 31 de octubre de 1901. Maestra de profesión, ejerció la docencia en el colegio salesiano de Valparaíso y allí ingresó como postulante en 1896 y en 1898 profesó como Hija de María Auxiliadora. Viajo a Junín de los Andes a principios de 1901 para ser maestra en el colegio y allí conoció a Laura Vicuña.

> enseñanza se base en las normas del Sistema Preventivo. (AHHMA, BA, Constituciones de las Hijas de María Auxiliadora,1922. art. 230)

Este sistema que buscaba una formación integral de la persona en la que estuviera contemplada la religión, consideraba a la misma contenedora de todos aquellos principios fundamentales, sintetizadas en el Sistema Preventivo de Don Bosco, cuya base es: Razón, Religión y Amor, a través de sencillas estrategias de acompañamiento de los jóvenes (Regolamento per le case della Societá di San Francesco di Sales, Torino, 1877, pp. 3-13). Como en todos los colegios de ambas Congregaciones, en el María Auxiliadora de Junín de los Andes (1899), se aplicó el sistema preventivo como pedagogía de la enseñanza elemental, para promoverla "entre los maestros y asistentes" (AHS ARS, BA, Caja 400.1 Inspectoría de San Francisco Javier. Informe del P. Vespignani, Visita inspectorial de 1909).

También debemos señalar que un camino para la práctica virtuosa dentro de ambas Congregaciones fue el Asociacionismo, en el que la Beata participó. Fundado por Don Bosco fueron Compañías que el mismo definió como "llave de la piedad, conservación de la moral y sostenimiento de las vocaciones" (Bosco, 1876, p. 43)[12].

Dentro del Instituto de Hijas de María Auxiliadora, a lo largo del tiempo sus diversos colegios y misiones, "tuvieron sus propias Asociaciones Juveniles que realizaron la misión educativa con su espiritualidad propia" (Capetti, 1959, p. 30) y que las misioneras llevaron a América con el mismo formato de las italianas (Borja Runita, 2016, p. 521). Laura Vicuña perteneció a la Asociación de María Inmaculada[13], por lo que luce en su representación una cinta azul con la medalla que la distingue. Para formar parte de esta Asociación, sus miembros debían cumplir las prácticas de piedad, asistir a las conferencias especiales, escuchar los consejos de los superiores, ayudarse mutuamente y dar buen ejemplo. La principal distinción de las Asociaciones era la medalla bendecida y el estandarte (Borja Runita, 2016, p. 58). En la hagiografía se relata con detalle la admisión de Laura a la Asociación el 8 de diciembre de 1901, "cuando pudo ostentar en su pecho la hermosa cinta azul y besar la medalla de su Madre Inmaculada" que "la estrechaba contra su pecho y terminaba su canto exclamando con júbilo: ¡Soy Hija de María! ¡Que dicha! ¡Qué encanto para mí!" (Los autores, 1953, p. 30). El ingreso de Laura a la Asociación fue clave para su camino de santidad

12. "Con el término asociación se quiere indicar un programa al que adhiere las personas con normas comunes, un objetivo prestablecido con base en un estatuto o reglamento" (Borja Runita, 2016, p. 519).

13. Hacia 1879 en el aniversario 25 de la definición del dogma de la Inmaculada Concepción de María, se compiló en la Congregación un único formulario de consagración y en 1880 se sistematizó el Reglamento de esta Asociación. "En 1897 se imprimió el primer *Regolamento dell'Associazione di Maria Ausiliatrice per gli Istituti ed Oratori festivi femminili* con la aprobación de Don Rua [...] La Asociación de las Hijas de María se difundió en las Casas de Italia y en las misiones de la Patagonia y Tierras Magallánicas (Borja Runita, 2016, pp. 520-21).

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 291-323

pues allí se promovían la práctica de las virtudes, tales como la obediencia, la pureza, la piedad, la sinceridad, la caridad, la humildad y la alegría mediante prácticas piadosas de oración, sacramentalidad, formación, laboriosidad y mortificación (Borja Runita, 2016, p. 58).

Sallmann menciona los puntos comunes en los relatos hagiográficos de niñas y niños santos como la comprobación de la "catolicidad de su nacimiento", "la honestidad de sus ascendentes", "el alto tenor moral de su formación" y las características del *puer senex*, o sea el niño o niña que parece mayor a su edad haciendo una alegoría a la infancia de Cristo. Estos puntos los observamos en las hagiografías y biografías sobre Laura Vicuña.

Su primer hagiógrafo señalaba la administración del bautismo de Laura a los pocos días de haber nacido "queriendo Dios tomar posesión, con su divina gracia y lo más pronto posible, de aquel tierno corazón, purificarlo y hacerlo suyo" (Crestanello, 1911, p. 8). La hagiografía omite que en la partida de nacimiento no figura el nombre del padre y su madre Mercedes Pino la inscribió como Laura del Carmen Vicuña "quien pidió constara su nombre" (AHMA, Chile, Caja 1 Documentos originales). Sin embargo, en la fe de bautismo, efectivamente a los pocos días de su nacimiento, Laura del Carmen fue bautizada en la Iglesia de Santa Ana, el 24 de mayo de 1891 como "hija legítima de José Domingo Vicuña y de Mercedes Pino, feligreses de esta parroquia" (AHHMA, Caja 1 Documentos originales). Su nacimiento estuvo además marcado por el sufrimiento y la enfermedad que se manifiestan al año y medio de edad de la niña y el signo de santidad es que "ella tranquila y serena sufríalo todo sin queja. Muy poco molestaba; de manera que eran dignas de admiración la paciencia y fortaleza de tan tierna niña" (Crestanello, 1911, p. 8). Laura cumple claramente las características del *puer senex* "obediente y sosegada" (Crestanello, 1911, p. 8).

La "honestidad de sus ascendentes" no es mencionada en su primera hagiografía, pero sí ampliamente justificada en las sucesivas. La hagiografía escrita en italiano Bocciolo di rosa (Botón de rosa), por una Hija de María Auxiliadora, introduce una página de "premisa histórica" vinculando a José Domingo Vicuña con la ilustre familia chilena Vicuña Mackenna (Puttini, 1926, p. 9). Lo cierto es que antes de que la madre y las niñas hubieran cruzado la cordillera, José Domingo Vicuña desaparece de la escena familiar (AHS ARS BA, Caja 152.2 Correspondencia; AHMA, Chile, Caja 1 Documentos originales. Certificados original y copias del servicio al ejército y Servicio de Registro Civil, Ministerio de Justicia y Derechos Humanos del Gobierno de Chile, Carta D.N N°0320, Santiago 28 de noviembre de 2019) [14].

14. Sobre su padre, que según la fe de bautismo se llamó José Domingo Vicuña, no se han encontrado sus actas de nacimiento y defunción, a pesar de las distintas búsquedas que se hicieron, según consta en el Archivo Histórico Salesiano de Buenos Aires en la correspondencia entre los salesianos e Zacarías Genghini, Sor Clelia Genghini, Luis Pedemonte y Raúl Entraigas solicitando datos y documentos de la familia de Laura Vicuña. En el Archivo de las Hijas de María Auxiliadora en Santiago de Chile se encuentran sus fojas de servicio militar. En la última búsqueda de documentación realizada por las Hijas de María Auxilia-

Su nombre vuelve a aparecer en el acta del juzgado de paz donde consta el fallecimiento de Laura y su madre Mercedes Pino declara que "el 22 de enero de 1904 falleció la niña Laura hija natural de ella y de Domingo Vicuña chileno de edad se ignora, a las cuatro de la tarde de consunción". (AHMA, Bahía Blanca. Caja de Documentos importantes del padre Brugna. Acta del juzgado de paz 1904).

La corta vida de Laura fue un obstáculo para su proceso de canonización[15], pero una ventaja para la difusión de su modelo de santidad por lo que Sallman llama "vida concentrada" (1996, p. 304). La vida de Laura fue narrada como "un gran ejemplo de virtud acrisolada", que las Hijas de María Auxiliadora inmediatamente captaron y que la misma Laura, según su hagiógrafo, "presentía en su tierno corazón" (Crestanello, 1911, p. 9-11). La cercanía con las Hermanas "aumentó su bondad y delicadeza" y en su primera comunión, igual que Domingo Savio, enunció sus propósitos e inició su camino de santidad que coronó con una vida de "mortificaciones" (Crestanello, 1911, pp. 11-14 y 3678).

El olor de santidad y la comparación con las flores es otra de las características de la santidad femenina (Guiance, 2009, pp. 131-161, Rubial García, 1998, p. 48; Bianchi, 2007, p. 376). La hagiografía Bocciolo di rosa divide los capítulos relacionando el perfume con las virtudes: "perfume de humildad, perfume de obediencia, perfume de piedad, perfume de Getsemaní, último aroma sobre la tierra" (Puttini, 1926, p. 95). En el libro La Flor del Paraíso de José M. Blanco (1927), remite esa imagen al iniciar la biografía y al concluirla con la muerte de Laura: "cada flor es un misterio y las niñas son como las flores. Cuando las vemos en capullo son una esperanza. La flor es la síntesis de la belleza y del amor de un pródigo de su vida." (Blanco, 1927, p. 9).

Dadas las características propias de todo perfume (en particular, su intangibilidad y su extraordinaria capacidad de propagarse con

dora de Santiago de Chile sobre José Domingo Vicuña y Julia Amanda Vicuña la hermana de Laura, el Servicio de Registro Civil de Chile respondió "que es muy difícil recabar antecedentes respecto de las personas en consulta pues las partidas de nacimiento, matrimonio y defunción que datan de los años 1885 a 1940 contienen datos exiguos e imprecisos y no hacían más referencia que a los nombres de los padres de manera incompleta". El informe del Servicio de Registro Civil concluye diciendo que no hay en el registro personas bajo los nombres de Domingo o José Domingo Vicuña Guzmán y de Julia Amanda Vicuña Pino.

15. El proceso de canonización de Laura Vicuña lo iniciaron en la década del 50 las Hijas de María Auxiliadora, a cargo de Sor Clelia Genghini. La fase diocesana del proceso de beatificación se inició en la ciudad de Viedma (Río Negro/Argentina) pero uno de los obstáculos fue su corta edad. La Congregación de la Causa de los Santos, excluía generalmente la canonización de niños o jóvenes difuntos de corta edad pues era complejo valorar el ejercicio de las virtudes heroicas. Sin embargo, Domingo Savio, el alumno oratoriano de Don Bosco que murió a los 14 años, fue beatificado y canonizado entre 1950 y 1954. También en la década de 1950 fue canonizada María Goretti, muerta a los 11 años y considerada mártir de la pureza.

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 291-323

> rapidez), esta dimensión sensorial fue magníficamente empleada por los mismos hagiógrafos para subrayar una dinámica de la santidad que podía ser aceptada por los fieles sin mayores exigencias teóricas. (Guiance, 2009, p. 161)

La biografía sobre Laura de Raúl Entraigas, aunque considerada cómo biografía histórica, ha sido titulada La Azucena de los Andes (1958), remitiendo a la flor blanca como símbolo de pureza, del mismo modo que Santa Mariana de Jesús, llamada también la Azucena de Quito, la virgen penitente y santa quiteña, quien murió en su juventud y no pudo ingresar al convento para ser monja (Andrago Walker, 2018).

La santidad femenina gira alrededor del cuerpo, de la castidad, del matrimonio místico y la entrega religiosa cultivando la paciencia, la humildad y la obediencia en una continua vida de oración, de contemplación y de prácticas devotas. (Rubial García, 1998, p. 44). "Laura sufrió en su físico débil, enfermo: sufrió a causa de curas dolorosísimas que le practicaban y que en nuestros tiempos se juzgarían auténticas locuras. Padeció el martirio de pruebas terribles para su pureza" (D'Auría, 1988, p. 56).

La santidad de Laura reside en la resistencia ante la violencia y abuso del hombre que vive con su madre, Manuel Mora. "De repente el cruel está sobre ella e irritado por una virtud que lo contrasta, la humilla y la golpea con rudeza, la arrastra a la casa y la cierra allí sin darle tiempo a la madre a defenderla" (Puttini, 1926, p. 81).

Principio de formularioPrincipio del formulario

Dentro de un conjunto recopilado de cincuenta textos sobre la vida de Laura Vicuña encontramos una variedad en el género que van desde las hagiografías hasta las biografías históricas. Es importante señalar que todas estas han sido escritas por Salesianos de Don Bosco o por religiosas del Instituto de Hijas de María Auxiliadora, ambas congregaciones fundadas por San Juan Bosco, que comparten el mismo carisma salesiano, aunque cada uno con su propia constitución desde 1907. Como señala Millar, los candidatos y las candidatas a la santidad reflejan "de manera indirecta, la orden o congregación religiosa, sobre todo si aquel llega a ser canonizado" (Millar Carvacho, 2008, p. 893).

Más allá de la institución religiosa de pertenencia, el prototipo hagiográfico busca infundir mensajes sociales y morales mediante una estructura cerrada "con un inicio (el nacimiento), un desarrollo (las acciones, virtudes y milagros) y un final (la muerte)". (Rubial García, 1998, p. 43). En las hagiografías resulta difícil establecer diferencias entre el anecdotario y las virtudes señaladas para ser santo (de Certeau, 1993). Y, como señala, René Millar, "las hagiografías son una fuente histórica muy particular, pues si bien se refieren a un personaje real, no pretenden que todos lo hechos expuestos sean ciertos desde una perspectiva racional" (Millar Carvacho, 2008, p. 893).

Esta idea la observamos en el escrito de Crestanello y en función de la recopilación de datos para la Causa de Santidad. Surgen en Italia tras la

década de 1920, las hagiografías Sulle Ande (1924), Bocciolo di rosa (1926) escritas por M. Puttini[16] y Candido Olocausto (1945) de A. Membri, a partir de las Letture Cattoliche de Don Bosco, del Instituto de las Hijas de María Auxiliadora.

Sulle Ande inicia la narración de la vida de la Laura en la misión salesiana de Junín de los Andes, que a modo de "hagiografía novohispana presenta como características propias una continua insistencia en exaltar la tierra y la gente americanas" (Rubial García, 1998, p. 44 y 52). Sulle Ande va parangonando su vida como modelo de santidad con una flor andina de la que surgirá después la hagiografía Botón de rosa, centrándose más en la vida de Laura que en el contexto misionero y destacando las virtudes heroicas de la niña (Rubial García, 1998, p. 44). Laura Vicuña: un camino latinoamericano a la santidad de R. Enrino (1988), propone estudiar la santidad de Laura en el "marco histórico-cultural-religioso propuesto por el documento de Puebla". "LV es un testimonio concreto de santidad latinoamericana. Un estímulo y un llamado, especialmente a los jóvenes, a vivir plenamente en el aquí y ahora de la historia la aventura cristiana de la santidad" (Enrino, 1988, p. 14). La Hermana, Elda Scalco Hija de María Auxiliadora, publica *Laura Vicuña- Contexto histórico, cultural, religioso, de ayer y de hoy* (2004), enfocando aún más el latinoamericanismo de Enrino en la localidad de Junín de los Andes y en las niñas y adolescentes patagónicas y mapuches.

Las hagiografías de Laura siguen los parámetros de las hagiografías femeninas como una obra entre la santa y su confesor quien "traduce esos materiales para difundir lo que era secreto" (Rubial García, 1998, p. 48), como se observa en la primera hagiografía de 1911 y las hagiografías *italianas Sulle Ande* (1924) y Bocciolo di rosa (1926).

Del texto de su confesor surge el tema del *secreto de Laura*", que en italiano y castellano se publica en forma de historieta: Laura e il suo segreto (s.f), Laura y su secreto (redición 1988): la inmolación, la entrega de su vida por la conversión de su madre. También en el mismo formato aparece. Por ti, mamá. Historia ilustrada de C Pesci y M Giudici (1961) y Beata Laura Vicuña. La hija que ofreció la vida por salvar a la madre de Eliecer Salesman, que lleva ocho ediciones. Estos textos, como Volle morire per salvare la *mamma* de M.D. Grassiano (1964), siguen la línea del *holocausto* de Laura. Candido Olocausto divide la vida de Laura en cuatro momentos: Preludio, Preparación, Ofrecimiento e Inmolación. Su título denota la tensión hacia la entrega final: "Yo misma le he pedido a Jesús y a María esta muerte, ofreciendo mi vida por ti, mamá para que tengas la vida del alma" (Membri, 1945, p. 88).

16. Traducida al castellano Botón de rosa o Laura Vicuña P. Selecta flor de la Misión Salesiana de los Andes en 1927 editada en Chile. M. Puttini es el seudónimo de Sor María Magdalena Moretti, Hija de María Auxiliadora, secretaria permanente de la Madre Clelia Genghini, quien investigó la vida de Laura y recogió material sobre su vida entre las décadas de 1920 y 1950.

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 291-323

Tras estas hagiografías fundantes surgen, *grosso modo*, dos tipos de textos sobre Laura Vicuña: los que buscan difundir un modelo de espiritualidad para generar vocaciones y devoción, y aquellos que se acercan a la biografía histórica en función de la beatificación y canonización de la niña. Mencionamos algunos ejemplos del extenso listado: L' angelo del Neuquén: Laura Vicuña de R. Fierro (1953); Io o nessun altro con Laura in camino; O yo o nadie con Laura en camino (1988), de sor L. D'Auria; Laura Vicuña una santidad juvenil (1891-1904) de Luigi Castano (1992); Donne in contraluce sul di camino di Laura Vicuña de M. Secco (1990). Más actual es Laura Vicuña, transformar el dolor en amor, que busca "resignificar la vida de esta joven hoy" (Dupont y Billordo, 2018, p. 13).

El segundo grupo de biografías no abandona el texto modélico de santidad, pero busca contextualizarlo históricamente,

> es continua la mención a las fuentes utilizadas, como cartas e informes de testigos presenciales, que a menudo se incluyen dentro del texto. Por otro lado, la crítica histórica salta a cada paso y una rigurosa cronología nos sitúa constantemente en una narración temporal. (Rubial García, 1998, p. 51)

Entre ellos están el P. Luis Pedemonte, La sierva de Dios Laura Vicuña (circa 1954); La azucena de los Andes de Raúl Entraigas (1958); Santità e martirio di Laura Vicuña de Luigi Castano, sdb (1990) y Aportes para el conocimiento de Laura Vicuña de Ciro Brugna (1990).

Entraigas[17] fue uno de los primeros salesianos que sintetizó la etapa inicial de la llegada de la Congregación a la Argentina. Fue uno de los autores más fecundos en cuanto a las biografías salesianas, que, si bien que describieron la figura del misionero como un héroe y a su acción como una epopeya (Nicoletti, 2014), no respondían a las clásicas hagiografías, que para la tradición histórica positivista y marcadamente documentalista se encontraba lejos de la verdad y de los hechos reales.

> Los criterios de verdad impuestos por aquella [la tradición positivista] han implicado una valoración exagerada de las fuentes que permitían acercarse al conocimiento de manera empírica, según principios sacados de las fuentes naturales. Se ha privilegiado un tipo de documentación que mostraba los hechos estimados verdaderos; se buscaba lo 'real', lo que efectivamente ocurrió, rechazando aquello que se consideraba ficción. (Millar Carvacho, 2012, p. 140)

Castano y Brugna tienen dos miradas diferentes respecto de la vida y la santidad de Laura Vicuña. Para el salesiano italiano Luigi Castano, Laura "no es santa solo por su virtud; lo es también por su martirio" (Castano, 1990, p. 9). De hecho, su libro se divide en dos partes: una biografía de

17. Raúl Entraigas (1901-1977). Sacerdote salesiano. Escribió unas 32 obras históricas y biográficas dedicadas a la historia salesiana, la más importante ha sido: Los Salesianos en la Argentina 1874-1875, Buenos Aires, Plus Ultra 1976.

Laura basada en la hagiografía del padre Crestanello y una segunda parte llamada: "el Martirio de Laura", que busca respaldar la Causa de Beatificación con fuentes históricas y el contexto de la época. Brugna, en cambio, da por hecha la biografía de Laura con la hagiografía de Crestanello, y suma nuevos datos: "un conjunto de novedades, con estilo biográfico, útiles para otros investigadores" (1990, p. 9). Así, reproduce como apéndice la hagiografía de 1911, recorre archivos salesianos y privados y lugares donde estuvo Laura Vicuña para sumar los testimonios de la Causa. De ahí su título Aportes para el conocimiento. Escribe una extensa contextualización de las misiones salesianas y en los sucesos históricos del momento de la llegada de Laura con su madre y su hermana y las características de la comunidad educativa y misionera de Junín de los Andes. Allí finaliza la descripción histórica y comienza la hagiografía de Laura que separa en Evangelios y que tras su muerte denomina como "la divulgación del Evangelio de Laura" (1990, p. 237).

Lo cierto es que en ambos se produce lo que Rosa llama "atracción de cientificidad": entre las exigencias administrativas de la Congregación de la Causa de los Santos y las reglas metodológicas universales y sus presupuestos teóricos históricos (2000, p. 42). En ese sentido, ambas biografías resultan una suerte de adaptación al siglo xx, de aquellas hagiografías de los siglos xvii, despreciadas por la "historia científica" por no contener el "relato verdadero, vinculado en aquellos siglos con lo revelado y autentificado por la autoridad[18] (Millar Carvacho, 2012, p. 142). Esta mixtura busca narrar la biografía de Laura, pero sostener las características hagiográficas de la vida edificante, ejemplar y virtuosa.

El giro determinante que se produce en las ilustraciones de las hagiografía y biografías históricas es el "hallazgo de la foto", que forma parte de esos nuevos Aportes de Ciro Brugna cuya aparición resultó disruptiva y polémica, como veremos a continuación. Esta foto fue criticada por el secretario de Brugna, el padre Ricardo Román (ahma,bb, Caja Documentos importantes P. Brugna, Carta del P. Roman al P. Brugna 22 de agosto 1989), pero que también fue objeto de debate entre las Hijas de María Auxiliadora (ahma, Chile, Caja vi Foto y retratos. Carta de Sor Mardones a Sor Cavaglia, Santiago de Chile, 5 de marzo del 2010).

El rostro de la santidad

"El rostro es necesario como el territorio del cuerpo donde se inscribe la distinción individual. Ningún espacio del cuerpo es tan apropiado para marcar la singularidad del individuo y señalarla socialmente" (Le Breton, 2009, p. 143). En las hagiografías y biografías de Laura, crece en la medida en que nos acercamos al siglo xxi, la preocupación por conocer el "rostro verdadero". Podemos conocer a los santos y las santas del siglo xx a través de la fotografía, que "no es solo una imagen (en el sentido de una pintura),

18. Michel de Certeau destaca cómo la obra de los bolandistas implicó un primer paso de la verdad como dogma a la verdad histórica (1993, p. 259).

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 291-323

una interpretación de lo real; también es un vestigio, un rastro directo de lo real" (Sontag, 2006, p. 213).

Esta preocupación por el conocimiento del "verdadero rostro" comienza en 1990 pero inicia su búsqueda de "autenticidad" en el año 2009 a través de un informe pericial por parte del equipo de criminalística de Carabineros de Chile, solicitado por la Fundación Laura Vicuña. El peritaje es sobre una foto de conjunto en la que supuestamente se encontraría la Beata enviada desde el Centro de Espiritualidad Salesiana de Junín de los Andes (Argentina).

Sin embargo, no había acuerdo en el Instituto de las Hijas de María Auxiliadora sobre la autenticidad de la foto y la inclusión de Laura Vicuña en ese conjunto de alumnas y, sobre todo, el reemplazo de ese rostro por los dibujos y pinturas que llevaban décadas circulando en estampas y libros. ¿Cuál era el rostro de Laura? ¿la niñita seria de cabello y ojos oscuros que no se destaca en su fisonomía del conjunto escolar? ¿O la niña blanca de mirada lánguida y clara con el cabello suelto?

Figura 2. Recorte de la foto de conjunto



Fuente: Tapa del libro Dupont, Silvia y Billordo, Susana. *Laura Vicuña. Transformar el dolor en amor*. Buenos Aires Don Bosco, 2018.

> El rostro es una cifra, en el sentido hermético del término, una invitación a comprender el misterio que allí se encierra, a la vez tan próximo y tan impenetrable […]. Simultáneamente el rostro acerca a una comunidad social y cultural por la forma de las facciones y de la expresividad, pero también traza una vía imponente para diferenciar al individuo y traducir su unicidad. (Le Breton, 2009, p. 143)

Figura 3. Estampa de la Beata Laura Vicuña



Fuente: AHMA, Santiago de Chile.

Antes de la publicación de la foto de conjunto, en la que supuestamente se encontraba Laura, las ilustraciones sobre su rostro son los bocetos de M. Puttini de la hagiografía Bocciolo di rosa, sobre la base de testimonios que la caracterizaron como una niña de estatura baja, de contextura pequeña, piel blanca, cabello oscuro y levemente ondulado recogido hacia atrás, ojos oscuros y ceño fruncido[19].

Supuestamente, Laura Vicuña sería la segunda niña contando de derecha a izquierda. Esta foto la publica Ciro Brugna en su libro Aportes para el conocimiento de Laura Vicuña (1990, p.192) con el siguiente epígrafe. "Fotografía en la cual sor Piai marcó con números (1 y 2) las chicas que más le traían a la memoria la imagen de Laura (año 1920)".

Cuando Brugna, en su libro Aportes, quiere validar que Laura está en esa foto, supone que la autora puede haber tenido una foto original porque los bocetos de Bocciolo di rosa recogen los pocos datos que aportan los testigos sobre su rostro (por ejemplo, pelo levemente ondulado, etc.) (Brugna, 1990, p. 192)[20].

19. Los testimonios son los de Sor Ángela Piai, su directora, el P. Genghini, su confesor y la señorita Francisca Mendoza, quien la recibió en su ingreso al colegio (Brugna, 1990, pp. 186-187).

20. Entre los salesianos solo Brugna afirma que hubo una foto "original, enviada desde Junín en 1905, fue recibida el mismo año y archivada con brevísima alu-

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 291-323

Figura 4. Alumnas del Colegio María Auxiliadora de Junín de los Andes. Epígrafe: Internas en los primeros años de la fundación



Fuente: AHS ARS/BA.

> Los dibujos son resultado de elaboraciones en las que intervienen elecciones, selecciones y adaptaciones que el artista hace a partir de lo observado y de modelos iconográficos previos, mientras que el dispositivo fotográfico, si bien no escapa a estos condicionamientos, produce una imagen indicial que se encuentra ligada ineludiblemente a aquello que representa. (Sontag, 2006, p. 213)

Pero el dibujo que tuvo mayor circulación fue la pintura de Mario Caffaro Rore que el P. Entraigas publicó en su biografía La Azucena de los Andes (1958), con base en la foto de una niña llamada Sara Díaz que frecuentaba la parroquia Mater Misericordiae y que se usó como base o modelo agregando rasgos aportados por su hermana Julia Amanda Vicuña en 1955 que confirmó el parecido (AHMA,BB, Caja Documentos importantes del P. Brugna. Carta del P. Román al P. Brugna el 22 de agosto de 1989 desde Buenos Aires, Carta de Don Marocco a Don Brugna 22 de agosto de 1990).

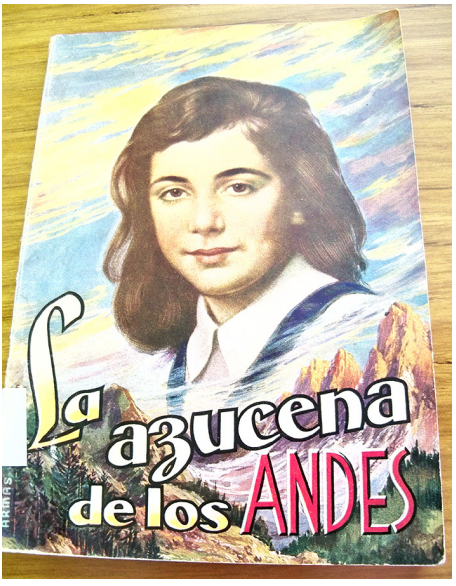
sión al año y al lugar de origen. Sin embargo, en el texto al dorso no se menciona en qué año fue tomada […] Ante todo, afirmó (Sor Piai que) "fue enviado a Nizza desde Junín, el año 1905, un grupo fotográfico en el cual se encontraba también Laura". Sin embargo, cuando le muestran la foto de conjunto 1915/1919 ella no la identifica como la original desde el momento que afirma "entre las caritas no he podido encontrar una Laura. La formé entre tres. El número 1 tiene un parecido, cara redonda y peinado igual; Laura tenía los pómulos algo más salientes. La pose de la cabeza como el número 2. Tenía los ojos castaños, grandes y lindos; parecía que tomaran parte de aquella sonrisa que tenía constantemente, marque para los ojos el número 3" (p. 191).

Figura 5. "Laura, ammalata, nel lasciare il suo Collegio, disse commossa, ma ferma: Si compia la divina volontà!"



Fuente: Puttini, M. *Bocciolo di rosa. Laura Vicuña*. Istituto Maria Ausiliatrice/LICE-Berruti. Torino,1926, p. 76.

Figura 6. Tapa del libro de Raúl Entraigas, *La Azucena de los Andes*



Fuente: Raúl Entraigas, 1958.

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 291-323

Esta es la imagen de mayor circulación de la Beata, la imagen que le "gana" y le compite a la foto porque, como afirma Le Breton, en el rostro "se resuelve lo incomprensible del otro, el misterio de su presencia: sus rasgos físicos revelan su interior moral y expresan en el vocabulario de la carne su temperamento, sus vicios escondidos, sus perfidias" (2009, p. 147). Este rostro surge de un pensamiento del P. Entraigas cuando confiesa a la niña Sara Díaz en quien "descubre un alma muy pura y cristalina" y entonces concluye que "almas parecidas engendran rostros parecidos". En esta entrevista del P. Román al P. Dapparo sobre el derrotero que siguió el rostro de Sara Díaz, Dapparo dice que sobre ese corrigió rostro dibujado su hermana Julia Amanda sugirió al pintor Caffaro Rore hacer "el pelo un poco más oscuro, los ojos más oscuros" (AHMA,BB, Caja Documentos importantes P. Brugna, Carta del P. Roman al P.Brugna 22 de agosto 1989).

La polémica sobre la foto en el Instituto de las Hijas de María Auxiliadora se desató por la filtración de la noticia previa al anuncio oficial (AHMA, Chile, Caja VI Foto y retratos. Carta de Sor Mardones a Sor Cavaglia, Santiago de Chile, 5 de marzo del 2010)[21]. En los diarios locales argentinos se publica la noticia titulada "El verdadero rostro de Laura Vicuña. Investigación presentó a la Beata con rasgos totalmente distintos a los conocidos" (Diario Río Negro, 8 de febrero del 2010). Mientras que en Chile resulta controvertido este hallazgo y en TV[22], como en la prensa escrita, las Hijas de María Auxiliadora se defienden de acusaciones de racismo por ocultar un rostro nativo. Es una acusación compleja ya que, como analiza Le Breton: si el amor eleva simbólicamente el rostro, el racismo lo reduce, le impone una categoría despectiva, lo estereotipa y "señala la conducta a seguir hacia él" (Le Breton, 2009, p. 147).

Lo cierto es que la foto publicada en el libro de Ciro Brugna Aportes (1990), fue posteriormente sometida a un estudio pericial por el Departamento de criminalística de Carabineros de Chile (8121/2009). Este estudio con base en la comparación de los rasgos faciales de fotos de la madre y la hermana de Laura, y las descripciones de los testigos, ya mencionados, se focaliza a priori en las dos posibles niñas señaladas por Sor Piai como semejantes a Laura y concluyen que el retrato de la niña 1 es Julia Amanda Vicuña y el retrato de la niña 2 es Laura del Carmen Vicuña y que ambas tienen rasgos similares a Mercedes Pino comprobando entonces el vínculo parental[23].

21. Sor Mardones confirma el envío de la foto por la Sor Scalco desde Junín.
22. https://www.youtube.com/watch?v=9Jy7nCkhSGc. Consultado 27/8/2020
23. La antropóloga forense Solana García Guraieb (Buenos Aires) a quien consultamos sobre este peritaje, nos comenta que a grandes rasgos es muy detallado pero muy subjetivo ya que se basa métodos y tipologías que no están narradas ni referidas a alguna bibliografía consultable, por lo que entiende, que todas las conclusiones quedan fuertemente sujetas al criterio del observador. Consulta a la Dra. Solana García Guraieb el 7 de septiembre de 2019 por correo electrónico tras el envió del informe.

Figura 7. Julia Amanda Vicuña Pino



Fuente: AHMA, Chile, Estudio pericial por el Departamento de criminalística de Carabineros de Chile (8121/2009).

Figura 8. Laura del Carmen Vicuña Pino



Fuente: AHMA, Chile, Estudio pericial por el Departamento de criminalística de Carabineros de Chile (8121/2009).

La cuestión que complejiza el tema es el hallazgo de una copia de la foto en el Archivo de la Hijas de María Auxiliadora de Bahía Blanca con el siguiente epígrafe y con escritura al dorso. El Epígrafe: "Junín de los Andes 1915. Pupilaje de Beneficencia. 36 Niñas internas. Dna. Sor M. Magdelaine". Al dorso: "Oratorianas de Junín de los andes del tiempo de Sor María Magdelaine anterior a 1919 (son 36 niñas)".

El estudio heurístico de esta copia determinó, no solo por el epígrafe y el dorso[24], sino por su peritaje técnico[25] y otra documentación epistolar hallada en

24. En el epígrafe se menciona la foto como anterior a Sor María Magdelaine que estuvo destinada a Junín de los Andes entre 1908 y 1914, o sea antes de 1915 o 1919 como está escrita la datación en el epígrafe. Agradezco la información biográfica a la Hermana Eulalia Briceño, sobre el Epistolario del Archivo Salesiano de Bahía Blanca a su directora Pamela Alarcón y sobre la ausencia de las Hermanas en la foto a la Hermana Ana María Fernández.

25. Si atendemos al informe de la foto realizada por técnicas de Archivo Histórico Salesiano, correspondería al año 1919 y Laura Vicuña falleció en 1904. El estudio espectrográfico revela que esa fecha fue claramente adulterada. Según el estudio de la foto: "El segundo número 9 de 1919 fue tachado y se sobre escribió un 5". AHS ARS / BB, Informe del análisis técnico de la foto de grupo del Colegio de las Hijas de María Auxiliadora de Junín de los Andes p.3. Peritaje realizado en el Archivo Histórico Salesiano (ARS/BB).

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 291-323

el Archivo de las Hijas de María Auxiliadora (Bahía Blanca)[26], que esa foto no se corresponde con el período en el que Laura Vicuña estuvo en el colegio y que, por lo tanto, no sería la niña señalada por el peritaje de Carabineros de Chile[27].

Figura 9. Foto de un grupo de alumnas del colegio María Auxiliadora. Junín de los Andes.



Fuente: AHMA, Bahía Blanca.

Actualmente circulan ambas imágenes: la "aceptada" como el P. Román (Carta 1 de octubre), que es la pintura de Mario Rohre difundida por Entraigas a partir de 1958, y la famosa foto de conjunto, supuestamente autenticada por el Informe de Carabineros de Chile.

26. Finalmente, las cartas de su secretario, P. Román, le aconseja enfáticamente no publicar esa foto que considera posterior a la muerte de Laura dando distintos argumentos probatorios. (AHMA,BB, Caja Documentos importantes Ciro Brugna Cartas del P. Román al P. Brugna, Buenos Aires, 22 de agosto de 1989). Afirma que "La foto ES POSTERIOR a la muerte de Laura". (AHMA,BB, Caja Documentos importantes Ciro Brugna Cartas del P. Román al P. Brugna, Buenos Aires, 1 de octubre 1989).
27. Con respecto a la foto publicada por Ciro Brugna en su libro "Aportes para el conocimiento de Laura Vicuña" (1990), como la foto de conjunto en la que se encuentra la Beata, podemos concluir que no tuvo en sus manos la copia del AHMA, Bahía Blanca con el epígrafe 1915/1919, sino otra copia que él afirma es del original "enviado a Nizza desde Junín, el año 1905, un grupo fotográfico en el cual se encontraba también Laura" (1990, p. 198).

En una carta al P. Entraigas, Sor Clelia Genghini sigue atenta a la fisonomía del rostro de Laura. Los testimonios de quienes la conocieron, la descripción de su propia hermana, el uniforme de las alumnas de esa época en la escuela de Junín de los Andes, pueden guiarlos a un rostro que, de todos modos, evocando las palabras de la madre de Santa María Goretti que cita: "no encuentro a mi hija en la imagen que de ella se hace circular, pero ya que les gusta a todos así, que así sea. Igual en el Paraíso mi María será aún más bella! (AHS ARS/BA, Caja 154.2 Laura Vicuña, Carta de Sor Clelia Genghini al P. R. Entraigas, Torino 30 marzo 1955). Cuando el padre Román aconseja al padre Brugna no publicar esa foto de conjunto señalando allí a Laura le propone diferentes alternativas, como: "dejar la imagen de Rore porque suscita devoción y porque fue reconocida por su hermana como la más cercana a Laura". Pero, si ante la advertencia de todos modos la pública, le recomienda, lo haga a modo de hipótesis: "En esta niña se encuentran las características somáticas que los testigos frecuentemente señalan para Laura en su aspecto exterior" (AHMA,BB, Caja Documentos importantes P. Brugna Cartas del P. Román al P. Brugna, Buenos Aires, 1 de octubre 1989). La decisión de Brugna de publicar la foto como auténtica y el informe pericial dividieron las opiniones dentro del Instituto de Hijas de María Auxiliadora y de los devotos de la Beata.

> Mientras los escritores pueden ocultar actitudes mentales detrás de una descripción impersonal, los artistas plásticos se ven obligados por el medio que utilizan a asumir una postura clara representando a los individuos de otras culturas o bien iguales o bien distintos a ellos. (Burke, 2005)

Conclusiones

En este trabajo nos hemos aproximado a la figura de la Beata Laura Vicuña a partir del concepto de construcción de la santidad desde la *otredad*. Desde esta idea hemos analizado a partir de un conjunto de hagiografías y a los testimonios recogidos entre los que conocieron a Laura, cómo fue edificándose como santa, ejemplo de niña y joven salesiana virtuosa. Estas hagiografías, algunas de ellas muy tempranas, siguieron los parámetros del género hagiográfico, pero también se adaptaron a las hagiografías que Don Bosco escribió sobre sus alumnos oratorianos con fama de santidad. Estas "buenas lecturas" o "lecturas católicas" fueron el modelo de los beatos patagónicos salesianos: Ceferino Namuncurá y Laura Vicuña, como también las asociaciones escolares y los mismos maestros y maestras salesianas. El grupo de biografías históricas no pudo desprenderse ni de los textos hagiográficos ni de aquellos que presentaban en Laura un modelo de espiritualidad a seguir para las niñas educadas en los colegios del Instituto de las Hijas de María Auxiliadora o bien de los devotos y las devotas de Laura Vicuña.

En estas biografías se introdujo a partir de 1990 una foto de conjunto de las alumnas del colegio de Junín de los Andes donde Laura murió, como

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 291-323

una foto auténtica en la que se encontraban la Beata y su hermana Julia. Hasta ese momento y a partir de la hagiografía Bocciolo di rosa, los textos sobre la vida de Laura contuvieron bocetos y grabados de su persona, escenas escolares y familiares y los momentos más destacados de la vida de la niña. En 1958, la biografía del historiador salesiano Raúl Entraigas, comienza a difundir el rostro de Laura a partir de la pintura del italiano Caffaro Rore, de acuerdo con la foto de otra niña a la que había confesado que para Entraigas podía ser semejante a Laura. Tras mostrársela a su hermana Julia, la pintura de Rore mostraba una niña de tez blanca, pelo oscuro y mirada lánguida. Muy diferente era el rostro identificado en la foto y que los peritos carabineros de Chile señalan como el de Laura Vicuña. Esto ocasionó un debate entre las religiosas y los devotos de la Beata ante las dos imágenes que aún siguen circulando.

Referencias

Andrago Walker, C. (2018). La (de) construcción de la santidad criolla en aprendiendo a morir. *Revista Iberoamericana*, LXXXIV (264), 793-809. Recuperado de https://vtechworks.lib.vt.edu/bitstream/handle/10919/93721/7635-27077-1-PB.pdf

Bianchi, S. (2007). Vita Santorum. La construcción de la santidad en el catolicismo contemporáneo. *Anuario IEHS*, 22, 373-392. Recuperado de http://biblioteca.calp.org.ar/meran/opac-analiticas.pl?id2=107605.

Boesch, S. (2020) La santidad como paradigma histórico. *Anuario de Historia de la Iglesia*, 29, 19-52. DOI: 10.15581/007.29.00

Borja Runita, G. (2016). La spiritualità emergente nell'associazionismo femminile degli ambienti delle FMA. En A. Giraudo Aldo, G. Loparco, J.M. Prellezo e G. Rossi (eds.), *Sviluppo del carisma di Don Bosco fino alla metà del secolo XX. Comunicazioni. Atti del Congresso Internazionale di Storia Salesiana* (pp. 519-530). Roma: LAS.

Burke, P. (2005). *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*. Crítica: Barcelona.

Bruno, C. (1983) *Los Salesianos y las Hijas de María Auxiliadora en Argentina*. Buenos Aires: ISAG. T.II.

Capetti, G. (1959). Presentazione storica delle nostre Pie Associazioni Giovanili. *Atti del Primo Convegno Delegate Ispettoriali delle Pie Associazioni Giovanili d'Italia e d'Europa, Torino Casa Generalizia* (pp. 36-50). Torino: Scuola Tip. Privata.

Carozzi, M. J. (2006). Antiguos difuntos y difuntos nuevos. Las canonizaciones populares en la década del '90. En D. Miguez, y P. Semán (eds.), *Entre santos, cumbias y piqueteros. Las culturas populares en la Argentina reciente*. Buenos Aires: Biblos.

Castillo, J. M. (2013). Historia de la canonización en la cristiandad: su significación de fondo. *Revista Concilium*, 351, 405-414. Recuperado de https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/333059

De Certeau, M. (1993). *La escritura de la historia*. México: Universidad Iberoamericana.

De La Taille-Tretenville Urrutia, A. (2017). El proceso de beatificación y canonización de la primera santa chilena. Teresa de Los Andes. Factor de unidad nacional (1947-1993). *Revista de Historia y Geografía*, 36, 89-106. Recuperado de https://www.academia.edu/34664615/Revista_de_Historia_y_Geograf%C3%ADa_N_36_junio_2017.

Delooz, P. (1962). Pour une étude sociologique de la sainteté canonisée dans l'Eglise catholique. *Archives de sociologie des religions*, 13,17-43.

Dosse, F. (2007). *La apuesta biográfica, escribir una vida*. Valencia: Universitat de Valencia.

Dumrauf, A. (1996). *Pertenecen al Señor*. Bahía Blanca: Archivo Histórico Salesiano. T I.

Firolamo, G. (2013). Fenomenología de la Santidad. *Revista Concilium*, 351,13-24. Recuperado de https://www.revistaconcilium.com/wp-content/uploads/2019/pdf/351.pdf

Guiance, A. (2009). En olor de santidad. La caracterización y alcance de los aromas en la hagiografía hispana medieval. *EDAD MEDIA. Revista de Historia*, 10, 131-161. Recuperado de https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3032841

Hernández Rodríguez, M. V. (2017). La implicación de la Iglesia en la Causa de los Santos. *Revista Universitas Canónica,* 34 (50), 89-.120. https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/vnicanonica/article/view/21483.

Jaksic, I. y Serrano, S. (2010). El gobierno y las libertades. La ruta del liberalismo chileno en el siglo XIX. *Estudios Públicos,* 118, 69-106. Recuperado de https://repositorio.uc.cl/handle/11534/12432

Lexicon Canonicum, (s.f.). *Positio*. Recuperado de https://www.lexicon-canonicum.org/materias/causas-de-los-santos/positio/

Longo, U. (2006). *La santità medievale*. Roma: Jouvence.

Le Breton, D. (2009). El rostro y lo sagrado. Algunos puntos de análisis. *Universitas humanística,* 68, 39-153. Recuperado de https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/view/2270

Millar Carvacho, R. (2008). Contrapuntos hagiográficos sobre el Venerable Fr. Pedro de Urraca (Jadraque 1583–Lima 1657). *Teología y Vida*, XLIX, 893-931 DOI: https://doi.org/10.3989/hs.2018.039.

Millar Carvacho, R. (2009). *Santidad, falsa santidad y posesiones demoníacas en Perú y Chile. Siglos XVI y XVII*. Santiago: Ediciones Universidad Católica.

Millar Carvacho, R. (2012). Las hagiografías y los procesos de canonización como fuentes para la historia de la religiosidad en la América Hispana. *Revista Historia U de C, I* (20), 139-147. Recuperado de http://revistahistoria.udec.cl/wp-content/uploads/2014/06/Notas-1

Nicoletti, M. A. (2009). El camino a los altares. Ceferino Namuncurá y la construcción de la santidad. *Revista Tefros*, 7 (12), 1-20. Recuperado de http://www2.hum.unrc.edu.ar/ojs/index.php/tefros/issue/view/17

Nicoletti, M. A (2014). Panorama historiográfico acerca de la producción de la Congregación salesiana y de las Hijas de María Auxiliadora en Argentina (1960-2012). En S. Szmiak y G. Loparco (comp.), *La storiografia salesiana*

tra studi e documentazione nella stagione postconciliare (pp. 447-464). Roma: LAS.

Nicoletti, M. A. (2019). *Ceferino Namuncurá, representaciones de una figura histórica*. Buenos Aires: Ediciones Don Bosco.

Ricoeur, P. (2006). *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI.

Rosa, M. de L. (2000) "'Fazer Història' para "Fazer santos"" Uma impossível compatibilidade. *Lusitania Sacra*, 12, 439-455. DOI: https://doi.org/10.34632/lusitaniasacra.2000.7434

Rubial García, A. (1997-1998). Imprenta, criollismo y santidad. Los tratados hagiográficos sobre venerables, Siervos de dios y beatos novohispanos. *REDIAL. Revista europea de información y documentación sobre América Latina*, 8-9, 43-52. Recuperado de https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00828112/document

Sallmann, J. M. (1996). *Santi barrocchi. Modelli di santità pratiche devozionali e comportamenti religiosi nel Regno di Napoli dal 1540 al 1670*. Lecce: Argo.

San Francisco, A. (2007). *La guerra civil de 1891*. Santiago de Chile: Ediciones Centro de Estudios Bicentario.

Sontag, S. (2006). *Sobre la fotografía*. México: Alfaguara.

Fuentes Documentales

Archivo de las Hijas de María Auxiliadora, [AHMA] Chile. Caja I Documentos originales. Caja VI Foto y retrato. Caja III. Beatificación.

Archivo de las Hijas de María Auxiliadora, [AHMA] Buenos Aires, Caja Biografías antiguas Laura Vicuña. Constituciones de las Hijas de María Auxiliadora,1922.

Archivo de las Hijas de María Auxiliadora, [AHMA] Junín de los Andes, *Caja azul*: documentación sobre Laura Vicuña.

Archivo de las Hijas de María Auxiliadora, [AHMA] Bahía Blanca, Caja de Documentos importantes del P. Brugna. Foto de un grupo de alumnas del colegio María Auxiliadora. Junín de los Andes.

Archivo Histórico Salesiano, Buenos Aires [AHS ARS,BA]. Caja 154.2 Laura Vicuña, Carta de Sor Clelia Genghini al P. R. Entraigas, Torino 30 marzo 1955. Caja 154.2 Laura Vicuña Documento 32 en el listado de documentos enviados al P. Entraigas el 29 de abril de 1955 dice: "Prime fotografie di Laura Vicuña" (1923-24)" N.10.

Archivo Histórico Salesiano, Bahía Blanca, [AHS ARS,BB]. Caja Documentos importantes Ciro Brugna. Análisis técnico de la foto de grupo del Colegio de las Hijas de María Auxiliadora de Junín de los Andes por el AHS ARS / BB. Personas Milanesio, Reglamento Misionero, 1912.

Caja 400.1 Inspectoría de San Francisco Javier. Informe del P. Vespignani, Visita inspectorial de 1909.

Bosco, J (1897). *El joven instruido en la práctica de sus deberes y en los ejercicios de piedad cristiana*, Barcelona: Tipografía y Librería salesiana.

Sacra Rituum Congregatione,1957.

Bosco, G. [1876] (2012). *Epistolario*. Introduzione, testi critici e note a cura di Francesco MOTTO Roma: LAS. vol. V.

Regolamento per le case della Societá di San Francesco di Sales, Torino, 1877.El sistema preventivo en la educación de la Juventud.

Trione, E. (1957) *Vida de Colegio. Hechos edificantes entresacados de las biografías de algunos alumnos del oratorio de San Francisco de Sales*. Rosario: Apis.

Hagiografías y Biografías sobre Laura Vicuña citadas.

Blanco, J. M (1927). *Laura, la flor del Paraíso*. Buenos Aires: Amorrortu.

Brugna, C. (1990). *Aportes para el conocimiento de Laura Vicuña* , Buenos Aires: ISAG.

Castano, L. (1990). *Santità e martirio di Laura Vicuña*. Roma: IFMA.

Crestanello, A. (1911). *Vida de Laura Vicuña*. Santiago de Chile: Escuela tipográfica "Gratitud Nacional".

D'Auria, L. (1987). *Io o nessun altro*. Turin: Istituto Figlie di Maria Ausiliatrice.

D'Auria, L. (1988) *O yo o nadie con Laura en camino*. Barcelona: IHMA.

Dupont, S y Billordo, S. (2018). *Laura Vicuña. Transformar el dolor en amor*. Buenos Aires: Don Bosco.

Entraigas, R. (1958). *La azucena de los Andes*. Buenos Aires: EDB.

Enrino, R. (1988). *Laura Vicuña. Un camino latinoamericano a la santidad*. Bahia Blanca: Editorial del Sur.

Fierro, R. (1953). *L' angelo del Neuquén: Laura Vicuña*. Torino : LICE-Berruti.

Grassiano, M. D. (1964). *Volle morire per salvare la mamma*. Torino: Elle Di Ci.

Los Autores (1953). *Laura Vicuña , alumna interna en Junín de los Andes de las Hijas de María Auxiliadora. Modelo de hija de colegiala y de pequeña apóstol*. Barcelona: Escuelas Profesionales Salesianas.

Lubich, G. y Trevisan, G. (s.f.). *Laura e il suo segreto. Laura Vicuña, alunna delle Figlie di María Ausiliatrice di Junín de los Andes*. Torino: LDC.

Lubich, G. y Trevisan, G. (1988). *Laura y su secreto. Laura Vicuña, alumna de las Hijas de María Auxiliadora en Junín de los Andes*. Argentina–Barcelona: Ediciones Don Bosco.

Nembri, A (1945). Candido olocausto. *Letture Cattoliche*, 1105. Torino: SEI.

Pesci, C. y Giudici, M. (1961). *Por ti, mamá. Historia ilustrada*. Torino y Buenos Aires.: Colle Don Bosco: ISAG.

Puttini, M. (1924). *Sulle Ande. Letture Cattoliche*.Torino, SEI.

Puttini, M. (1926). *Bocciolo di rosa. Laura Vicuña*. Berruti.Torino: Istituto Maria Ausiliatrice/LICE.

Puttini, M. (1927). *Botón de rosa o Laura Vicuña P. Selecta flor de la Misión Salesiana de los Andes*. Santiago de Chile: IHMA.

Salesman, E. (1997). *Beata Laura Vicuña. La hija que ofreció la vida por salvar a la madr*e. Bogotá: EDB.

Scalco, E. (2004). *Laura Vicuña. Contexto histórico, cultural, religioso, de ayer y de hoy.* Buenos Aires: Imprenta La Piedad.

Secco, M. (1990). *Donne in contraluce sul di camino di Laura Vicuña*. Roma: IFMA.

Páginas web

Lexicon Canonicum (s.f.). *Positio*. Recuperado de https://www.lexicon-canonicum.org/materias/causas-de-los-santos/positio/ consultado el 28/8/2020

Osvaldo Silva Serqueira (2010). *La imágen de Laura Vicuña. Uma estafa* [video]. https://www.youtube.com/watch?v=9Jy7nCkhSGc

En la tierra como en el cielo. La construcción del sujeto evangélico pentecostal a través de los rituales eclesiales*

On earth as it is in heaven. The construction of the Pentecostal evangelical subject through church rituals

Na terra como no céu. A construção do sujeito evangélico pentecostal através dos rituais eclesiais

Jonathan Suárez Cantos**

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Quito, Ecuador

Cómo citar: Suárez Cantos, J. (2022). En la tierra como en el cielo. La construcción del sujeto evangélico pentecostal a través de los rituales eclesiales. *Revista Colombiana de Sociología, 45*(1), pp.

DOI: https://doi.org/10.15446/rcs.v45n1.90204

Este trabajo se encuentra bajo la licencia Creative Commons Attribution 4.0.

Artículo de investigación e innovación

Recibido: 29 de agosto del 2020 Aprobado: 9 de abril del 2021

* **Este trabajo fue concebido como un ejercicio preliminar a la investigación doctoral titulada *Dios en el Estado. Las agendas políticas de los grupos evangélicos pentecostales en Colombia y Perú a partir de 1970*, elaborada por el mismo autor. Adicional a lo señalado, quiero expresar mis sinceros agradecimientos a: Sofía Arguello, quien revisó y comentó la propuesta inicial de este artículo. Abiud Fonseca, quien me ayudó con las consultas teológicas y antropológicas, así como con las revisiones generales al documento. A los evaluadores pares del artículo, sin duda sus comentarios y agudas observaciones contribuyeron a mejorar significativamente este trabajo. A la siempre dinámica, colaboradora, alegre y multicultural comunidad de estudiantes del Seminario Sudamericano Semisud, quienes en diferentes espacios generosamente compartían las experiencias religiosas propias y de sus comunidades de fe, proveyéndome de referentes eclesiales y rituales de diferentes países de América Latina. A las hermanas y hermanos de las iglesias analizadas, quienes generosamente estuvieron dispuestos a compartir la intimidad de sus experiencias religiosas.**

** **Doctor (c) en Sociología por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso), Ecuador. Docente asistente del Departamento de Sociología en Flacso-Ecuador**

Correo electrónico: jpsuarezfl@flacso.edu.ec–ORCID: **https://orcid.org/0000-0002-0050-1986**

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.–JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X–electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 325-346

Resumen

Este artículo tiene por principal objetivo analizar cómo los rituales de las iglesias evangélicas pentecostales construyen sujetos. Interesa conocer cómo la liturgia pentecostal contribuye en la transmisión de un conjunto de valores, creencias y comportamientos que permiten a los sujetos religiosos posicionarse frente a la vida social. Se busca comprender cómo los procesos de socialización que ocurren durante los tiempos rituales contribuyen en la interiorización y aceptación de lo sagrado por parte de los creyentes. A través de los rituales, las iglesias evangélicas pentecostales contemporáneas proveen a sus feligreses un tipo particular de formación o adoctrinamiento sobre la base de su fe; la misma que construye a los sujetos creyentes que posteriormente van a interactuar en diferentes ámbitos sociales, tratando de generar sujetos que practiquen en su vida social lo convencionalizado en su experiencia religiosa, buscando reproducir en la tierra lo que ellos consideran valores eternos e inmutables del cielo, o lo que es lo mismo, del Reino de Dios.

Palabras clave: construcción de sujetos, lo sagrado, pentecostalismo, poder simbólico, rituales eclesiales.

Descriptores: Acción recíproca, campo ritual, *habitus*, proximidad sensible.

Abstract

The main objective of this article is to analyze how the rituals of the evangelical Pentecostal churches construct subjects. It is interesting to know how the Pentecostal liturgy contributes to the transmission of a set of values, beliefs, and behaviors that allow religious subjects to position themselves in front of social life. This article seeks to understand how the socialization processes that occurs during ritual times contributes to the internalization and acceptance of what is sacred by believers. Through ritual, contemporary evangelical Pentecostal churches provide their parishioners with a particular type of education or indoctrination on the basis of their faith that builds believers who will later interact in different social settings, trying to generate subjects who practice in their social life what is conventional in their religious experience, seeking to reproduce on earth what they consider eternal and unchanging values of heaven, or what is the same, the Kingdom of God.

Keywords: construction of subjects, ecclesial rituals, Pentecostalism, symbolic power, the sacred.

Descriptors: *habitus*, sensitive proximity, reciprocal action, ritual field.

Resumo

Este artigo analisa como os rituais das igrejas evangélicas pentecostais constroem os sujeitos. Procura conhecer como a liturgia pentecostal contribui na transmissão de um conjunto de valores, crenças e comportamentos que permitem que os sujeitos religiosos se posicionem frente a vida social. Busca compreender como os processos de socialização que ocorrem durante os tempos ritualísticos contribuem na interiorização e aceitação do sagrado por parte dos crentes. Através dos rituais, as igrejas evangélicas pentecostais contemporâneas provê aos seus fieis um tipo particular de formação ou doutrinamento sobre baseado em sua fé; a mesma que constrói os sujeitos crentes que posteriormente vão interatuar nos diferentes âmbitos sociais, tentando gerar sujeitos que pratiquem em suas vidas sociais o que foi convencionalizado nas suas experiências religiosas, buscando reproduzir na terra o que eles consideram valores eternos e imutáveis do céu, o que é o mesmo que o Reino de Deus.

Palavras-chave: construção de sujeitos, o sagrado, Pentecostalismo, poder simbólico, rituais eclesiais.

Descritores: Ação recíproca, campo ritual, *habitus*, proximidade sensível.

Introducción

Los grupos evangélicos, particularmente los pentecostalismos, han experimentado un crecimiento sostenido desde la segunda mitad del siglo xx en toda América Latina (Stoll, 1990; Pew, 2014). En las últimas décadas, estos grupos religiosos han penetrado en varios ámbitos de la sociedad, ganando espacio y adquiriendo visibilidad en diferentes sectores. Sin embargo, estos grupos religiosos no son homogéneos y han ido cambiando desde la llegada de los protestantismos históricos al amparo del liberalismo a finales del siglo xix, hasta la expansión de los pentecostalismos que se da con mayor fuerza en la región a partir de la década de los 70 hasta la actualidad (Bastian, 2006, p. 40).

El objetivo de este trabajo es conocer cómo los rituales de las iglesias evangélicas pentecostales construyen sujetos[1]. La liturgia pentecostal, al igual que todo ritual religioso, facilita y refuerza la transmisión de una serie de valores, creencias y comportamientos, que permiten a los sujetos creyentes posicionarse frente al mundo en el que habitan (Mori y Uribe Villegas, 1965; Scharfenort, 2001; Ammerman, 2003; Lindhardt, 2011; Eliade, 2014; Lecaros, 2016). Luego del proceso de conversión religiosa y de la aceptación voluntaria de someterse a diferentes tipos de formación y educación por parte de las comunidades eclesiales evangélicas pentecostales, que tienen como principal objetivo nutrir la fe del creyente sobre la base de una doctrina particular, los sujetos comienzan a interiorizar un conjunto específico de nuevas prácticas, creencias, conductas y comportamientos que guiarán su vida y fe. Estos conocimientos se fortalecen a través de las diferentes ritualidades que poseen estos grupos religiosos, entendiendo que es en el rito donde los creyentes fortalecen la creencia en el mito al cual adoran (Ammerman, 2003; Coleman, 2011) y donde la deidad llega a convertirse en parte sustancial de su vida (Robertson Smith, 1889; Durkheim, 2003). Los rituales facilitan que los sujetos religiosos adquieran un conjunto de categorías con las cuales se posicionarán frente al mundo y, en consecuencia, frente a los diversos temas de la vida cotidiana, incluidos los de interés público. Sobre la base de lo señalado, interesa conocer ¿Cómo los rituales de las iglesias evangélicas pentecostales construyen sujetos? ¿Qué características poseen estos sujetos?

Los rituales son las ceremonias litúrgicas en las que participan los creyentes (Ammerman, 2003; Robbins, 2011; Lindhardt, 2011). Entre las principales ceremonias encontramos las reuniones dominicales[2], las

1. Se entiende que los sujetos en las sociedades modernas no se construyen en un único espacio de interacción social, sino en la diversidad de entornos en los que participan: familia, escuelas, universidades, trabajo, equipos deportivos, vecindario, etc. La iglesia y las prácticas religiosas son uno más de estos espacios. Sin embargo, dependiendo del grado de religiosidad que posea cada creyente, la religión puede llegar a ejercer una gran influencia sobre los sujetos, transformando su visión del mundo.
2. Se tiene conocimiento de que las reuniones dominicales no son los únicos rituales en los que participan los creyentes evangélicos pentecostales. Sin embargo, en este

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 325-346

cuales están conformadas por tres elementos fundamentales: la música o alabanza, la homilía o enseñanza del pastor y todo el ambiente místico en el cual se desarrollan los dos puntos antes señalados, y donde participan activamente los creyentes[3]. Los rituales son parte central de toda expresión religiosa (Durkheim, 2003; Bell, 2009), pues como bien lo señalan Mori y Uribe Villegas (1965) los rituales tienen la función de imponer o moderar las acciones y prácticas de los sujetos pero, sobre todo, "los rituales son capaces de reforzar las normas grupales existentes" (Mori y Uribe Villegas, 1965, p. 535). Toda liturgia posee una fuerte carga simbólica (Bourdieu, 1997, 2006; 1997; Augé, 1998; Husken y Seamone, 2013), la cual es asimilada por los creyentes cuando es interpretada por quienes ejercen el poder al momento de dirigir el acto litúrgico (Foucault, 1988; Augé, 2000). Sin embargo, los creyentes no son solo receptores pasivos, sino que a la vez se convierten en actores, generadores, productores y reproductores de las enseñanzas aprendidas durante la experiencia religiosa (Dillon y Wink, 2003; Simmel, 2015; Coleman, 2011).

El artículo se encuentra organizado en tres puntos. El primero se encarga de la discusión del marco analítico, el cual está direccionado por tres grandes argumentaciones: a) la comprensión de los rituales y lo sagrado, b) los procesos de socialización al interior de las comunidades religiosas durante los tiempos rituales, y c) la comprensión de cómo se construyen los sujetos en el campo ritual religioso. Segundo, se explican los aspectos metodológicos utilizados para este trabajo, el cual se observa en dos dimensiones: a) el análisis de los rituales de tres mega iglesias evangélicas pentecostales de Quito, Lima y Bogotá a través de observación participante, y b) un conjunto de entrevistas realizadas principalmente a creyentes de la iglesia Comunidad de Fe de Quito, los cuales llevan varios años asistiendo a dicha congregación. Finalmente, se busca realizar una imbricación entre la discusión teórica señalada en el primer punto y las observaciones empíricas.

La construcción de los sujetos: entre el rito, lo sagrado, los espacios y el poder simbólico

Los rituales y lo sagrado

Los sujetos son construidos en diferentes espacios de socialización. En este trabajo, se considera a los rituales de las iglesias evangélicas pentecostales como un espacio, entre muchos otros, donde se construye a los sujetos. Peter Berger (1969) señala que "la religión es la empresa humana

trabajo se considera que estos espacios son los principales rituales, debido a la gran atención e inversión de recursos económicos y humanos que reciben.

3. Se está consciente de que los tres puntos señalados no son las únicas ritualidades que contribuyen en la formación del sujeto evangélico pentecostal. Se dejó de lado: las academias bíblicas, los retiros espirituales, las células o grupos de hogar, así como las ritualidades que cada creyente practica en la privacidad de sus prácticas religiosas domésticas, individuales o familiares.

por la cual se establece un cosmos sagrado" (Berger, 1969, p. 40), donde lo sagrado es concebido como algo que resalta, que rompe el orden cósmico de la realidad y la cotidianidad, es algo extraordinario a la vez que peligroso (Berger, 1969, p. 41). Varios autores sostienen que lo sagrado se constituye como contrario a lo profano (Eliade, 1963; Berger, 1969; Eliade, 2014; Durkheim, 2003; Otto, 2005), Sin embrago, la distinción *sagrado-profano* no existen naturalmente en el orden religioso; lo sagrado no se construye automáticamente en contraposición con lo profano, sino paulatinamente durante los procesos litúrgicos, donde la sacralidad y los misterios divinos se revelan al creyente (Scharfenort, 2001, pp. 107-108); siendo la experiencia vivida durante los rituales y las narrativas que ahí se construyen lo que en mayor medida contribuye a la interiorización de lo sagrado (Scharfenort, 2001; Ammerman, 2003; Lecaros 2016).

Los rituales son los espacios donde lo sagrado se manifiesta y cobra vida, pero también donde los sujetos entran en contacto con la deidad (Scharfenort, 2001; Durkheim, 2003; Jennings, 2015), permitiendo a los sujetos ordenar y dar sentido a la realidad, pero fundamentalmente, "brindando una protección suprema contra la anomia" (Berger, 1969, p. 42). *Los rituales* tienen la capacidad de crear, mantener y cambiar la realidad social, permitiendo una mediación dialéctica entre lo social y lo individual (Durkheim, 2003; Bell, 2009; Husken y Seamone, 2013; Jennings, 2015), donde los creyentes logran satisfacer su búsqueda de reconocimiento y dignificación, a la vez que son reconocidos por el grupo, valorados y pueden realizarse como personas (Lecaros, 2016, p. 24).

Rudolf Otto (2005) es uno de los primeros autores en abordar la experiencia religiosa de los sujetos. Construye una categoría de análisis compleja y peculiar: *lo santo* (Otto, 2005, p. 13). Para el sujeto creyente, *lo santo* procede de la deidad y puede llegar a generar un sentimiento de dependencia absoluta, un sentimiento generado por un objeto o ser fuera del sujeto. El sentimiento señalado es lo que Otto (2005) describe como *lo numinoso* (Otto, 2005, p. 18-20). Lo importante del análisis de Otto (2005) es que establece la experiencia de lo numinoso por fuera del ser humano. A diferencia de William James (1917), quien señala que la experiencia religiosa es casi innata al ser humano y que este es un ser religioso por naturaleza (James, 1917), Otto (2005) afirma que la experiencia religiosa (*lo numinoso*) es exterior al ser humano y se evidencia con mayor claridad en los cánticos y no necesariamente es racional (Otto, 2005, pp. 47-48). *Los rituales* permiten que las experiencias *numinosas* se materialicen en la experiencia cotidiana a través de prácticas que habitualmente han sido catalogadas como acciones irreflexivas, rutinarias o miméticas (Bourdieu, 2006; Bell, 2009), pero que, al ser manifestaciones religiosas, tienen la capacidad de ser expresiones del mundo social (Schaefer, 2015). Sin embargo, *los rituales* mantienen una característica central y es la capacidad de imponer con fuerza *lo santo* o *sagrado* sobre la vida del sujeto religioso (Schleiermacher, 1893).

La discusión que precede provee dos categorías de análisis para este trabajo. Las resumo. Primera, *los rituales* como espacio sagrado. El ritual es

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 325-346

el espacio donde *lo sagrado* y la divinidad cobran vida y donde la deidad se convierte en significativa y real en la vida de los sujetos religiosos. (Berger, 1969; Scharfenort, 2001; Ammerman, 2003; Durkheim 2003; Bourdieu, 2006; Bell, 2009; Lecaros 2016). Segunda, la categoría de lo *numinoso,* que es la dependencia absoluta del sujeto religioso hacia lo *santo* o la deidad (lo sagrado) (Schleiermacher, 1893; Otto, 2005; Schaefer, 2015).

Construcción del sujeto desde categorías simelianas

En el análisis de los rituales pentecostales sostendré que estos son más efectivos en el proceso de construcción de sujetos cuando se realizan en comunidad (Lindhardt, 2011, p. 7). En ese sentido, se utiliza la categoría de *acción recíproca* (Simmel, 2015). De acuerdo con Simmel (2015), el objeto de la sociología es captar esas acciones y efectos recíprocos o intercambio de efectos (*Wechselwirkung*), porque la sociedad misma es fruto de los *efectos recíprocos* que ocurren entre los sujetos (Sabido Ramos y Zabludovsky, 2015, p. 23). Las experiencias religiosas en el ritual no necesariamente son procesos individuales de éxtasis, sino procesos de construcción comunitarios (Coleman, 2011; Robbins, 2011). En los rituales pentecostales los sujetos no son autónomos, ni se construyen de forma independiente, (*makeself*), como señala Weber (2003), en relación con el sujeto de la ética protestante, sino que aquí adquieren comportamientos, valores y sentido para la vida (Robbins, 2011). La perspectiva que se adopta en este trabajo es que el sujeto evangélico pentecostal adquiere las categorías religiosas para su vida en el momento de la ritualidad (Lindhardt, 2011), y lo hace en procesos de acción recíproca con otros sujetos (Vernik, 2003; Pyyhtinen, 2015, 2018; Simmel, 2015; Sabido Ramos, 2020).

En los espacios rituales se desarrolla lo que Simmel (2015) denomina *formas de socialización* (*Vergeschellschaftung*) (Sabido Ramos y Zabludovsky, 2015, p. 23), en las cuales es posible identificar las siguientes modalidades: "consenso/conflicto, subordinación/resistencia, interés/gratitud, sacrificio/goce, desagrado/placer" (Sabido Ramos, 2020, p. 210). Estas categorías facilitan explicar las experiencias religiosas de los sujetos en la participación de los rituales pentecostales. En las *formas de socialización* (Simmel, 2015), es decir, en la participación de los rituales, los sujetos religiosos establecen los intercambios que señala Sabido (2020), y lo interesante es que lo hacen en procesos de *acción recíproca* (Vernik, 2003; Pyyhtinen, 2010; Simmel, 2015; Sabido Ramos, 2020); lo que permite que ciertas prácticas sean interiorizadas y que posteriormente se materialicen en la vida de los creyentes (Dillon y Wink, 2003), evidenciando la transformación interna que estos sujetos han experimentado y la necesidad de que esta trascienda hacia espacios más amplios (Coleman, 2011, p. 430)

Una tercera categoría simeliana es la de *proximidad sensible* (*sinnliche Nähe*) (Simmel, 2015; Sabido Ramos, 2020). Los sentidos permiten a los sujetos aproximarse al mundo que les rodea. A través de los sentidos es posible experimentar "sentimientos de placer y dolor, de elevación o humillación, de excitación o sosiego" (Simmel, 2015, p. 568). Al analizar lo sensible, el

énfasis es conocer que ocurre entre estas personas y las conexiones que tienen unos con otros (Sabido Ramos y Zabludovsky, 2015, p. 22). En el ritual pentecostal no necesariamente los sujetos se conocen entre sí, sin embargo, todos ellos perciben el ritual a través de sus sentidos, hecho que genera una *proximidad sensible* entre estos sujetos (Sabido Ramos y Zabludovsky, 2015; Simmel, 2015; Pyyhtinen, 2015; Sabido Ramos, 2020).

Los espacios y el poder simbólico

El siguiente conjunto de argumentaciones teóricas provienen de dos autores altamente relevantes para la sociología: Michel Foucault y Pierre Bourdieu. Los rituales religiosos constituyen un *espacio sagrado* con características particulares y propiedades específicas. Desde Pierre Bourdieu (2007) se podría denominar a esto como *campo ritual sagrado* (Bourdieu, 2007, pp. 90-91). Se busca realizar la construcción del campo ritual evangélico pentecostal a partir de las imbricaciones que se dan entre el ambiente sacro, la música y la homilía. Se señalan las características, lo que se encuentra en juego y los intereses específicos que lo constituyen (Bourdieu 1990; 2007).

Los campos de Bourdieu (2007) proveen de *habitus* a los individuos. Los *habitus* que incorporan los individuos son fundamentales para la delimitación de los campos (Bourdieu, 1990, p. 101). Se señala que al interior del campo ritual pentecostal los sujetos tienen *habitus* muy marcados, los cuales son rápidamente aprendidos por las personas que voluntariamente se integran en la participación de estos rituales religiosos (Bell, 2009). Analizar lo señalado es posible porque, para Bourdieu (1990; 1997; 2007), los sujetos son afectados por otros individuos al interior de *los campos* a través de los *habitus* que reproducen.

Los rituales se realizan en un espacio simbólico donde resaltan un conjunto de prácticas (*habitus*) estructuradas y estructurantes (Bourdieu, 1998, p. 99), las cuales se establecen sobre los sujetos religiosos que participan del ritual, el cual es un *espacio simbólico* que permite evidenciar las jerarquías que se construyen al interior de las comunidades eclesiásticas. Esta categoría facilita conocer cómo el *habitus* religioso, al interior del *campo ritual* pentecostal, permite jerarquizar y distinguir entre los sujetos creyentes (Bourdieu, 1997; 1998; 2007) —permitiendo evidenciar la eficacia simbólica— y el poder que otorga sobre los otros (Bourdieu, 1997, p. 112). Los pastores y líderes eclesiales se diferencian del común de los feligreses durante el proceso ritual y, de esa manera, capitalizan un reconocimiento simbólico de superioridad espiritual, el cual es posible identificar dentro del *espacio simbólico* del ritual. Se considera que este proceso contribuye en la construcción de los sujetos religiosos durante los rituales, pues otorga a los pastores y líderes eclesiales un *poder simbólico* (Foucault, 1988) sobre los feligreses.

La última herramienta analítica que sirve de insumo para este trabajo es la categoría de *poder simbólico* (Foucault, 1988). Se utiliza el concepto de poder para analizar las relaciones existentes durante el ritual pentecostal, sobre todo en la relación simbólica pastor-fieles, la cual se enmarca en la

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 325-346

admiración y el respeto. En los rituales pentecostales no se ejerce un poder violento o castigo físico para obtener obediencia o disciplina religiosa por parte de los creyentes (Foucault, 2003). Sin embargo, utilizar la categoría de *poder simbólico* permite analizar cómo los pastores obtienen obediencia por parte de los creyentes, pues como lo señala Foucault "solo existe el poder que ejercen 'unos' sobre 'otros'" (1988, p. 14). Para que exista una relación de poder el otro debe ser totalmente reconocido y mantenido como sujeto de acción (Foucault, 1988, p. 14).

A continuación se realizan algunos apuntes metodológicos y especificaciones del levantamiento de la evidencia empírica sobre la que se aplican las categorías analíticas que se han descrito en este apartado. Se aborda la selección de casos y la metodología utilizada durante el proceso de recolección de la información.

Algunos apuntes metodológicos

Una de las principales dificultades al momento de estudiar los rituales eclesiales es la gran variedad de perspectivas y entradas analíticas. Existen diferentes escuelas y perspectivas para acercarse al fenómeno religioso. A nivel macro, y si hubiera la necesidad de clasificar este trabajo, se encontraría más cercano a una perspectiva fenomenológica del hecho religioso (Widengren, 1976; Duch, 2001; Heidegger, 2006). A nivel micro, se encontraría en el análisis propio de los rituales de las iglesias evangélicas pentecostales. Este trabajo se nutre de categorías analíticas generadas desde la sociología, principalmente de la sociología relacional (Foucault, 1988; Bourdieu, 1997, 2007; Simmel, 2015).

Se propone una investigación comparada orientada por casos (Ragin, 1987, p. 34-36). La comparación es de los más similares (Przeworski y Teune, 1970). Los casos seleccionados son tres mega iglesias pentecostales independientes[4] con una feligresía superior a los 10 000 miembros cada una, estas iglesias son: iglesia Misión Carismática Internacional (MCI) ubicada en la ciudad de Bogotá Colombia, iglesia Comunidad de Fe (CdFe) ubicada en Quito Ecuador y la iglesia Comunidad Cristiana Agua Viva (CCAV) ubicada en la ciudad de Lima Perú. Se seleccionaron estas tres iglesias debido a que se han convertido en referentes a seguir por iglesias de menor tamaño, esto es que sus rituales tienden a ser imitados por otras congregaciones.

Las tres iglesias poseen una liturgia moderna, con rituales contemporáneos que se realizan en grandes auditorios, los cuales se detallan en el punto tres. Estas iglesias son consideradas pentecostales porque creen en: el mover del Espíritu Santo, la sanidad divina a través de la oración y el hablar en lenguas celestiales (glosolalia) como evidencia visible de la unción del Espíritu Santo y en la infalibilidad e inerrancia de la biblia (Hollenweger, 1976; Schäfer, 1997). En estas iglesias se promueve la práctica de disciplinas

4. Se aclara que se trata de iglesias pentecostales independientes, para diferenciarlas de las iglesias pentecostales jerárquicas denominacionales afiliadas a organizaciones internacionales o locales.

espirituales como la oración, la lectura diaria de la biblia y el diezmo como señal de obediencia a Dios. El cumplimiento de estas prácticas son evidencias de la vida de santidad de los creyentes. Las iglesias se encuentran ubicadas en diferentes países con la finalidad de analizar características comunes y algunos rasgos específicos del fenómeno estudiado; esto, con el objetivo de encontrar regularidades (Ariza, 2009) en el proceso de construcción de sujetos durante los rituales de las iglesias analizadas.

Recolección de información

El proceso de investigación y la recolección de información para este trabajo se ha realizado en diferentes etapas. Desde el año 2015 se viene siguiendo de cerca las actividades y celebraciones religiosas de las tres iglesias[5]. La iglesia que provee la mayor parte de la información y que servirá de referente al momento de la comparación es la iglesia CdFe, ubicada en Quito Ecuador. Como investigador me involucré en las prácticas religiosas de esta congregación a partir del año 2015 hasta la actualidad. Participé de un encuentro[6] destinado para los creyentes que recién se incorporan a esta iglesia. Durante los años 2016 y 2017 asistí a los grupos de hogar, conocidos como células[7], que tienen por objetivo fortalecer la fe del creyente y reforzar las enseñanzas y directrices dadas durante el ritual semanal. Pero fundamentalmente, he realizado una asistencia frecuente a los rituales dominicales de esta congregación, por lo menos una vez al mes durante los últimos cinco años, realizando aproximaciones etnográficas (Russell, 2006) a través de una observación participante detallada y profunda de las ritualidades de esta congregación. Durante todo este tiempo, se ha conversado informalmente con más de sesenta feligreses luego de los rituales eclesiales y se ha realizado entrevistas a nueve creyentes, los cuales han provisto de información de gran utilidad para este artículo.

Las iglesias MCI y CCAV ubicadas en las ciudades de Bogotá y Lima, respectivamente, han sido visitadas en dos ocasiones cada una durante los últimos cinco años. Esto ha permitido comparar los rituales entre las tres iglesias propuestas. Adicionalmente, se ha seguido de cerca, durante el

5. Cada año estas iglesias realizan rituales masivos con miles de creyentes, tipo congresos o convenciones, que cuentan con invitados de amplia trayectoria y fama internacional en el mundo cristiano evangélico: cantantes y predicadores reconocidos en toda América Latina y Norteamérica forman parte de estos eventos. Estos rituales pueden ser exclusivos para jóvenes, los cuales son muy populares, o para la feligresía de todas las edades en general.

6. Los encuentros son prácticas rituales que se realizan para afianzar la fe de los nuevos creyentes. Generalmente se llevan a cabo en alguna hostería durante un fin de semana y ahí es en donde se proveen las principales prácticas espirituales como la llenura del Espíritu Santo con la evidencia visible de hablar en lenguas. Se habla de varios temas: santidad, pureza sexual, manejo de finanzas, sanidad del corazón a través del perdón hacia padres, amigos, ex parejas, entre otros temas.

7. El objetivo era conocer los temas que ahí se trataban, ya que son micro comunidades (de diez a veinte personas) organizadas por sexo y por grupos etarios similares.

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 325-346

periodo señalado las redes sociales, páginas web y los canales de YouTube donde estas congregaciones transmiten en vivo sus rituales cada domingo. Para este trabajo se ha revisado de manera exhaustiva la inmensa cantidad de rituales semanales que se encuentran disponibles en los canales oficiales de YouTube de estas iglesias[8], realizando etnografías digitales (Pink, Ardévol y Lanzeni, 2016). Este proceso ayudó a identificar las regularidades de los rituales eclesiales.

Las iglesias seleccionadas poseen varias extensiones en otras ciudades e inclusive países. En este trabajo se analizaron únicamente las iglesias centrales, que es donde se generan las directrices para el resto de iglesias filiales. Dentro del mundo eclesial pentecostal, estas congregaciones han logrado lo que la mayoría de iglesias de menor tamaño aspiran a llegar a ser[9]. En ese sentido, las iglesias analizadas se convierten en un modelo a seguir y marcan la pauta de lo que debe hacerse en las ritualidades evangélicas pentecostales contemporáneas, sobre todo en los tres países analizados.

Construcción de sujetos en los rituales evangélicos pentecostales

En *los rituales* evangélicos pentecostales se busca que los creyentes puedan experimentar "la presencia de Dios" en sus vidas. Esto es posible solamente si los creyentes llevan una vida de santidad que reproduzca en la tierra lo que ellos consideran los valores inmutables del Reino de Dios, es decir, que vivan en la tierra como si estuvieran en el cielo. Para que esto ocurra, es necesario construir un tipo particular de sujeto y, en este proceso, los rituales pentecostales cumplen un rol central.

Acción recíproca en la construcción de sujetos durante el ritual pentecostal

El ritual pentecostal es simple y emotivo. Este hecho es una regularidad en las tres iglesias analizadas. Tiene como objetivo principal la interiorización de la divinidad a través de la afectación de *los sentidos* de los creyentes (Eliade, 1963; Coleman, 2011; Simmel, 2015), los cuales están inmersos en un ambiente sacro, con música perfectamente ejecutada, sonido de alta calidad, iluminación y un mensaje sencillo que es recibido por el creyente en un espacio cómodo, armonioso y agradable[10], estos puntos podrían

8. Para quien esté interesado en rastrear los rituales de estas iglesias lo puede hacer en los siguientes canales. El canal de CdFe se llama "Ministerios Cdfe", MCI se encuentra como "G12tv" y CCAV es posible encontrarla como "Comunidad Cristiana Agua Viva".
9. En el mundo de las comunidades evangélicas pentecostales es posible encontrar desde iglesias con una feligresía inferior a las veinte personas hasta mega iglesias como las estudiadas en este trabajo, que congregan a miles de creyentes cada semana. La sofisticación de los rituales de las mega iglesias analizadas pero, sobre todo, el impresionante crecimiento que poseen las ha llevado a convertirse en referentes para las iglesias pentecostales de menor tamaño, siendo esto un determinante al momento de seleccionarlas para el estudio.
10. El ambiente ritual de estas iglesias no se diferencia en nada de cualquier concierto

ser considerados como parte de un *campo ritual pentecostal* (Bourdieu, 1990; 1997; 2006). En este ambiente, una regularidad encontrada en los creyentes entrevistados es que todos aseguraban haber sentido la presencia de Dios "tocando sus vidas". Ellos, en *el ritual*, se encontraban con Dios (Berger, 1969; Scharfenort, 2001; Ammerman, 2003). Lo señalado se pudo corroborar en las múltiples observaciones participantes realizadas durante la investigación, sobre todo durante los cantos congregacionales, donde los creyentes lloran, se humillan, levantan las manos, gritan, entre otras manifestaciones que, para el creyente, es una evidencia irrefutable de Dios tocando sus vidas. Este fenómeno es observable en prácticamente la totalidad de los asistentes.

El ritual permite a los sujetos religiosos, a través de las letras de las canciones y su melodía —la cual afecta su mundo sensible— (Simmel, 2015; Sabido Ramos, 2020), entrar en contacto con la divinidad y tener experiencias *numinosas* (Otto, 2005) que dan sentido a su vida material, aun cuando esta carezca de sentido[11] (Jennings, 2015). *Lo sagrado* y *lo santo*, no se asimila automáticamente en los creyentes, sino que es un proceso paulatino, que se va construyendo en la medida que el sujeto religioso renuncia a ciertas prácticas consideradas pecaminosas y adopta otras consideradas sacras (Durkheim, 2003; Bell, 2009; Husken y Seamone, 2013) pero, sobre todo, un factor fundamental es la experiencia particular que vive cada creyente en su encuentro con la deidad durante el tiempo ritual (Robbins, 2011; Lindhardt, 2011; Lecaros, 2016), dandole la certeza de que Dios ha tocado y cambiado sus vidas.

Lo señalado hasta el momento podría llevar al lector a suponer que se está hablando de una relación individual entre el sujeto creyente y su deidad[12]. Sin embargo, en los rituales pentecostales de las tres iglesias estudiadas es posible identificar procesos semejantes de *acción recíproca* (Simmel, 2015). Durante los rituales, el sujeto pentecostal no es un receptor pasivo, todo lo contrario, el sujeto creyente es parte activa del ritual, porque produce significados en constate interacción con los otros creyentes, por medio de *acciones y efectos recíprocos* (Simmel, 2015; Sabido Ramos y Zabludovsky, 2015), pero también, interactúa con los músicos durante los cánticos congregacionales y con el predicador durante la homilía.

---

de primer nivel en cuanto a sonido, música e iluminación, lo cual contribuye a la afectación de los sentidos de los creyentes.

11. En el ritual pentecostal los sujetos entregan todos sus problemas a su Dios. No importa si son enfermedades, problemas financieros, familiares, emocionales, etc. Para los creyentes Dios tiene el control de todo. Es por eso que el ritual torna en perfecto el mundo imperfecto en el que vivimos los seres humanos. Como lo señalaron en varias entrevistas "Dios hace nuevas todas las cosas".

12. Varios autores han señalado que el protestantismo fomenta el individualismo religioso. Sin embargo, en este trabajo se sostiene que los rituales pentecostales son más efectivos porque se realizan en comunidad, en donde existen procesos de *acción recíproca* (Simmel, 2015).

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 325-346

En las tres iglesias analizadas, y en general en el mundo pentecostal, los rituales son dinámicos. Los procesos de *acción recíproca* que señala Simmel (2015) y Sabido Ramos (2020) inician antes de que los creyentes ingresen en las inmediaciones del edificio en donde se llevará a cabo *el ritual*. En las tres iglesias analizadas, varias cuadras antes, existen personas que están saludando a los asistentes, algunas veces con coloridas pancartas de bienvenida, lo que nos lleva a proponer que el ritual pentecostal inicia desde que el creyente se encuentra en las inmediaciones del templo e interactúa con sus semejantes. Frases como: "¡bienvenidos a la casa de Dios!, ¡nos alegra que hayas venido!, ¡Dios tiene algo bueno para nosotros hoy!, ¡me alegra verte hermano!", son algunas de las interacciones que ocurren antes del inicio del ritual. Ya, al interior del templo, estos procesos de interacción son mucho más evidentes y se dan entre feligreses, pero también, con las personas que dirigen el servicio religioso. Las tres iglesias comienzan sus rituales puntualmente, generalmente inician preguntando, ya con la musicalización de fondo: ¿cuántos vinieron a alabar y exaltar el nombre de Dios en esta mañana? Y toda la congregación responde con un fuerte y efusivo ¡AMÉN!

En el ritual pentecostal, los procesos de *acción y efectos recíprocos* (Simmel, 2015; Sabido Ramos y Zabludovsky, 2015), así como las interacciones, se basan en preguntas y respuestas. Se trata de un diálogo constante entre feligreses, músicos, predicadores y la divinidad. Durante el tiempo ritual, todos estos actores forman uno y se funden en el éxtasis religioso (Dillon y Wink, 2003; Otto, 2005; Coleman, 2011). Las preguntas que se plantean son claras y sencillas: "¿Cuántos creen que tenemos un Dios vivo? ¿Cuántos creen que Dios está aquí en esta mañana? ¿Cuántos sintieron la presencia de Dios? ¿Cuántos han sido sanados por Dios en este momento? ¿Cuántos han sido tocados por el fuego de Dios?"[13]. Las respuestas desde el auditorio generalmente son: "¡amén!, ¡aleluya!, ¡alabado sea Dios!", gritos de júbilo, aplausos, silbidos o levantar las manos.

En las tres iglesias analizadas, es posible identificar que durante los tiempos rituales la *acción recíproca* también se realiza entre pares, es decir, entre los feligreses que se encuentran participando de la ceremonia religiosa, quienes, sin mencionarlo, evidencian la creencia absoluta de que su Dios es real y, sobre todo, que se encuentra actuando en sus vidas. Las instrucciones dadas son sencillas y provienen desde las personas que dirigen el ritual, frases como: "salude por lo menos a cinco personas que se encuentran a su alrededor, abrace a su hermano[14], dígale a su hermano que se encuentra en un lugar seguro, regálele una sonrisa a las personas de su alrededor", son algunos de los procesos que motivan los *efectos recíprocos*

13. Las preguntas señaladas son solo un ejemplo de las múltiples conjugaciones que pueden realizarse durante los rituales. Todas estas preguntas tienen por objetivo fortalecer la idea de que Dios está en ese lugar y habita entre ellos, lo que podría llevar a suponer que Dios se convierte en un actor más durante los tiempos rituales.

14. En el mundo evangélico todos se tratan como hermano o hermana. Este trato no tiene nada que ver con una relación familiar o de parentesco. Se piensa que todos los convertidos son hijos de Dios, lo que los constituye en hermanas y hermanos unos con otros.

entre los creyentes, los cuales sienten que en conjunto están adorando y exaltando a un mismo Dios[15], reafirmando lo sagrado durante el tiempo ritual, pero fundamentalmente en sus vidas. Mientras más tiempo lleven los creyentes participando de estos procesos, mayor será la certeza de que Dios está actuando y protegiéndolos en todo lo que hacen.

Los procesos señalados van construyendo paulatinamente al sujeto evangélico pentecostal, no es una acción mecánica, ni una relación de causa-efecto, son procesos de *acción y efectos recíprocos* que se dan en la vida de los creyentes (Ammerman, 2003; Lindhardt, 2011; Simmel, 2015; Sabido Ramos y Zabludovsky, 2015; Lecaros, 2016) y que paulatinamente van construyendo la moral, conductas, creencias, pensamiento y posicionamiento de los creyentes en el mundo y la vida social (Jennings, 2015). Sin embargo, lo señalado no es el único proceso que ocurre. Considero que lo que más contribuye en la construcción del sujeto es el *mundo sensible* que se experimenta durante todo *el ritual* pentecostal y que afecta directamente a *los sentidos* de los creyentes (Simmel, 2015; Sabido Ramos, 2020). En el ritual pentecostal, los sentidos son constantemente afectados. La vista y el oído, que son los sentidos más importantes para Simmel (2015), son los que permiten el encuentro de los sujetos con la divinidad, mismos que están en constante afectación durante todo el tiempo y espacio del ritual pentecostal.

El ambiente y la música construyen en el sujeto evangélico pentecostal una experiencia irrefutable en cuanto a experimentar la presencia de Dios (Ammerman, 2003; Bell, 2009; Coleman, 2011).

> Durante la alabaza, mientras levantaba las manos y lloraba cantando a Dios, sentí un fuego que recorría mi cuerpo, comencé a temblar. Luego el pastor dijo que él había visto descender al Espíritu Santo esa mañana, en ese momento supe que Dios era real y que había tocado mi vida.[16] (Sanchez, 2019)

Este relato es fácilmente replicado por los miles de feligreses que asisten a este tipo de ceremonias religiosas semanalmente.

El ritual de las tres iglesias analizadas es perfectamente ejecutado, permitiendo que *los sentidos* de quienes ahí participan sean afectados. Este proceso contribuye de manera significativa en la construcción del sujeto pentecostal, pues luego del momento de éxtasis que se vive durante los cantos congregacionales, el pastor o quien dirige la alabanza puede decir cualquier cosa y, debido a la emotividad y a la afectación de *los sentidos*,

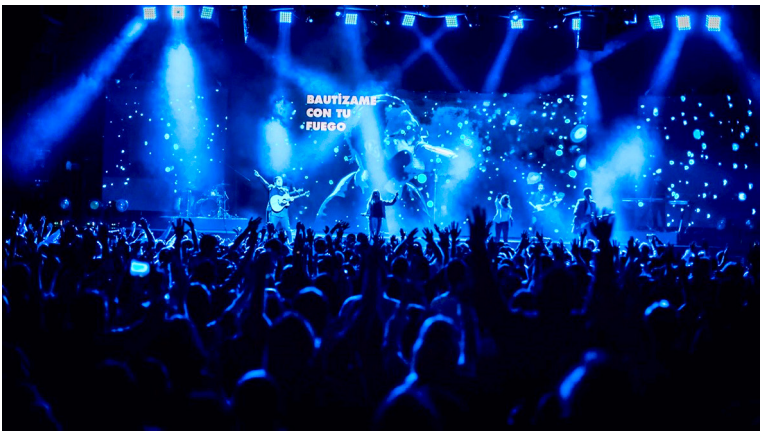
15. Los procesos señalados ocurren en las tres iglesias analizadas en este trabajo. Sin embargo, estoy completamente seguro de que estas interacciones ocurren, con una variación mínima, en la mayoría de las iglesias pentecostales de América Latina.

16. Esta entrevista fue realizada en la iglesia CdFe a Patricia Sánchez, mujer soltera, madre de dos hijos, de aproximadamente 35 años, en octubre del 2019. Luego del ritual dominical pude observar lo conmovida y, posteriormente, extasiada y agradecida que estuvo. Para ese momento, Patricia llevaba cerca de seis meses asistiendo con regularidad a la iglesia. Esta experiencia particular puede inferirse a la mayoría de participantes de estos rituales.

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 325-346

los creyentes van a aceptarlo, interiorizarlo y ponerlo en práctica es sus vidas sin mayor cuestionamiento, no es un proceso reflexivo (Otto, 2005; Scharfenort, 2001), sino una aceptación sin cuestionamientos de lo que diga el pastor, esto debido a que previamente *los sentidos* de los creyentes fueron afectados y estos están convencidos de que es Dios quien está hablando o dando ciertas directrices de comportamiento o proceder para la vida social (Ammerman, 2003) a través del pastor o de quien dirija *el ritual*.

Figura 1. Imagen de ritual pentecostal durante el tiempo de adoración



Fuente: foto[17] tomada desde la página oficial de Facebook de la iglesia MCI (Vision G12, Culto dominial, 2019).

Los rituales pentecostales de las tres iglesias señaladas son similares y producen una sensibilidad particular en los creyentes participantes. Debe tenerse en cuenta que los procesos de *acción recíproca* también contribuyen en la interiorización de *lo sagrado* que se manifiesta durante el tiempo ritual. En estas iglesias, al haber miles de personas participando del ritual y siendo afectados sus sentidos de manera similar, se sienten seguros y con mayor libertad de participar abiertamente en las experiencias rituales y místicas que ahí se generan.

El ambiente de los rituales evangélicos pentecostales es altamente sensible (Simmel, 2015) y cuando existen personas alrededor que cantan fuertemente, saltan, gritan y lloran, eso facilita que los recién convertidos adquieran rápidamente ese tipo de conductas, es por eso, que los procesos de *acción y efectos recíprocos* (Simmel, 2015; Sabido Ramos y Zabludovsky, 2015) contribuyen de manera sustantiva en el ambiente sensible, porque permiten que la afectación a los sentidos sea más sencilla y evita la resistencia

17. La foto adjunta en este trabajo es una muestra de cómo son los rituales cada domingo en la iglesia MCI. Se debe señalar que las iglesias CdFe y CCAV poseen un *performance* similar, con luces, pantallas y una gran cantidad de músicos en escena, quienes cada domingo realizan una puesta en escena perfecta, sin errores que salten a la vista del observador.

por parte de los creyentes que recién comienzan a integrarse al ritual pentecostal y sus prácticas, reafirmando el proceso de construcción de sujetos en los creyentes antiguos y fortaleciendo el proceso en los recién convertidos.

Figura 1. Imagen de los sujetos participantes de un ritual pentecostal



Fuente: foto tomada desde la página oficial de Facebook de la iglesia MCI (Vision G12, Culto Dominical, 2018).

Campo ritual sagrado. La construcción del sujeto evangélico en el espacio simbólico

El *campo ritual* sagrado está definido por los *habitus* de los sujetos creyentes que participan en *el ritual* evangélico pentecostal. Hablar en lenguas, creer en la inerrancia de la biblia, estar seguros de la existencia de Dios y de su actuar a través del Espíritu Santo; prácticas espirituales como el ayuno, la oración en un ambiente sacro, con música perfectamente ejecutada, sonido de alta calidad, iluminación y un mensaje sencillo que es recibido por el creyente en un espacio cómodo, armonioso y agradable, forman parte de las características que definen el *campo ritual* sagrado (Bourdieu, 1990, 1997; Husken y Seamone, 2013; Robbins, 2011) de las tres iglesias analizadas[18]. En este campo, los sujetos comparten un conjunto particular de *habitus*, talvez el más visible, y que es fácilmente identificable, es el trato a través de la palabra hermana o hermano. Este trato genera un sentimiento de cercanía y camaradería, lo cual es muy importante en el mundo pentecostal, pues al ser congregaciones con miles de personas,

18. Estas características son compartidas por las tres iglesias analizadas en este trabajo. Sin embargo, estas mismas categorías podrían extenderse con total facilidad a otras iglesias evangélicas pentecostales.

podría llegar a pensarse que el trato es impersonal. Sin embargo, este simple *habitus* permite establecer una conexión entre los creyentes y facilita los procesos de *acción recíproca*.

El *espacio simbólico* (Bourdieu, 1990) en el que se lleva a cabo *el ritual* contribuye a que los *habitus* de los creyentes pentecostales —tanto los exteriores, como el trato, así como los interiores, como las creencias espirituales— se enraícen con mayor facilidad y rapidez en los sujetos creyentes. El *espacio simbólico* podría ser definido como el ambiente místico en el cual se desarrolla *el ritual*, este espacio es fundamental en el proceso de construcción de sujetos, pues es ahí donde ocurren todos los procesos que han sido señalados hasta el momento, en tanto la construcción de sujetos, al ser un hecho concreto, se debe realizar en un espacio y temporalidad específicos, radicando ahí la importancia que tiene el *espacio simbólico* en el cual se desarrollan los procesos de *acción recíproca* que contribuyen en la construcción de sujetos.

El poder simbólico. Características del sujeto evangélico pentecostal

La plataforma desde donde se dirige *el ritual* y que es utilizada por músicos y pastores puede ser considerada como un *espacio simbólico* (Bourdieu, 1990) que otorga, a quienes en ella se erigen, un *poder simbólico* (Foucault, 1988) con la capacidad de construir en los creyentes un conjunto de prácticas, creencias, valores y posicionamiento en el mundo social. Es posible identificar por lo menos dos *espacios simbólicos* relevantes. El primero se encuentra en las primeras filas de asientos ubicados frente a la plataforma, los cuales están reservados para pastores, líderes de la iglesia, familia pastoral e invitados especiales. En las filas laterales y en los asientos inmediatamente posteriores a los lugares donde se ubica la cúpula eclesial se ubican aquellas personas que buscan acceder a espacios de poder dentro de estas iglesias, aquellos que aspiran a ser nombrados pastores, encargados de algún ministerio de relevancia o, simplemente, aquellos que buscan entablar una relación más íntima con los líderes eclesiales, estas personas deben dar cuenta de una vida espiritual superior a la del común de los creyentes, lo que los convierte en referente a seguir para los recién convertidos, contribuyendo con su ejemplo en la construcción de sujetos. El segundo *espacio simbólico* que de forma simultánea y otorga *poder simbólico* sobre los creyentes es la plataforma, así, en estas iglesias, solamente aquellas personas "santas", que han recorrido un largo trayecto en la vida espiritual y que su fe ha sido probada, tienen acceso a la plataforma y sus micrófonos.

El *poder simbólico* que concede el *espacio simbólico* de la plataforma y sus micrófonos es fascinante. Desde este lugar se genera una amplia cantidad de las prácticas discursivas, textualizadas en las canciones y en los sermones, mismas que norman la vida de los sujetos creyentes y contribuyen a interiorizar lo que las iglesias quieran que sus feligreses incorporen en su bagaje religioso, que posteriormente contribuirá en su posicionamiento frente al mundo social. En este proceso, se plantea que la vida mundana debe estar moldeada por la vida espiritual, que es sagrada. El predicador tiene el poder de proveer de un conjunto de enseñanzas que tienen como

objetivo normar la vida del creyente. Generalmente, se lo realiza a través de metáforas y literacidades que se despliegan en la vida del creyente, a partir de la apropiación del discurso explicitado en los ritos. Por ejemplo: "La iglesia es como un arca, mientras afuera hay diluvio y el mundo se inunda y perece, en la iglesia estamos seguros"[19] (Ingman, 2019).

En *los rituales* eclesiales pentecostales el pastor ejerce el *poder simbólico* de administrar la palabra (Foucault, 1988). El pastor decide lo que es correcto e incorrecto, lo que se aprende y lo que se desecha y, por lo tanto, lo que se cree y aquello que se rechaza o estigmatiza. En consecuencia, quien ejerce *el poder* de la palabra decide cómo se construye a los sujetos creyentes. Este proceso es el más importante dentro de los rituales pentecostales. *El poder* que se ejerce a través de la palabra (Foucault, 1988) es parte central del *ritual*, siendo el pastor quien administra lo que los creyentes incorporarán en su bagaje religioso. Este hecho es altamente complejo, sobre todo porque desde el pulpito se dicta la conducta y creencia del creyente. Desde ese lugar se dan las directrices que construirán al sujeto pentecostal y, lo más interesante y peligroso a la vez, es que desde la plataforma se puede decir cualquier cosa, por más descabellada e irracional que parezca, y una gran cantidad de creyentes lo van a asimilar e incorporar sin mayores cuestionamientos, debido al *poder simbólico* que ejercen los pastores sobre los feligreses, esto gracias a la *afectación de sentidos* que previamente han atravesado los creyentes durante el tiempo de cánticos rituales.

Sobre la base de lo señalado se podría mencionar que el sujeto evangélico pentecostal tiene algunas características definidas que han sido mencionadas a lo largo del trabajo, pero que podrían sistematizarse: El sujeto evangélico pentecostal es altamente creyente, confía ciegamente en Dios y en los supuestos planes que él tiene para su vida, es obediente y respeta a sus autoridades, obedece a lo que dicen sus líderes y pastores, ya que piensan que son palabras sagradas y que Dios habla a través de ellos. Este sujeto no cuestiona a sus autoridades y difícilmente se revelará en contra de esta y en contra de Dios. Estos sujetos son emotivos y solidarios, no son individualistas y comparten con personas que apenas conocen, esto debido a que todos son considerados hermanos. Todo esto se da a partir de la construcción de sujetos que se realiza principalmente durante el ritual pentecostal.

Conclusiones

La relación entre sujetos religiosos y rituales evangélicos pentecostales es dinámica. Este trabajo busca generar algunas aproximaciones al estudio de un fenómeno religioso que crece de forma acelerada en toda América

19. Esta metáfora fue pronunciada por el pastor de CdFe para señalar que la iglesia es un lugar seguro y el mundo no lo es (se entiende por mundo todo lo que está por fuera de la iglesia), donde los creyentes no tienen nada que temer. El pastor tiene el *poder simbólico* para mencionar estas palabras, las cuales se tornan potentes y verdaderas por el hecho de que han sido pronunciadas por el pastor, quien tiene el poder de hablar y performar la realidad, aun cuando lo mencionado en la vida concreta no sea cierto o, por lo menos, sea causa de duda o sospecha.

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 325-346

Latina, y sobre el cual seguramente se continuarán abriendo varias líneas de investigación en los siguientes años y décadas, debido a la gran participación que tienen e irán adquiriendo estas manifestaciones religiosas en la escena pública de los diferentes países latinoamericanos.

De ninguna manera este trabajo pretende abordar la totalidad de un fenómeno tan amplio, diverso y dinámico como son los rituales pentecostales y el proceso de construcción de sujetos que se lleva a cabo en estos espacios. Más bien, el interés es generar una primera aproximación con la finalidad de continuar pensando un fenómeno que considero fascinante y de muy difícil abstracción. En ese sentido, creo que las categorías analíticas utilizadas permitirán continuar explorado varios campos que quedaron por fuera de este análisis, pero que podrían profundizarse en posteriores trabajos.

Finalmente, creo que los sociólogos deberíamos interesarnos más por este fenómeno, pues como se sabe, la religión y los rituales tienen la capacidad de construir sujetos, y lo más interesante, es que son sujetos ampliamente obedientes y disciplinados con sus creencias. Una vez que las categorías religiosas han sido interiorizadas por los creyentes estos, difícilmente, cambiarán de idea. Por ese motivo, es necesario conocer a profundidad y detalle estos procesos, pues considero que en las iglesias evangélicas pentecostales y los rituales que en estas se practican, es donde se construirán a los sujetos y ciudadanos latinoamericanos en las siguientes décadas, por lo tanto, es necesario prestarle más atención de la que han recibido hasta el momento.

Referencias

Ammerman, N. (2003). Religious Identities and Religious Institutions. En M. Dillon (ed.), *Handbook of the Sociology of Religion* (pp. 207-224). Cambridge: Cambridge University Press.

Ariza, M. (2009). Una mirada comparativa a la relación entre migración y mercados de trabajo femenino en el contexto de la globalización. El caso del servicio doméstico. Notas metodológicas. En L. Rivera Sánchez, y F. Lozano Ascencio (eds.), *Encuentros disciplinarios y debates metodológicos. La práctica de la investigación sobre migraciones y movilidades* (pp. 55-90). México: CRIM-UNAM y Miguel Ángel Porrúa.

Augé, M. (1998). *Dios como objeto. Símbolos-cuerpos-materias-palabras.* Barcelona: Gedisa.

Augé, M. (2000). *Los no lugares, espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad.* Bercelona: Gedisa.

Bastian, J. P. (2006). De los protestantismos históricos a los pentecostalismos latinoamericanos. Análisis de una mutación religiosa. *Revista de Ciencias Sociales,* (16), 38-54.

Bell, C. (2009). *Ritual theory, ritual practice.* New York: Oxford University Press.

Berger, P. (1969). *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión.* Buenos Aires: Amorrortu.

Bourdieu, P. (1990). *Sociología y Cultura.* México: Grijalbo.

Bourdieu, P. (1997). *Razones practicas. Sobre la teoría de la acción.* Barcelona: Anagrama.

Bourdieu, P. (1998). *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto.* Madrid: Taurus.

Bourdieu, P. (2006). Génesis y estructura del campo religioso. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad, XXVII* (108), 29-83.

Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico.* Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

Coleman, S. (2011). 'Right Now!'. Historiopraxy and the Embodiment of Charismatic. *Ethnos, 76* (4), 426-447.

Dillon, M., y Wink, P. (2003). Religiousness and Spirituality. Trajectories and Vital Involvement in Late Adulthood. En M. Dillon (ed.), *Handbook of the Sociology of Religion* (pp. 179-189). Cambridge: Cambridge University Press.

Duch, L. (2001). *Antropología de la religión.* Barcelona: Herder.

Durkheim, É. (2003). *Las formas elementales de la vida religiosa.* Madrid: Alianza Editorial.

Eliade, M. (1963). *Mito y Realidad.* Chicago: Mandius.

Eliade, M. (2014). *Lo sagrado y lo profano.* Barcelona: Paidos.

Foucault, M. (1988). El sujeto y el poder. *Revista Mexicana de Sociología, 50*(3), 3-20.

Foucault, M. (2003). *Vigilar y Castigar. El nacimiento de la prisión.* Buenos Aires: Siglo xxi.

Heidegger, M. (2006) *Prolegómenos para una historia del concepto de Tiempo*. Madrid: Alianza Editorial. Traducción de Jaime Aspiunza.

Hollenweger, W. (1976). *El Pentecostalismo. Historia y Doctrinas.* Buenos Aires: La Aurora.

Husken, U., y Seamone, D. (2013). The Denial of Ritual and its Return-An Introduction. *Journal of ritual studies,* 27 (1), 1-9.

Ingman, D. (agosto de 2019). Predicación dominical.

James, W. (1917). *The Varieties of religión experience. A study in human nature.* New York: Longmans.

Jennings, M. (2015). An extraordinary degree of exaltation. Durkheim, effervescence and Pentecostalism's defeat of secularisation . *Social Compass, 62* (1), 61-75.

Lecaros, V. (2016). *La conversión al evangelismo.* Lima: Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Lindhardt, M. (2011). Introduccion. En M. Lindhardt (ed.), *Practicing the faith. The ritual life of Pentecostal-Charismatic Christians* (pp. 1-48). New York: Berghahn Books.

Mori, T., y Uribe Villegas, Ó. (1965). Las disfunciones de los rituales . *Revista Mexicana de Sociología,* 27 (2), 535-540.

Otto, R. (2005). *Lo santo. lo racional y lo irracional en la idea de Dios.* Madrid: Alianza Editorial.

Pew, R. C. (2014). *Religión en América Latina. Cambio generalizado en una región históricamente católica.* Washington: Informe de afiliación religiosa.

Pink, S., Ardévol, E., y Lanzeni, D. (2016). *Digital Materialities. Desing and Anthropology.* London: Bloomsbury.

Przeworski, A., y Teune, H. (1970). *The Logic of Comparative Social Inquiry.* New York: Wiley-Interscience.

Pyyhtine, O. (2018). *The simmelian legacy.* London: Palgrave Macmillan.

Pyyhtinen, O. (2015). *Doing Sensory Ethnography.* London: Palgrave Macmillan.

Ragin, C. (1987). *The Comparative Method. Moving beyond comparative qualitative and quantitative strategies.* California: University of California Press.

Robbins, J. (2011). The Obvious Aspects of Penteconstalism. Ritual and pentecostal Globalization. En M. Lindhardt (ed.), *Practicing the faith. The ritual life of Pentecostal-Charismatic Christians* (pp. 49-67). New York: Berghahn Books.

Robertson Smith, W. (1889). *Lectures on the Religion of the Semites. First Series. The Fundamental Institutions.* New York: A. Appleton and Company.

Russell, B. (2006). *Research Methods in Antropology. Qualitativa and Quantitative Approaches.* London: Altamira Press.

Sabido Ramos, O. (2020). La proximidad sensible y el género en las grandes urbes. Una perspectiva sensorial. *Estudios Sociológicos, XXXVIII* (112), 201-231.

Sabido Ramos, O., y Zabludovsky, G. (2015). Estudio Introductorio. Sociología. Estudio sobre las formas de socialización de Georg Simmel. La riqueza de una herencia sociológica. En G. Simmel (ed.), *Sociología. Estudio sobre las formas de socialización* (pp. 12-87). México: Fondo de Cultura Económica.

Sanchez, P. (06 de 10 de 2019). *Culto domingo / Entrevistado por J. Suárez.*

Schaefer, D. (2015). *Religious Affects. Animality, evolution, and power.* Durham–London: Duke University Press.

Schäfer, H. (1997). "¡Oh Señor de los cielos, danos poder en la tierra!" El fundamentalismo y los carismas. La reconquista del campo de acción en América Latina. *Mesoamérica*, 33, 125-146.

Scharfenort, B. (2001). Más allá de lo sagrado y lo profano. Experiencia y lenguaje religioso . *Universitas Philosophica*, 37, 95-112.

Schleiermacher, F. (1893). *On religion; speeches to its cultured despisers.* London: Paternoster house.

Simmel, G. (2015). Digresión sobre la sociología de los sentidos. En G. Simmel (ed.), *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización* (pp. 568-596). México: Fondo de Cultura Económica.

Simmel, G. (2015). *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización.* México: Fondo de Cultura Económica.

Stoll, D. (1990). *¿América Latina se vuelve protestante?* Los Ángeles: University of California Press.

Su Presencia, I. [Su presencia worship] (4 de junio de 2019). *Milagroso, Abres Camino / Aquí Estás* [video]. https://www.youtube.com/watch?v=RJ-IMhpLZTY

Vernik, E. (2003). Ediales Simmelianos. *Estudios Sociológicos, 21* (61), 75-87.

Vision G12, M. (9 de octubre de 2018). Culto Dominical. Bogotá.

Vision G12, M. (5 de junio de 2019). Culto dominial. Bogotá.

Weber, M. (2003). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo.* México: Fondo de Cultura Económica.

Tensiones en el campo religioso protestante-evangélico chileno. Jóvenes profesionales y sociabilidades en los procesos de movilidad religiosa*

Tensions in the Chilean Protestant-Evangelical religious field. Young professionals and sociabilities in the processes of religious mobility

Tensões no campo religioso protestante-evangélico chileno. Jovens profissionais e sociabilidades nos processos de mobilidade religiosa

Fabián Luis Bravo Vega**

Universidad de San Sebastián Santiago de Chile, Chile
Universidad de Santiago de Chile, Santiago de Chile, Chile

Cómo citar: Bravo Vega, F. (2022). Tensiones en el campo religioso protestante-evangélico chileno: jóvenes profesionales y sociabilidades en los procesos de movilidad religiosa. *Revista Colombiana de Sociología*, *45*(1), p347-373

DOI: https://doi.org/10.15446/rcs.v45n1.90224

Este trabajo se encuentra bajo la licencia Creative Commons Attribution 4.0.

Artículo de investigación e innovación
Recibido: 30 de agosto del 2020 Aprobado: 28 de mayo del 2021

* **Los resultados expuestos a continuación corresponden a algunos extractos y resultados reelaborados publicados en el libro *Fe en tránsito: Evangélicos chilenos en los tiempos de la desinstitucionalización*, publicado en 2020 por el mismo autor bajo la editorial CEEP Ediciones, el cual corresponde a un proyecto financiado por la fundación Icala (Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano) realizado en Santiago de Chile durante 2019. Agradezco también el financiamiento de la Beca de Doctorado Nacional de la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID).**

** **Facultad de Ciencias de la Educación, Universidad San Sebastián sede Santiago, Chile; Becario ANID N°21200689; Doctorando en Estudios Americanos, Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de Santiago de Chile.**
Correo electrónico: fabian.bravo.v@usach.cl–ORCID: https://orcid.org/0000-0002-8720-2806

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X–electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 347-373

Resumen

El siguiente artículo presenta algunos resultados de una investigación que analiza el campo religioso protestante-evangélico chileno en el contexto de la desinstitucionalización de lo religioso, un fenómeno caracterizado por un cambio en la disposición individual hacia la autoridad y una mayor distancia con los vínculos institucionales tradicionales. Se plantea cómo los procesos de individualización y pluralización, asociados a las transformaciones socioculturales de los últimos años, inciden en las dinámicas internas de dicho campo. Principalmente, este escenario conduce una apertura a múltiples modos de creencia y adscripciones comunitarias. Para ello, se analiza el rol de las organizaciones basadas en la fe del mundo universitario y su influencia en jóvenes profesionales. Estas últimas son entendidas como comunidades desreguladoras del campo religioso, espacios de resignificación y agencia creativa, las que enriquecen la religiosidad comunitaria, siendo organizaciones más eficaces en leer las sensibilidades de las nuevas generaciones. Al mismo tiempo, se plantean como territorios de disputa por el capital religioso con las iglesias convencionales. Todo lo anterior tiene implicancias en los procesos de diversificación y movilidad religiosa que estructuran la identidad protestante-evangélica, caracterizada por la presencia de mayores tensiones entre las expectativas institucionales y las pretensiones de realización personal. Posteriormente, se propone un modelo teórico de movilidad religiosa, el cual busca objetivar los elementos que componen estos tránsitos. Con esta finalidad, dicha propuesta se basa en la imbricación de factores estructurales, desafíos existenciales y experiencias de ruptura, los que configuran sus condiciones de posibilidad. Finalmente, se concluye que las dinámicas internas de intenso tránsito y movimientos al interior del mundo evangélico constituyen fenómenos que exigen ser abordados desde nuevos enfoques teórico-analíticos que permitan dar cuenta de su complejidad. En cuanto a la metodología del trabajo, esta consistió en una estrategia cualitativa que utilizó el método de historias de vida, las técnicas de observación participante y entrevistas abiertas semidirectivas.

Palabras claves: campo protestante-evangélico chileno, desinstitucionalización, desregulación, movilidad religiosa, organizaciones basadas en la fe, pluralización.

Descriptores: comunidad religiosa, estudiante universitario, experiencia religiosa, organización juvenil.

Abstract

The following article presents some results of an investigation that analyzes the Chilean protestant-evangelical religious field in the context of the deinstitutionalization of religion, a phenomenon characterized by a change in individual disposition towards authority and a greater distance from traditional institutional ties. This research proposed the manner in which the processes of individualization and pluralization, associated with the sociocultural transformations of recent years, affect the internal dynamics of this field. Mainly, this scenario leads to an opening to multiple modes of community belief and ascription. For this, the role of faith-based organizations in academia and their influence on young professionals is analyzed. The latter are understood as deregulatory communities of the religious field. They are also seen as spaces of resignification and creative agency that enrich community religiosity and are more effective in reading the sensibilities of the new generations. At the same time, these organizations are posed as disputed territories for religious capital with conventional churches. This has implications for the processes of religious diversification and mobility that structure the protestant-evangelical identity, characterized the presence of greater tensions between institutional expectations and claims to personal fulfillment. Afterwards, I propose a theoretical model of religious mobility seeking to establish the elements that are part of this transit. To this end, the proposal is based on the interweaving of structural factors, existential challenges, and experiences of rupture, that configure its conditions of possibility. Finally, it is concluded that the internal dynamics of intense traffic and movements within the evangelical world constitute phenomena that demand to be approached from new theoretical-analytical approaches that allow their complexity to be accounted for. The methodology consisted of a qualitative strategy, making use of the life stories method, participant observation technique, and semi structured open interviews.

Keywords: Chilean Protestant-Evangelical field, deinstitutionalization, deregulation, faith-based organizations, pluralization, religious mobility.

Descriptors: religious experience, religious institutions, university students, youth organizations.

Resumo

O artigo seguinte apresenta alguns resultados de uma pesquisa que analisa o campo religioso protestante-evangélico chileno no contexto da desinstitucionalização do religioso, um fenômeno caracterizado por uma mudança na disposição do indivíduo para a autoridade e uma maior distância dos laços institucionais tradicionais. O documento considera como os processos de individualização e pluralização, associados às transformações socioculturais dos últimos anos, estão afetando a dinâmica interna deste campo. Principalmente, este cenário leva a uma abertura para múltiplos modos de crença e adesão à comunidade. Para isso, é analisado o papel das organizações baseadas na fé no mundo universitário e sua influência sobre os jovens profissionais. Estas últimas são entendidas como comunidades desregulamentadas no campo religioso, espaços de ressignificação e agência criativa, que enriquecem a religiosidade comunitária, sendo organizações mais eficazes na leitura das sensibilidades das novas gerações. Ao mesmo tempo, eles são apresentados como territórios de disputa para o capital religioso com as igrejas convencionais. Tudo isso tem implicações para os processos de diversificação e mobilidade religiosa que estruturam a identidade protestante-evangélica, caracterizada pela presença de maiores tensões entre as expectativas institucionais e as pretensões de realização pessoal. Posteriormente, é proposto um modelo teórico de mobilidade religiosa, que busca objetivar os elementos que constituem esses trânsitos. Para este fim, esta proposta se baseia no entrelaçamento de fatores estruturais, desafios existenciais e experiências de ruptura, que moldam as condições de possibilidade. Finalmente, conclui-se que a dinâmica interna de intenso trânsito e movimentos no mundo evangélico constituem fenômenos que exigem ser abordados a partir de novas abordagens teórico-analíticas que permitam dar conta de sua complexidade. Quanto à metodologia do trabalho, esta consistiu em uma estratégia qualitativa que utilizou o método da história de vida, técnicas de observação participante e entrevistas abertas semidiretivas.

Palavras-chave: campo protestante-evangélico chileno, desinstitucionalização, desregulamentação, mobilidade religiosa, pluralização, organizações baseadas na fé.

Descritores: comunidade religiosa, estudante universitário, experiência religiosa, organização juvenil.

Introducción

Si pudiéramos mencionar un fenómeno representativo de nuestros tiempos sería la actual crisis de confianza y legitimidad de las instituciones. En efecto, en la actualidad estamos siendo testigos de una evidente escisión entre las estructuras normativas tradicionales y los individuos. Esta disociación trae consigo una serie de problemáticas que se traducen en una disonancia socio-cognitiva permanente de la realidad social. A nivel colectivo, se cristaliza en malestar generalizado, en tanto que, a nivel institucional, se observa indiferencia e ineficacia en su gestión.

Esta incapacidad para proveer un sentido de pertenencia, identidad y normatividad por parte de las instituciones —tanto modernas como tradicionales—, adscribe a una tesis de mayor alcance en las sociedades occidentales: la individualización, de la cual, a su vez, se derivan procesos de personalización (Lipovetsky, 2014) y reflexividad (Beck, 1998), los que genera una disposición más crítica y exigente frente a la autoridad.

Para el caso de la religión, la crisis se ha manifestado en un declive de las prácticas y compromisos tradicionales, sumado a los escándalos mediáticos, vinculados a abusos sexuales y casos de corrupción, los cuales terminan mermando la legitimidad de la institucionalidad del catolicismo y del cristianismo-evangélico, los sistemas de creencia más importantes de Chile en términos de adscripción y tradición (Bahamondes, 2017).

Si la pluralización ha sido uno de los constructos teóricos más sólidos para definir la fisonomía del campo religioso latinoamericano (Parker, 1996; Casanova, 2007), en el presente, la desinstitucionalización constituye el concepto consensuado desde donde los intelectuales del fenómeno religioso elaboran sus planteamientos analíticos a la hora de comprender y explicar las profundas transformaciones que dicho campo ha sufrido en las últimas décadas (Algranti, Mosqueira y Setton, 2019, p. 31): "creencia sin pertenencia" (Davie, 2005), "pertenencia sin creencia" (Hervieu-Léger, 2005), "religiosidad a la carta" (Champion, 1995), "espiritualidad translocalizada" (De la Torre, 2008) y otros conceptos, son asociados al proceso de desinstitucionalización de lo religioso.

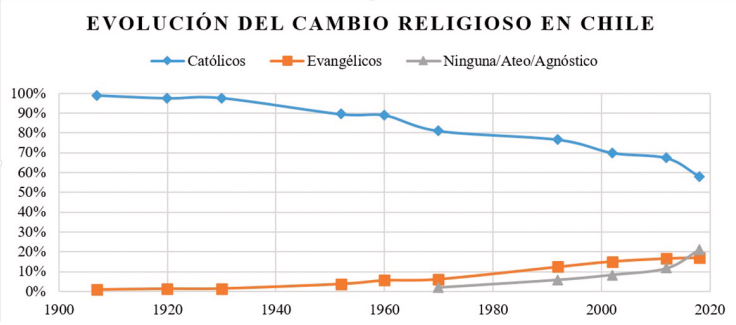
Este proceso de desmantelamiento de la influencia institucional exige la redefinición y rearticulación de los distintos elementos que, en su conjunto, configuran el mundo religioso: simbólicos, materiales, emocionales, espaciales y territoriales, experienciales; además los circuitos de consumo, las relaciones con otros dominios de acción, por mencionar algunos. A su vez, implica repensar las iglesias y demás organizaciones hierocráticas como territorios con el potencial para la recomposición de nuevas categorías y narrativas sobre la descomposición de la religiosidad tradicional.

A nivel latinoamericano, un estudio realizado por el *Pew Research Center* (2014), acerca del cambio religioso en América Latina, mostró un decrecimiento sostenido del catolicismo desde un 94 % a comienzos del siglo xx hasta un 69 % en 2014. En contraposición, el mundo evangélico ha

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 347-373

experimentado un incremento que va del 1 % al 19 % en el mismo lapso[1]. Una tendencia muy similar ocurre en Chile, sin embargo, en los últimos años se ha constatado un crecimiento de la desafiliación religiosa, lo que daría cuenta de un aumento en la capacidad de configurar y gestionar su sistema de creencia con autonomía de las doctrinas institucionales por parte de los individuos (PNUD, 2002), tal como puede apreciarse en el siguiente gráfico:

Figura 1. Evolución del cambio religioso en Chile



Fuente: INE, 2003 y 2013; Hinzpeter y Lehmann, 1999; Corvalán, 2009; Valenzuela, Bargsted y Somma, 2013; Pontificia Universidad Católica y Adimark, 2018.

En este contexto, la problemática del cambio religioso en Chile y América Latina ha sido un tema ampliamente debatido en los últimos años, como lo revelan los estudios de carácter cuantitativo anteriormente citados en el gráfico anterior. Si bien también existe una nutrida producción dentro del campo del protestante-evangélico chileno, casi la totalidad corresponde a la corriente pentecostal, esto se da principalmente ya que constituye el movimiento más representativo. Con todo, la literatura especializada ha incorporado una multiplicidad de variables tales como etnicidad, género, estratificación social, estrategias de comunitarización, subjetividades, identidad y participación política (Mansilla, 2012; Mansilla y Mosqueira, 2020).

Cabe señalar, además, que el tema de los procesos de migración religiosa en la región encuentra una abundante literatura sobre el tránsito desde el catolicismo al pentecostalismo (*Pew Research*, 2014; Jungblut, 2015), no obstante, y tal como plantea Lindhardt (2016), urge orientar la mirada en los movimientos, flujos y tránsitos al interior del mundo pentecostal. A pesar de lo anterior, consideramos que la atención no debe reducirse al análisis de las corrientes pentecostales y/o carismáticas, sino más bien extenderse a la interacción entre estos con las demás ramas protestante-evangélicas.

1. Cabe destacar que esta investigación incluyó además un 4 % compuesto por credos tan diversos como Testigos de Jehová, mormones, musulmanes, hinduistas y una extensa lista religiosidades y espiritualidades sincréticas afrocaribeñas, afrobrasileñas e indígenas.

Es a partir del resultado de estas interrelaciones y correspondencias donde planteamos hallar algunas claves para desentrañar la complejidad de esta religiosidad contemporánea en su conjunto.

Dicho de otra manera, teniendo en consideración este sello marcadamente pentecostal del campo protestante-evangélico, se plantea la necesidad de establecer marcos inteligibles sobre el fenómeno a partir de un abordaje analítico multicausal, capaz de articular espacios de sociabilidad, procesos de conversión, movilidad y trayectorias religiosas al interior de este campo religioso en particular, imbricando las dimensiones del espacio biográfico con aspectos de carácter estructurales.

Adicionalmente, sostenemos que el rol del segmento juvenil constituye una clave de entrada para la comprensión de estos procesos de transformación, ya que se presenta como un grupo particularmente sensible a los cambios socioculturales, como lo reflejan varios estudios recientes que dan cuenta de las relaciones entre juventud, ciudadanía y religiosidad católica y también evangélica (Parker, 2008; Fediakova, 2013; Lindthard, 2016; Romero, 2017; Bahamondes et ál., 2020). Por esta razón, el trabajo que presentamos a continuación pretende aportar al situarse en un momento biográfico donde los/as creyentes sean capaces de reflexionar y evaluar la importancia de su participación en redes y organizaciones fuera del templo en tanto una instancia fundamental de su fe.

Teniendo en cuenta todo lo anterior nos hacemos las siguientes interrogantes ¿cómo se manifiesta el contexto de desinsitucionalización, pluralización y desregulación religiosa al interior del campo protestante-evangélico? y ¿cuál es su impacto en los modos de organización y movilidades religiosas por parte de los jóvenes profesionales?

Para responder a estas interrogantes, este texto propone como argumento de trabajo tres ideas centrales: a) el campo protestante-evangélico en Chile se encuentra definido por el dinamismo, esto significa el movimiento de creencias, modos de acción, representaciones, subjetividades, disposiciones, prácticas y símbolos; b) dicho dinamismo se manifiesta en los procesos de movilidad religiosa y la generación de nuevos territorios fuera de los templos tradicionales; y c) todo lo anterior tiene una incidencia directa en la gestión de la identidad religiosa y espiritualidad de los/as creyentes.

Para desarrollar este argumento, el texto se compone de dos partes: la primera mitad contextualiza el problema de investigación a partir de un breve repaso del cambio religioso en América Latina y del fenómeno religioso evangélico centrado en el análisis del pentecostalismo. Luego, el trabajo aborda la importancia del protestantismo-evangélico chileno dentro del campo religioso. Posteriormente, se describe la experiencia religiosa en el contexto de la desinstitucionalización. La segunda parte desarrolla el rol desregulador de las organizaciones basadas en la fe en el campo religioso chileno y las tensiones con las iglesias tradicionales. Finalmente, presentamos un modelo teórico del proceso de movilidad religiosa individual al interior del campo protestante-evangélico.

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 347-373

Metodología

La metodología de trabajo fue compuesta a través de una estrategia cualitativa basada el paradigma interpretativo, estructurada bajo un tipo de muestreo intencional compuesto por siete (cuatro hombres y tres mujeres) jóvenes y adultos profesionales protestante-evangélicos/as chilenos/as de diversas denominaciones y tradiciones teológicas con un rango etario desde los 29 a los 35 años de sectores sociales medios y medios bajos, que han tenido participación o se encuentren activamente en organizaciones basadas en la fe del ámbito universitario[2], y con distintas trayectorias de adhesión a asociaciones hierocráticas.

Los/as individuos como unidades de análisis fueron comprendidos a través del método de estudios de casos múltiples de carácter instrumental, los cuales

> pretenden generalizar a partir de un conjunto de situaciones específicas. El caso se examina para profundizar en un tema o afinar una teoría, de tal modo que el caso juega un papel secundario, de apoyo, para llegar a la formulación de afirmaciones sobre el objeto de estudio. (Jiménez, y Comet, 2016 p. 7)

Esta modalidad es relevante en tanto sustento empírico para la propuesta de nuestro modelo teórico de movilidad religiosa que presentaremos en la parte final del texto.

Para efectos de los objetivos planteados, se privilegió un método de producción de conocimiento basado en la narración, la cual "se caracteriza por presentar la experiencia de las personas, mediante una secuencia de eventos en tiempos y lugares, donde los relatos biográfico-narrativos son los medios privilegiados de conocimiento e investigación" (Moriña, 2017, p. 13). Bajo el registro de historias de vida, se buscó una comprensión biográfica que articula las dimensiones vivida, experiencial y narrativa de la vida (Bruner, 1986).

En cuanto a la técnica de producción de información utilizamos la entrevista en profundidad, también llamada entrevista individual abierta semidirectiva (Valles, 1999), la que fundamentalmente se define como

> una técnica de investigación social que pone en relación de comunicación directa cara a cara a un investigador/entrevistador y a un individuo entrevistado con el cual se establece una relación peculiar que es dialógica, espontánea, concentrada y de intensidad variable. (Gaínza, 2006, pp. 219-220)

2. Los/as creyentes pertenecen y/o pertenecieron a las organizaciones: GBU (Grupo Bíblico Universitario); El ministerio Vida Estudiantil (parte de la organización internacional *Campus Crusade for Christ*), y el Ministerio Evangelístico no denominacional "Águilas de Jesús" fundado en la Universidad de Concepción (Chile) en el año 2001. Aunque para efectos de los objetivos de esta investigación, los testimonios acá registrados corresponden a miembros de la primera organización mencionada.

Paralelamente, para fundamentar el modelo teórico de movilidad religiosa se privilegió el trabajo empírico-inductivo, basado en la teoría fundamentada en tanto método interpretativo (Strauss y Corbin, 2002).

Cabe destacar que dichos sujetos fueron seleccionados a partir de una fase investigativa exploratoria de carácter cuantitativo[3]. Paralelamente, estos registros se complementaron con observación participante basado en el método etnográfico y en una amplia revisión bibliográfica centrada en el fenómeno religioso evangélico en Chile y América Latina principalmente.

Pentecostalismo. Alcances teológicos y disputas teóricas

Para comprender el desarrollo e importancia del mundo evangélico en el campo religioso chileno es necesario diferenciar dos grandes formas de protestantismo presentes en la región. Tal como señala Bastian (2006), se distingue un protestantismo histórico del s. XIX de aquellos protestantismos populares de la segunda mitad del s. XX. El primero corresponde a una experiencia histórica propia de elites migrantes, las que cumplieron un rol fundamental en la propagación de las ideas liberales, los valores democráticos y el racionalismo. En tanto que el segundo responde a un movimiento vinculado a la religiosidad popular, anclado a una teología que apela a la dimensión emocional y una concepción del poder cercana a estructuras tradicionales y caudillismos, nos referimos al pentecostalismo.

Esta última es particularmente significativa para la identidad chilena y latinoamericana. En efecto, ha sido descrito como el movimiento religioso más "activo y dinámico del siglo XX" (Amestoy, 2009, p. 55) y el de mayor crecimiento en la región (*Pew Research Center*, 2014). Esta caracterización no constituye una observación antojadiza si se considera la enorme cantidad de la literatura dedicado al tema producido en América Latina. Bajo este mismo correlato, Le Bot (citado en Pédron-Colombani, 2004) sostiene que tres cuartas partes del protestantismo-evangélico latinoamericano corresponden a pentecostales. Lo que indica que, en términos globales, hablar de evangélicos en nuestra región es sinónimo de pentecostalismo.

Heredera del metodismo wesleyano y de su énfasis en la santificación (Dayton, 1991, p. 6), el pentecostalismo basa su teología fundamentalmente en una experiencia personal y directa con Dios a través del bautismo en el Espíritu y su manifestación en Dones, siendo el más representativo la glosolalia (Wynarczyk, 1995, p. 153).

3. La primera etapa de la investigación constó de un diseño cuantitativo exploratorio, el cual se realizó a partir de una muestra teórica no-probabilística, la que se obtuvo mediante una encuesta elaborada por medio de la plataforma *Drive* de *Google*, desde finales de febrero hasta principios de abril de 2019. Dicha encuesta se confeccionó en base a los planteamientos de Glock sobre las dimensiones de religiosidad, pero con modificaciones para efectos de los objetivos de nuestra investigación (Glock citado en Matthes, 1971). Su difusión principal fue a través de sitios webs en Redes Sociales de alta visibilidad en el mundo protestante-evangélico utilizando la técnica de "bola de nieve" (Alloatti, 2014).

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 347-373

En términos epistemológicos, los primeros estudios sobre el pentecostalismo se caracterizaron por un enfoque estructural-funcionalista, macroteorías orientadas al análisis del cambio sociocultural vinculadas a los procesos de modernización en América Latina (Willems, 1967; Lalive, 2009; Rolim, 1980).

Importancia del protestantismo-evangélico en el campo religioso chileno

Cabe destacar que la presencia protestante histórica en Chile se evidencia ya desde el siglo xix. Así, las iglesias anglicanas (1836), luteranas (1846), presbiterianas (1872), metodistas (1878), de la Alianza Cristiana y Misionera (1897) y bautistas (1908) se desarrollaron principalmente como misiones y bajo proyectos educativos confesionales (Salinas, 1987, p. 250). Dichas congregaciones se vieron favorecidas por el contexto de libertad religiosa garantizadas por las llamadas leyes laicas: Ley de cementerios laicos (1883), Ley de matrimonio civil y Ley del registro civil (1884) (Sepúlveda, 1999, p. 29). Dicho proceso de secularización se consolidará con la separación entre Estado e Iglesia Católica, consagrada en la Constitución de 1925.

Para el caso chileno, la explosión pentecostal ocurre dentro de un escenario de fuertes transformaciones estructurales. A pesar de que su génesis se sitúa hacia 1909, en Valparaíso, no será hasta mediados del s. xx cuando, al amparo de los procesos de modernización como la urbanización y la migración campo-ciudad, el movimiento experimentará un crecimiento notable. Su impacto en las capas bajas de la sociedad (Lalive, 2009) responde a una reacción ante la ausencia estatal en tanto agente integrador, modernizador y referente de la acción colectiva.

Luego, el último tercio del siglo xx estará marcado por una Dictadura Cívico-Militar que legitimará un nuevo orden a través de la Constitución de 1980. En este periodo sucede la inserción en la esfera pública contemporánea del mundo protestante-evangélico, por medio de una organización llamada el Consejo de Pastores, la cual dio su respaldo públicamente al Golpe de Estado. Apoyo que también se complementó con un carácter de apoliticismo, sobre todo desde el pentecostalismo. Esta indiferencia política responde en parte a un estereotipo heredado del movimiento misionero evangélico norteamericano. En resumen, para gran parte de la opinión pública el mundo evangélico estuvo —y aún está asociado— al conservadurismo de derecha, al analfabetismo y la intolerancia. Se sabe, sin embargo, que existieron organizaciones que se manifestaron en contra del Régimen Militar, el documento más conocido es la carta abierta al general Pinochet de 1986, redactada por la Cofraternidad Cristiana de Iglesias (Mansilla y Orellana, 2018).

Por último, hacia finales del siglo, el mundo evangélico se movilizará en la arena pública con el propósito de normar la creación y mantenimiento de entidades religiosas, la cual se cristalizará en Ley de Culto e Igualdad Religiosa promulgada en 1999 durante el gobierno de Eduardo Frei Ruíz-Tagle. Ley que, por cierto, en la actualidad, se encuentra en etapa de revisión y actualización.

En las últimas décadas tanto el pentecostalismo como el resto de las corrientes protestante-evangélicas han sufrido profundos procesos de diversificación, pluralización y subjetivación. En estas transformaciones destacan factores estructurales y además cambios en los regímenes de subjetividad (Mansilla, 2008; Lindhardt 2016; Fediakova, 2016; Bravo, 2016).

Cambio religioso en América Latina: pluralización y nuevos movimientos religiosos

El problema de las transformaciones al interior del campo religioso protestante-evangélico se enmarca en un amplio debate teórico-analítico respecto del lugar de la religión en la modernidad tardía y, particularmente, periférica. Bajo este marco, canónicamente la teoría de la secularización ha sido el sostén interpretativo y predictivo principal desde occidente. En términos globales, la secularización se asocia al proceso de *elidición* del predominio de las instituciones y símbolos religiosos sobre la sociedad (Berger, 2006). Es decir, al declive de las interpretaciones religiosas del mundo, el cual involucra a su vez, los siguientes procesos: a) diferenciación (autonomización de las instituciones, privatización y pluralización de las creencias); b) racionalización (cientización del mundo y la sociologización de la vida social); y c) mundanización (burocratización y psicologización de las organizaciones religiosas) (Tschannen citado en Donoso-Maluf, 2008, pp. 824-825).

No obstante, autores como Parker (1996) y Casanova (2007) han criticado el rendimiento teórico de la secularización. De esta manera, la canónica formula predictiva "a mayor modernización en una sociedad, menor religiosidad" pierde sentido cuando se evidencia el desarrollo de lo religioso en otros contextos ajenos a la modernidad occidental europea. En el caso de América Latina, la modernización no conlleva a una secularización entendida en tanto declive de lo religioso, sino más bien constituye un contexto definido por la desmonopolización del catolicismo y la pluralización de creencias.

La pluralización constituye un concepto matricial que funda una dinámica donde lo religioso es particularmente permeable a las transformaciones socioculturales. En esta lógica, desde la segunda mitad del s. xx, se observan factores que inciden en el cambio religioso latinoamericano, Bahamondes (2012) señala alguno: la globalización, los procesos de modernización, la pérdida de referentes ideológicos y la instauración de regímenes de neoliberales. Estos procesos históricos devienen en la emergencia de nuevos actores sociopolíticos, los cuales han sido teorizados bajo la categoría de Nuevos Movimientos Sociales e incluyen un conjunto de colectividades de las más diversas identidades y motivaciones: indigenismos, feminismos, ecologismo, disidencias sexuales, contraculturas y religiosos. Estos últimos —entre los que podemos mencionar al movimiento Nueva Era y pentecostalismo— corresponden a los llamados Nuevos Movimientos Religiosos.

De este modo, los Nuevos Movimientos Religiosos generan un nivel de adhesión más complejo que las identificaciones religiosas tradicionales. Según Bahamondes (2015) fomentan la:

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 347-373

> asociatividad, el conocimiento mutuo, la búsqueda de equilibrio entre lo material y lo espiritual, y la promoción de sus experiencias al resto de la sociedad [...] la capacidad de autogestión, asociatividad y creatividad de sus miembros para afrontar las adversidades. (p. 55)

Esta sería una de las razones por las cuales el pentecostalismo, desde sus diferentes versiones, ha tenido un impacto significativo en el mundo protestante-evangélico en las últimas décadas.

La desinstitucionalización como clave interpretativa en la experiencia religiosa de la juventud protestante-evangélica

Los nuevos regímenes de subjetividad que caracterizan al campo religioso protestante-evangélico se enmarcan en una tendencia global de desmonopolización y de rearticulación en las relaciones entre creyentes y organizaciones religiosas, nos referimos a la desinstitucionalización, la cual es entendida como una tesis que describe un proceso de desmantelamiento entre los individuos y las instituciones. Consiste en la incapacidad de estas últimas para proveer marcos normativos, asociativos e identitarios y que lleva a la susceptibilidad de los primeros para ser productores de su propio sentido. Específicamente, comprende cuatro procesos: a) "Repliegue de los dispositivos institucionales de autoridad que participan de la organización de las creencias"; b) "Desregulación e individualización religiosa"; c) "Revitalización de los comunitarismos"; y d) "Producción, oferta, demanda y consumo de una cultura material espiritualmente marcada y el modo en que ello contribuye a la ramificación de la influencia transnacional". (Algranti, Mosqueira y Setton, 2019, p. 10).

Este escenario constituye el sostén desde donde se configuran los cambios en torno a la experiencia de religiosa de los jóvenes protestantes-evangélicos chilenos, cuestionando la existencia de un constructo axiológico creencial atemporal, propio de las grandes ortodoxias, y generando sus propios "constructos creenciales de validez limitada", capaces de ajustarse a sus proyectos de vida. (Canteras, 2007, p. 5). Bajo esta lógica, es valioso concebir a la juventud más allá que un grupo etario, sino también como un colectivo sociocultural diferenciado (Bahamondes, Marín, Aránguiz y Diestre, 2020) capaz de resignificar experiencias significativas con independencia de lo doctrinariamente instituido.

Transformaciones socioculturales y su incidencia en la desregulación religiosa

Los actuales procesos de pluralización, individualización y privatización que caracterizan al mundo evangélico chileno deben ser situados en consonancia un cambio en el sistema de valores que acontece en el intervalo de una sociedad industrial a una posindustrial y que tiene consecuencias directas en el individualismo contemporáneo globalizado. Al respecto, Inglehart (2000) sostiene que la modernización es el principal agente de cambios sistemáticos en la vida cultural, social y política. Durante buena

parte de la historia moderna, las sociedades se organizaron en torno a la concreción de lo que denomina "valores materialistas": valoración del orden social, estabilidad económica, seguridad contra la delincuencia, entre otros. Mientras que, con la posmodernidad, se produce una ruptura paradigmática donde, producto del desarrollo económico, emergen intereses relacionados con la calidad de vida, el bienestar subjetivo y la emancipación individual, estas nuevas sensibilidades han sido denominadas "valores posmaterialistas" o de la autoexpresión.

Desde esta óptica, la desinstitucionalización se debe en parte a un cambio en la disposición de los individuos hacia las autoridades, ya sean políticas, científicas y religiosas, motivadas por la emergencia de dichas sensibilidades posmaterialistas. Por ello, el surgimiento de los valores de la autoexpresión guarda relación con condiciones de seguridad económica favorable y consolidada.

De allí que dichos valores (autonomía, elección y creatividad) tendrían una vinculación directa con el declive de la religión tradicional y la emergencia de formas personalizadas de experimentar lo sagrado fuera de los dispositivos de control eclesial. Desde esta perspectiva, la religiosidad se presenta más como el resultado de una decisión individual que un sustrato heredado.

Para Taylor (2003) esta transformación de los regímenes de subjetividad se asocia con la configuración de un tipo de individualismo observable desde la segunda mitad del siglo xx con las mejoras sustantivas en las condiciones de vida. Se refiere a un individualismo expresivista que se manifiesta en un contexto de pluralidad ilimitada donde se promueve el cultivo de una espiritualidad que no necesita autoridad externa alguna en pro de la autenticidad como principio articulador.

Resumiendo, determinadas condiciones de seguridad existencial conducen a la autonomía y la educación confiere independencia intelectual, por tanto, libertad de elección, estableciendo el contexto necesario para el desarrollo de inquietudes espirituales y preocupaciones metafísicas incompatibles con los modelos tradicionales de ortodoxia. En suma, nos encontramos en un momento histórico donde los valores que sustentan al individuo contemporáneo influyen notablemente en la forma de construir sus propios sistemas de creencia, pero por sobre todo, significa un cambio en las actitudes hacia la autoridad.

Reflexividad e individualización de lo religioso: nuevas formas de vivir la fe

Un planteamiento teórico relevante para la problematización del cambio en las disposiciones hacia lo sagrado por parte de las nuevas generaciones de protestantes-evangélicos chilenos/as se encuentra en la tesis de la individualización, que, en términos generales, corresponde a una tendencia general de los países occidentales. Para Yopo, dicho proceso constituye un factor estructural que modela los procesos de individuación en el Chile contemporáneo, el cual incorporaría una serie de especificidades que

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 347-373

operarían como desafíos histórico-estructurales tales como: a) tensiones en la promesa de individualización y las condiciones sociales; b) construcción e biografías con altos niveles de autonomía y reflexividad; c) pluralización de referentes normativos; y d) aumento de incertidumbre y privatización del riesgo (Yopo, 2013, p. 10).

Estas especificidades son relevantes en tanto configuran las condiciones societales de las nuevas generaciones de protestantes-evangélicos, las cuales se basarían en altos niveles de autonomía, reflexividad y se manifestarían en la capacidad de estas para generar asociaciones altamente versátiles en la sociedad civil. En efecto, para Beck, Giddens y Lash (2001) la reflexividad permite que los individuos generen una autoconciencia acerca de sus propios actos, los que conducen a su transformación permanente.

Por su parte, Parker vincula las transformaciones socioculturales en Chile y en América Latina a la influencia de determinados factores que inciden en el cambio religioso: la cultura del consumismo, el impacto de las Tecnologías de Información y Comunicación (TIC), cambios en el ámbito educativo y la emergencia de nuevos movimientos sociales (Parker, 2008, p. 283). Esto supondría un quiebre en los procesos intergeneracionales de transmisión de la fe.

Siguiendo con Parker (2008), este sostiene que en este tránsito sociocultural la educación ha jugado un rol particularmente significativo, siendo un motor de cambio que posibilita el cuestionamiento de las instituciones tradicionales como las iglesias o los partidos políticos, delineando un anclaje generacional complejo, diverso y plural:

> Se trata de ciudadanos democráticos, pero no necesariamente legitimadores de sistemas de partidos fuertes. Sujetos de movilizaciones múltiples, pero más centrados en esferas vinculadas a redes sociales inmediatas o locales (familia, vecindario, comunidades) y no tanto en asociaciones funcionales (sindicatos y partidos). Se trata quizás de una "nueva ciudadanía" legitimada en opciones de origen religioso, pero secularizada. Ni temerosa de las "cosas del mundo", ni pretendidamente "sacralizante" del mundo. Nueva ciudadanía, amplia y poco política. Democrática, pluralista, que acepta las diversas opciones sociales y culturales. (Parker, 2008, p. 345)

El resultado es la configuración de individuos jóvenes capaces de desenvolverse en amplias esferas de la sociedad civil acorde con los principios democráticos. Asimismo, en el plano religioso implica la formación de un tipo de creyente "a su manera" mucho más integrado a las lógicas de democratización y participación ciudadana que las generaciones anteriores (Parker, 2008, p. 306).

Teniendo en consideración lo anterior, a continuación, veamos cómo esta tendencia hacia la pluralización de las nuevas generaciones se manifiesta también dentro del campo protestante-evangélico chileno bajo modos organizativos que alteran su composición convencional.

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 347-373

Organizaciones fuera del templo como desreguladores del campo religioso

En este complejo paisaje religioso, es necesario considerar el rol que ejercen las organizaciones basadas en la fe —inter, supra y no denominacionales—, entendidas como nuevas comunidades desreguladas. Sobre todo, aquellos grupos universitarios de ideología protestante-evangélica, los cuales constituyen espacios de asociatividades que influencian y expanden los horizontes en la forma de vivir la religiosidad en los/as creyentes jóvenes.

Cabe destacar, que las organizaciones analizadas se categorizan bajo el concepto de "organizaciones basadas en la fe" (*Faith-Based Organizations*), las cuales pueden definirse como:

> Instituciones, asociaciones o grupos que son formados por miembros de una afiliación religiosa o misión. Esto incorpora una variedad de grupos congregacionales y para-iglesias y grupos de la sociedad civil, y grupos religiosos representativos nacionales. (Grills citado en Raggio, 2019, pp. 38-39)

Este tipo de organizaciones no constituyen algo nuevo en la historia del movimiento protestante-evangélico, sino que, por el contrario, han sido actores fundamentales para la expansión de esta religiosidad en el mundo por generaciones[4]. No obstante, consideramos que estamos ante una generación de comunidades de fe que se distingue de sus predecesores principalmente por poseer un acervo de capitales posmaterialistas que actúan como sello identitario.

La importancia de estos espacios se aprecia en su capacidad para alterar la dinámica convencional del campo religioso[5], desterritorializando la hegemonía de los cuerpos de especialistas religiosos, viabilizando la producción de nuevos tipos de capitales simbólico-espirituales que inciden en la construcción del sujeto religioso:

> Yo entendí que ejerciendo la arquitectura también estaba haciendo un servicio al Señor, el GBU[6] me empezó a hablar de eso, porque como el GBU es un movimiento universitario, abordábamos temas universitarios. Y ahí se empezó a dar mucho, yo vi muchos amigos míos del GBU pentecostales que empezaron a migrar a iglesias reformadas porque obviamente en una iglesia de corte pentecostal no te hablan de estas cosas, no sé ahora, quizás ahora sí.[7]

---

4. Algunas importantes organizaciones paraeclesiásticas que han trascendido en los siglos como el Ejército de Salvación (*Salvation Army*) u organismos más contemporáneos como *Wycliffe Global Alliance* o *World Vision*.
5. La noción "campo religioso" alude a la conceptualización de P. Bourdieu sobre la religión entendida como campo simbólico: "El campo religioso es un espacio en el cual los agentes que se trata de definir (sacerdote, profeta, hechicero, etcétera) luchan por la imposición de la definición legítima de lo religioso y de las diferentes maneras de cumplir el rol religioso" (Bourdieu, 1988, p. 102).
6. Se refiera a Grupo Bíblico Universitario de Chile, una organización interdenominacional fundada en 1960 (https://www.gbuch.cl/).
7. Informante clave 1: Hombre, 32 años, arquitecto, Asesor de campo en GBU,

Al convivir con otras realidades denominacionales los sujetos se plantean y se encuentran abiertos a experimentar formas diferentes de vivir su fe, sin poner en riesgo su calidad de cristiano/a-evangélico/a:

> Los primeros años de cristiano uno tiende a idealizar la iglesia, desde el pastor hacia abajo... te das cuenta que la gente se va de la iglesia, te das cuenta que a veces hay gente crítica a la iglesia, te das cuenta que los errores también suceden adentro, de que no siempre se toman las mejores decisiones. Entonces eso en algún momento me llevó a plantearme "¿estaré en el lugar correcto?"[8]

Además, al ser espacios desregulados permiten posicionar al creyente en una perspectiva crítica respecto de su propia congregación:

> Ahí [en el GBU] me di cuenta de cosas que le faltaban a mi iglesia, que tal vez existían pero que yo no había vivido plenamente como el hecho de que yo podía estudiar la Biblia por mí misma, con mis propios recursos. Que no tenía que dejar el cerebro en la puerta, de hecho se invitaba a usar nuestros cerebros y a aplicar esto a nuestra vida, no solo piadosa de religión, sino a todos los aspectos de nuestras decisiones.[9]

Desde lo colectivo, la participación en este tipo de cuerpos compuestos propicia la movilidad y diversificación de creencias, enriqueciendo la religiosidad comunitaria y tensionando la cultura y dinámicas internas de cada congregación. En tanto que, desde lo individual, significa una instancia de desarrollo de la reflexividad del sujeto religioso, estimulando una relación más desverticalizada con la autoridad, favoreciendo la producción de capitales religiosos, simbólicos, culturales, sociales y políticos. Por ende, constituyen espacios que revitalizan el campo protestante-evangélico.

Tensiones entre organizaciones como territorios de disputa de poder

Como se ha mencionado, el actual campo protestante-evangélico no solamente se caracteriza por la apertura a nuevas formas de participación ciudadana y política (Parker, 2008; Fediakova, 2013), sino también, como se acaba de mostrar, a modalidades de adscripción comunitarias que no implican necesariamente desafiliación de las iglesias de origen. Evidentemente, al complejizar el panorama emergen las tensiones en disputa por la pertenencia y filiación:

---

miembro de Iglesia Anglicana. Con trayectoria en iglesia pentecostal misionera y de familia tradicional evangélica.

8. Informante clave 2: Hombre, 30 años, Licenciado en Física, ex participante activo de GBU. Miembro de Iglesia Carismática desde su conversión, proveniente de grupo familiar católico.
9. Informante clave 3: Mujer, 34 años. Licenciada en Letras inglesas, Asesora de campo de GBU. Miembro actual de Iglesia Anglicana. Con trayectorias en iglesias presbiteriana y neopentecostal, de familia tradicional evangélica.

> Todos mis amigos que yo tenía que había conocido en el GBU, que estaban yendo a la iglesia, se empezaron a ir, porque empezaron a tener conflictos con los pastores por las mismas cosas. La diferencia es que ellos eran...seguían siendo estudiantes y yo comencé a trabajar, entonces yo en la iglesia era el rostro del GBU. Y pasó que el GBU empezó en la iglesia a dejar una mala fama. Entonces los chiquillos que entraban a la universidad, y eran muchos más jóvenes que yo, de mi iglesia, el pastor les decía "no vayan al GBU, porque se van a terminar yendo de la iglesia" como pasó con este, este, mi hermano entre ellos también.[10]

Es especialmente significativo cómo se presentan elementos dentro del discurso, los cuales pueden ser interpretados a la luz de la teoría del campo religioso, ya que lo que está en juego es el monopolio de los bienes de salvación. Son los sujetos participantes quienes gestionan los saberes religiosos de sus congregaciones tal como verdaderos especialistas, reproduciéndolos y distribuyéndolos en estos espacios fuera del control institucional y burocrático de la autoridad hierocrática (Bourdieu, 2006):

> Entonces se daban mucho más en la relación como con tu amigo que es del GBU que es de otra iglesia. Eso lo que yo he visto es que, lo hace entrar en cierta crisis, le recomendai [sic] algún libro, algún autor que desarrolle el tema, empiezan a preguntarle a sus pastores y sus pastores muchas veces no saben cómo responder frente a esas cosas. Entonces, al ver un poco la ignorancia del pastor frente a ciertas cosas, ellos empiezan a desilusionarse de su iglesia y algunos dan el paso de cambiarse.[11]

Tal como se aprecia, la interacción y socialización en dichos espacios se traduce en la articulación de *habitus* confrontados que son condición de posibilidad para la transmisión y resignificación de las creencias que luego se materializan en movilidad religiosa. Este tránsito entre distintos territorios —entendidos así por ser espacios de disputa de poder— tiene repercusiones en las estructuras de creencia de los sujetos, generando disposiciones novedosas.

Llegados a este punto, es necesario hacer una salvedad relevante respecto a las especificidades del campo religioso en América Latina. No advertir esta diferencia conlleva a descontextualizar su aplicación original. Sobre todo, si se piensa que los campos se plantean, en su concepción teórica, como espacios sociales con lógicas y leyes propias producto de procesos de diferenciación propios de una modernidad ilustrada. Se sabe que en el caso latinoamericano el principio de diferenciación funcional así también la emergencia y consolidación de los campos simbólicos en

10. Informante clave 1: Hombre, 32 años, arquitecto, Asesor de campo en GBU, miembro de Iglesia Anglicana. Con trayectoria en iglesia pentecostal misionera y de familia tradicional evangélica.

11. Informante clave 2: Hombre, 30 años, Licenciado en Física, ex participante activo de GBU. Miembro de Iglesia Carismática desde su conversión, proveniente de grupo familiar católico.

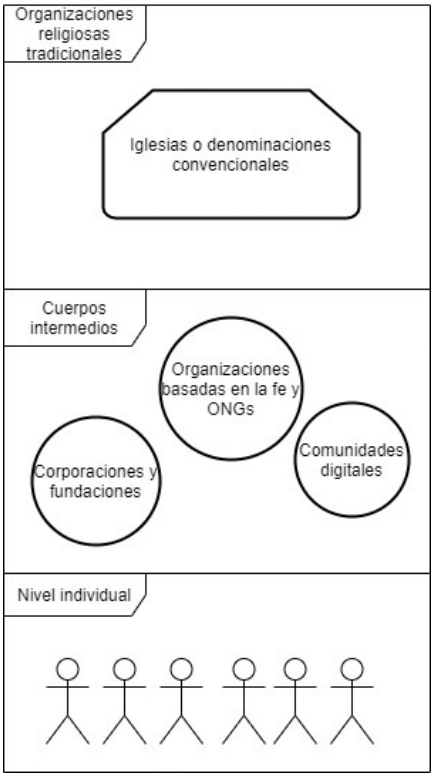
la región responden a derroteros distintos a la narrativa moderna europea o anglosajona (García Canclini, 2008; Mascareño, 2010). Esto es posible apreciar en la imbricación que poseen lo religioso y lo político en tanto ámbitos históricos de estrecha interrelación (Bastian, 1997).

Nuevos ensamblajes del campo religioso en el espacio público

Las organizaciones de corte universitario operan como canalizadores de espacios de discusión teológica que usualmente no se dan en las congregaciones convencionales (Fediakova, 2016). La naturaleza pluralista de muchas de estas asociaciones propicia la imbricación de diversos elementos tradicionalmente desconectados por factores estructurales. Son a la vez territorios que desprivatizan lo religioso en el sentido que reubican a la religión en la esfera pública de la sociedad civil en un contexto de alta exigencia intelectual y racional (Casanova citado en Mansilla y Orellana, 2018, p. 186).

El resultado de este ensamble es la configuración de un campo religioso más complejo ya que incorpora actores con alta capacidad de versatilidad y desenvolvimiento en el espacio público. Al mismo tiempo, revela que los procesos de pluralización no solamente afectan los sistemas de creencias a nivel macro, sino que reconfiguran sus estructuras internas.

Figura 2. Campo religioso protestante-evangélico chileno



Fuente: modificado a partir de Bravo, 2020.

Esta complejización se observa en las organizaciones ubicadas en el nivel intermedio, las cuales operarían como nuevas "instituciones intermediarias", parafraseando a Berger y Luckmann (1996), es decir, una fase de burocratización de mayor complejidad entre las iglesias tradicionales y los/as creyentes, más integradas a la sociedad civil.

Desde esta óptica, y siguiendo el esquema reflexivo de Kaufmann (citado en Bizeul, 2004), se manifiesta la función profética de la religión, entendida en tanto como aquella capacidad movilizadora de demandas colectivas posmaterialistas:

> Dentro del grupo de GBU se creó una ONG del Cuidado de la Creación, entonces se está construyendo todo un sistema, una forma de pensamiento, una línea de investigación, se escriben libros, se levantan autores, teólogos que defiende el tema y todo [...] pero el tema es bueno, ¿vamos a imponerle a la Iglesia que tiene que hacer algo con el medioambiente? Entonces esa es la tensión, es lo mismo que está pasando acá, ¿la Iglesia tiene que hacer algo con la crisis social? O ¿el cristiano en el rol dónde esté tiene que hacerlo? Por un lado, hay llamado para nosotros como cristianos a hacernos cargo, de alguna forma, pero nuestra esperanza no está en que podamos restaurar el medioambiente nosotros, porque entendemos hay un Dios Soberano de la Tierra que es dueño de la creación y que el promete en su Palabra qué va a pasar con el mundo, entonces todo eso se mezcla, entonces si tú crees que el mundo va a ser destruido y va aparecer otra tierra, no tiene sentido cuidar la creación, pero resulta que hay otros que creemos que Jesús va a restaurar las cosas desde las que están ahora. O sea, esta creación va a ser restaurada. Por eso que el cristiano tiene un rol pero, ¿Le puedo yo atribuir esa responsabilidad a la Iglesia? [...] ¿Cuál es la misión de la Iglesia? Entonces ahí entras en tensión con esos temas.[12]

Sociológicamente, las resignificaciones religiosas que emergen son comprendidas como un tipo de agencia creativa, posibilitada por la convergencia de incentivos, voluntad y conciencia, disposición de recursos y márgenes de acción por parte de los actores (Crispi citado en Cristiano, 2017, p. 126). En este sentido, es interesante el proceso de apropiación de paradigmas decoloniales que ciertos nichos de la juventud evangélica han reapropiado. Esta tendencia se aprecia sobre todo en jóvenes provenientes de contextos donde ha existido una fuerte tradicionalidad religiosa conservadora.

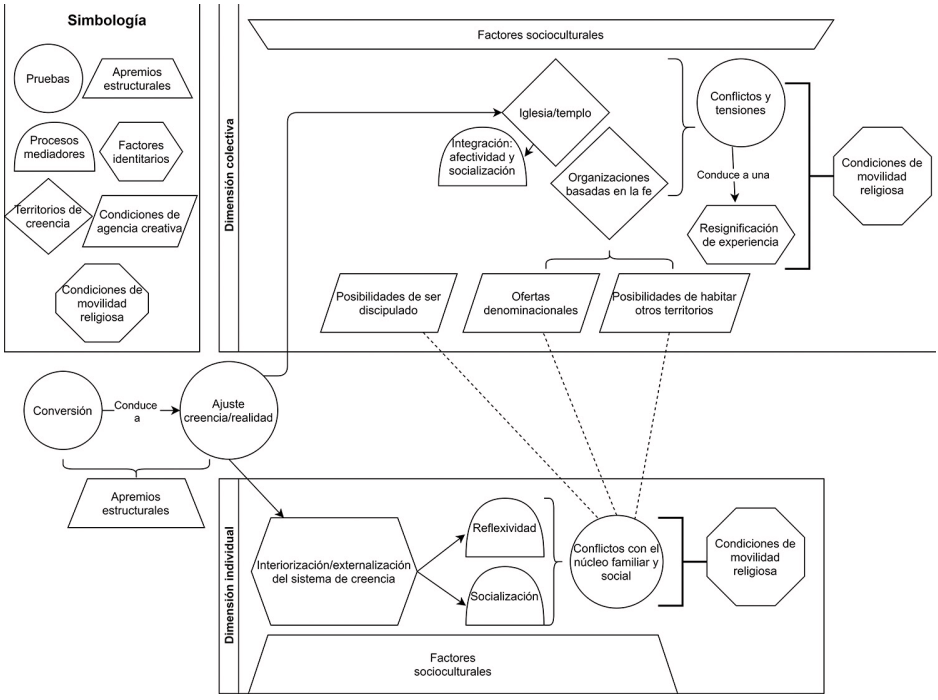
En otras palabras, las sociabilidades en torno al Evangelio tienen un impacto directo en las dinámicas identitarias. Esta cualidad desreglamentaria a la larga se establece como uno de los rasgos principales de la desinstitucionalización del protestantismo-evangélico chileno.

12. Informante clave 1: Hombre, 32 años, arquitecto, Asesor de campo en GBU, miembro de Iglesia Anglicana. Con trayectoria en iglesia pentecostal misionera y de familia tradicional evangélica.

Los procesos y condiciones de las movilidades religiosas: una propuesta

Basados en la noción de Garma (2018) de movilidad religiosa[13], el cual designa distintas formas de adscripción religiosas, nos surge la necesidad de establecer algún lineamiento teórico que nos permita comprender cómo y en qué circunstancias se produce estos tránsitos y su incidencia en la construcción de un sujeto religioso, contextualizado en lo que ha llamada la desinstitucionalización de lo religioso al interior del mundo protestante-evangélico. Para ello, hemos elaborado un modelo esquemático que presentamos a continuación:

Figura 3. Modelo de movilidad protestante-evangélica aquí



Fuente: modificado a partir de Bravo, 2020.

El modelo ideal que proponemos pretende graficar distintos elementos que articulan el proceso de movilidad protestante-evangélica de los individuos. Construyendo una estructura cognitiva a partir de momentos lógicos —no necesariamente cronológicos— que tienen como eje central

13. Garma (2004) entiende la movilidad religiosa como: "[…] idea de una transformación de las creencias y prácticas relacionadas con lo sagrado de parte de un individuo a través de un contacto intenso que experimenta con manifestaciones religiosas, espirituales y eclesiales diferentes y que implica modificaciones en sus experiencias y formas de vivir, cuando menos por un periodo determinado" (p. 204). En este caso, la movilidad religiosa opera dentro de los marcos del protestantismo-evangélico, por lo que se puede hablar más bien de "movilidad denominacional".

la noción de "prueba"[14], el cual motiva la agencia de los individuos. Así, las "pruebas" son generalmente vivenciadas en experiencias de rupturas que ponen en jaque la linealidad de la trayectoria vital. Dicha trayectoria se encuentra influida por los factores estructurales en los distintos momentos, los que pueden manifestarse en determinadas disposiciones al momento de hacer frente a tales desafíos. De tal manera que las acciones tenderán a ejecutarse dentro de los marcos dados, buscando siempre su adecuación estructural.

Desde un plano concreto podemos pensar la conversión como uno de los mejores ejemplos de una "prueba" y convencionalmente, el momento de inicio de la "vida cristiana". Martuccelli comprende este fenómeno más allá de su lectura religiosa o secular, al cual denomina "desencastramiento", es decir una experiencia de ruptura con la totalidad (Martuccelli, 2020). Este punto de inflexión se expresará en dos niveles de forma paralela: en la dimensión individual, configurando procesos de interiorización y externalización del nuevo sistema de creencia incorporado como factores identitarios; en tanto que en la dimensión colectiva llevaría al creyente a buscar una comunidad que respalde y brinde contención a las demandas de su nueva identidad en curso. Al mismo tiempo, ambas dimensiones se encuentran mediadas por procesos de individuación: la socialización, la afectividad y la reflexividad, las que van produciendo sus propias "pruebas" y nuevos desafíos existenciales.

En este sentido, las "pruebas" son, necesariamente, encrucijadas que conducen a una serie de interacciones que se cristalizan en territorios donde es posible establecer algún vínculo de arraigo a través de los afectos y vínculos emocionales. Es en estas condiciones condición de posibilidad para el cultivo de una fe intersubjetiva, en la medida en que existe una vinculación y sentimiento de pertenencia a una comunidad expresado en un compromiso activo con la congregación.

De esta manera, las posibilidades de movilidad religiosa en la trayectoria de un/a creyente estarán dadas en función del nivel de adecuación producto de conflictos no resueltos en los distintos territorios habitados. Entendemos estos últimos como espacios de creencia y de disputa de poder y capital religioso: "las tensiones que produce en el actor la necesidad de gestionar roles con exigencias contradictorias, o normas del sistema cultural que son incongruentes entre sí" (Cristiano, 2018, p. 146). Paralelamente, también puede darse en el caso de existir la imposibilidad de ajustar los elementos de la dimensión identitaria con el soporte estructural. Por ejemplo, la presión del núcleo familiar en presencia del nuevo estatus de converso o el

14. Utilizamos la noción de *prueba* desde de la sociología del individuo: "Las pruebas son en este sentido desafíos históricos, socialmente producidos, culturalmente representados, desigualmente distribuidos que los individuos están obligados a enfrentar en el seno de un proceso estructural de individuación" (Araujo y Martuccelli, 2010, p.83).

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 347-373

sentimiento de desarraigo ante una cultura evangélica particular, generando experiencias de "desencastramiento".

A modo de síntesis, en el siguiente cuadro se organizan y clasifican los elementos y factores que componen el modelo propuesto.

Tabla 1. Dinámica y factores configuradores de movilidad religiosa

Factores identitarios	Apremios estructurales	Condiciones de agencia creativa	Procesos mediadores	Pruebas	Territorios de creencia
Cultivo y construcción del *Self*	Nivel de Escolaridad	Posibilidades de ser discipulado	Socialización	Experiencias de ruptura y disensiones	Organizaciones basadas en la fe (supra e interdenominacionales: universitarias) ONG fundaciones, grupos/ comunidades digitales/ virtuales.
Interiorización/ Exteriorización del Yo	Estrato socioeconómico	Ofertas de otras iglesias	Afectos y emociones (afectividad)	Conflictos con la autoridad, generacionales, familiares, etc.	Iglesia/Templo
Memoria	Dinámicas del núcleo familiar	Posibilidad de ejercer roles y cargos en la iglesia	Reflexividad	Disonancia creencia/ realidad	Espacio laboral
Arraigo/ desarraigo (relación con el territorio)	Religiosidad o sistema de creencia anterior	Posibilidad de habitar otros espacios seculares (universidad, trabajo, etc.)		Ajustes creencia/ realidad	Espacio íntimo (amistades cercanas y núcleo familiar)
Sentido de identidad colectiva	Anclaje generacional	Acceso a espacios virtuales (Redes Sociales)		Crisis de expectativas, sentimiento de inconformidad	Organizaciones ciudadanas, movimientos políticos, centros comunitarios, etc.
Resignificación de experiencias	Dinámicas (cultura) al interior de la iglesia				Cofradías, fraternidades, clubes de afinidad, sociedades científicas, etc.

Fuente: elaboración propia.

Este cuadro lista un conjunto de conceptos que, tal como fueron ensamblados en el modelo anterior, vertebran la movilidad religiosa de los sujetos protestante-evangélicos/as. Es importante recalcar que el esquema ilustra una imbricación entre las capacidades agenciales de los individuos y las condiciones estructurales que lo soportan, estableciendo siempre una relación dialéctica e interdependiente.

Conclusiones

La desinstitucionalización de lo religioso constituye una continuidad del proceso global de pluralización, configurando un paisaje disonante marcado por la diversificación y subjetivación de sentidos y creencias, lo que repercute en la configuración de las identidades religiosas del mundo evangélico chileno, sobre todo en aquellos anclajes generacionales más jóvenes, caracterizados como un grupo con mayor capacidad de crítica hacia los aparatos normativos de las organizaciones hierocráticas tradicionales.

La condición desregulada de los territorios de creencia facilita la acción creativa de lo religioso en los/as creyentes, donde sus *habitus* religiosos son interpelados en vías de generar mecanismos de adecuación que resuelvan el dilema identitario cristiano-evangélico: las tensiones generadas entre las expectativas de la comunidad y las pretensiones de realización personal de los/as creyentes. En suma, estas organizaciones son más eficaces en leer las sensibilidades de las nuevas generaciones.

Cabe destacar que el modelo ideal de movilidad religiosa propuesto en este trabajo intenta describir procesos que requieren ser matizados y ajustados según sea el caso analizado. Bajo dicho aspecto es muy importante establecer diferencias entre trayectorias de creyentes que provienen de contextos familiares tradicionales evangélicos de aquellos sujetos que experimentan una conversión más "radical" sin haber procedido de algún grupo familiar religioso.

Las dinámicas internas de intenso tránsito y movimientos al interior del mundo evangélico, así también fenómenos como la politización del campo en América Latina exigen ser entendidos desde nuevos enfoques teórico-analíticos que permitan dar cuenta de su complejidad. Esto significa la capacidad de construir nuevas narrativas y programas de investigación. En este sentido, se ha discutido durante demasiado tiempo sobre las teorías clásicas de la secularización y su falta de rendimiento teórico para hacerse cargo del hecho religioso contemporáneo. Ya es momento ampliar el espectro en cuanto a su teorización.

Para finalizar, es necesario indicar que en la actualidad Chile se encuentra vivenciando un proceso de transformación sociopolítico de enorme envergadura y el mundo evangélico no ha sido un actor ausente, evidenciando un sentido de politización y polarización política de no menor calibre. Ante este escenario cabría preguntarse si una eventual mutación en la naturaleza del Estado supondría, como consecuencia, un cambio en las dinámicas de las religiosidades en el medio y largo plazo. Si se considera el rol histórico de las iglesias evangélicas como un soporte existencial y estructural en aquellos espacios donde el Estado no ha podido estar presente ni operar en representación del colectivo social. En otras palabras, un modelo de estatal de bienestar puede generar nuevas tensiones y conflictos.

Referencias

Algranti, J., Mosqueira, M. y Setton, D. (2019). *La institución como proceso. Configuraciones de lo religioso en las sociedades contemporáneas*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

Alloatti, M. (2014). Una discusión sobre la técnica de bola de nieve a partir de la experiencia de investigación en migraciones internacionales. En IV Encuentro Latinoamericano de Metodología de las Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Costa Rica, Heredia. Recuperado de http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.8286/ev.8286.pdf

Amestoy, N. (2009). Neopentecostalismo, renovaciones e identidad protestante en América Latina (1990-2008). Una perspectiva histórica. *Cuadernos de Teología*, 28, 53-68.

Araujo, K. y Martuccelli, D. (2010). La individuación y el trabajo de los individuos. *Educação e Pesquisa, São Paulo*, 36, 77-91.

Bahamondes, L. (2012). Una mirada a la metamorfosis de América Latina. Nuevas ofertas de sentido en la sociedad contemporánea. *Revista Científica Guillermo de Ockham*, *10* (2), 109-116.

Bahamondes, L. (2015). Nuevos movimientos religiosos (NMR's) y demandas sociales en Chile. Estrategias para la resolución de problemas. En Bahamondes, L. y N. Marín (eds.), *Religión y Espacio Público. Perspectivas y debates* (pp. 39-62). Santiago: Crann Editores.

Bahamondes, L. (2017). Institucionalidad religiosa en tiempos de crisis. Desconfianza, filiaciones difusas y búsquedas de sentido en el Chile actual. En Vera, A. (ed.), *Malestar y desigualdades en Chile*. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.

Bahamondes, L., Marín, N., Aránguiz L. y Diestre, F. (2020). *Religión y juventud. El impacto de los cambios socioculturales en los procesos de transmisión de la fe*. Santiago: Ediciones UAH.

Bastian, J. P. (1997). *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México: FCE.

Bastian, J. P. (2006). De los protestantismos históricos a los pentecostalismos latino-americanos. Análisis de una mutación religiosa. *Ciencias Sociales*, 16, 38-54.

Beck, U. (1998). *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad.* Barcelona: Ediciones Paidós.

Beck U., Giddens, A. y Lash, S. (2001). *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*. Madrid: Alianza Editorial.

Berger, P. (2006). *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Kairós.

Berger, P. y Luckmann, T. (1996). Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. *Estudios Públicos*, 63, 1-54.

Bizeul, Y. (2004). Culturas jóvenes y religión. Reflexiones teóricas. En J. P. Bastian (coord.). *La modernidad religiosa. Europa latina y América Latina en perspectiva comparada* (pp. 209-222). México: FCE.

Bourdieu, P. (1988). *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa.

Bourdieu, P. (2006). Génesis y estructura del Campo Religioso. *Relación. Estudios de historia y sociedad*, *108* (27), 29-83.

Bravo, F. (2016). Diversificación en el pentecostalismo contemporáneo chileno. Un estudio de caso en sectores de altos ingresos. *Cultura y Religión*, *10* (2), 80-104.

Bravo, F. (2020). *Fe en tránsito. Evangélicos chilenos en los tiempos de la desinstitucionalización*. Concepción: CEEP Ediciones.

Bruner, J. (1986). *Actual minds, possible worlds*. Cambridge: Harvard Universtiy Press.

Casanova, J. (2007). Reconsiderar la Secularización: Una perspectiva comparada mundial. *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, 7, 1-20.

Cristiano, J. L. (2018). Agencia, estructura y creatividad: tres modelos analíticos. *Sociológica*, *33* (93), 119-150.

Champion, F. (1995) Persona religiosa fluctuante, eclecticismo y sincretismos. En J. Delumeau (Dir.), *El hecho religioso. Enciclopedia de las grandes religiones* (pp. 709-739). Madrid: Alianza Editorial.

Corvalán, O. (2009). Distribución, crecimiento y discriminación de los evangélicos pentecostales. Cultura y Religión. *Revista de Sociedades en Transición, 3* (2), 70-93.

Davie, G. (2005). From Obligation to Consumption. A framework for reflection in Northern Europe. *Political Theology*, *6* (3), 281-301.

Dayton, D. (1991). *Raíces teológicas del pentecostalismo*. Buenos Aires: Nueva Creación.

De la Torre, R. (2008). La imagen, el cuerpo y las mercancías en los procesos de translocalización religiosa en la era global. *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião*, *10*(10), 49-72.

Donoso-Maluf, F. (2008). El porvenir de una des-ilusión. Hacia un examen pluriaxial de la secularización. *Teología y Vida*, *49* (4), 799-835.

Fediakova, E. (2013). *Evangélicos, política y sociedad en Chile. Dejando "el refugio de las masas" 1990-2010*. Concepción: CEEP Ediciones.

Fediakova, E. (2016). To serve or to Save. The social Commitment of Chilean Evangelicals (1990-2014). En M. Lindhardt (ed.). *New Ways of Being Pentecostal in Latin America* (pp.151-164). Laham, USA: Lexington Books.

Gaínza, A. (2006). La entrevista en profundidad individual. En M. Canales (ed.). *Metodología de la Investigación. Introducción a los oficios* (pp. 219-263). Santiago: LOM Ediciones.

García Canclini, N. (2008). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Paidos.

Garma, C. (2004). *Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la ciudad de México*. México D.F.: Plaza y Valdés.

Garma, C. (2018). Conversión y movilidad religiosa, propuesta para su análisis. *Revista Cultura y Representaciones Sociales*, *12* (24), 97-130.

Hervieu-Léger, D. (2005). *La Religión, hilo de la memoria*. Barcelona: Herder.

Hinzpeter, X. y Lehmann, C. (1999). Mapa de la religiosidad. ¿Cuán religiosos somos los chilenos? *Estudios Públicos*, *73*, 1-11.

INE. (2003). CENSO 2002. Santiago de Chile.

INE. (2013). CENSO 2012. Santiago de Chile.

Inglehart, R. (2000). *Modernización y posmodernización. El cambio cultural, económico y político en 43 sociedades*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas CIS.

Jiménez, V., y Comet, C. (2016). Los estudios de casos como enfoque metodológico. *ACADEMO Revista de investigación en Ciencias Sociales y Humanidades*, *3* (2), 1-11.

Jungblut, A.L. (2015). Ser evangélico en América Latina. Elementos para un análisis. *Nueva Sociedad*, 260, 95-108. Recuperado de https://nuso.org/articulo/ser-evangelico-en-america-latina/

Lalive D'epinay, C. (2009). *El refugio de las Masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno*. Concepción: CEEP Ediciones.

Lindhardt, M. (2016). Time to Move On. Pentecostal Church Shifting and Religious Competition in Contemporary Chile. En M. Lindhardt (ed.), *New Ways of Being Pentecostal in Latin America* (pp.63-86). Laham–USA: Lexington Books.

Lipovetsky, G. (2014). *La era del vacío. Ensayo sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama.

Mansilla, M. A. (2008). Pluralismo, subjetivización y mundanización. El impacto de la secularización en el neopentecostalismo chileno. *Polis*, 19, 1-17.

Mansilla, M. A. (2012). Sociología y pentecostalismo. Intereses, énfasis y limitaciones de las investigaciones del pentecostalismo chileno (1990-2011). *Civitas Revista de Ciências Sociais*, *12 (*3), 538-555. DOI: https://doi.org/10.15448/1984-7289.2012.3.13014

Mansilla, M.A. y L. Orellana (2018). *Evangélicos y política en Chile 1960-1990*. Santiago: RIL editores-Universidad Arturo Prat.

Mansilla, M.A. y Mosqueira, M. (dir.) (2020). *Sociología del pentecostalismo en América Latina*. Santiago: RIL editores.

Mascareño, A. (2010). *Diferenciación y contingencia en América Latina*. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.

Martuccelli, D. (2020). *Introducción heterodoxa a las ciencias sociales*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Matthes, J. (1971). *Introducción a la sociología de la religión, II. Iglesia y sociedad*. Madrid: Alianza Editorial.

Moriña, A. (2017). *Investigar con Historias de Vida Metodología biográfico-narrativa*. Madrid: Narcea Ediciones.

Parker, C. (1996). Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista. Santiago: FCE.

Parker, C. (2008). Pluralismo religioso, educación y ciudadanía. *Sociedade e Estado*, *23* (2), 281-353.

Pédron-Colombani, S. (2004). Pentecostalismo y transformación religiosa en Guatemala. En J.P. Bastian (coord.). *La modernidad religiosa. Europa latina y América Latina en perspectiva comparada* (pp. 175-188). México: FCE.

Pew Research Center (13 de nov. de 2014). *Religión en América Latina. Cambio generalizado en una región históricamente católica*. Recuperado de https://www.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/7/2014/11/PEW-RESEARCH-CENTER-Religion-in-Latin-America-Overview-SPANISH-TRANSLATION-for-publication-11-13.pdf

Pontificia Universidad Católica y Adimark (2018). *Encuesta Nacional Bicentenario.* Recuperado de https://encuestabicentenario.uc.cl/wp-content//uploads/2018/10/Encuesta-bicentenario-2018-Sitio-Web-Religi%C3%B3n.pdf

Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo. (2002). *Informe sobre Desarrollo Humano: Nosotros los chilenos: un desafío cultural*. Recuperado de https://goo.gl/taQ2LA

Raggio, N. (2019). *Influencia y agenda de las Faith-Based Organizations en Sudamérica. El caso de El Ejército de Salvación* (tesis de maestría en Estudios Internacionales). Universidad de Santiago de Chile, Santiago.

Rolim, F. (1980). *Religião e classes populares*. Petrópolis: Vozes.

Romero, J. (2017). *Transformaciones del campo religioso. Nuevas expresiones de lo religioso en el mundo juvenil en Argentina, Chile y Uruguay*. (tesis de doctorado en Estudios Americanos). Universidad de Santiago de Chile, Santiago.

Salinas, M. (1987). *Historia del pueblo de Dios en Chile*. La evolución del cristianismo desde la perspectiva de los pobres. Santiago: Ediciones Rehue-CEHILA.

Sepúlveda, J. (1999). *De peregrinos a ciudadanos. Breve historia del cristianismo evangélico en Chile*. Santiago: Fundación Konrad Adenauer y Facultad Evangélica de Teología.

Strauss, A. y Corbin, J. (2002). *Bases de la investigación cualitativa. Técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada*. Universidad de Antioquía: Colombia.

Taylor, Ch. (2003). *Las variedades de la religión hoy*. Barcelona: Paidós.

Valenzuela, E., Bargsted, M., y Somma, N. (2013). ¿En qué creen los chilenos? Naturaleza y alcance del cambio religioso en Chile. *Temas de la Agenda Pública, 8* (59), 1-19.

Valles, M. S. (1999). *Técnicas cualitativas de investigación social. Reflexión metodológica y práctica profesional*. Madrid: Síntesis.

Willems, E. (1967). *Followers of the New Faith. Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile*. Nashville: Vanderbilt University Press.

Wynarczyk, H. (1995). La Guerra espiritual en el campo evangélico. *Revista Sociedad y Religión*, 13,152-168.

Yopo, M. (2013). Individualización en Chile: Individuo y sociedad en las transformaciones culturales recientes. *Psicoperspectivas. Individuo y Sociedad*, *12* (2), 4-15.

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 347-373

Pluralismo pentecostal na periferia de São Paulo. Estudo do bairro de Perus*

Pluralismo pentecostal en la periferia de São Paulo. Estudio del barrio de Perus

Pentecostal pluralism on the outskirts of São Paulo. Study of the Perus neighborhood

Dario Paulo Barrera Rivera**
Universidade Federal de Juiz de Fora, Minas Gerais, Brasil

Maxwell Fajardo***
Universidade Metodista de São Paulo, São Paulo, Brasil

Como citar: Barrea, D. P. y Fajardo, M. (2022). Pluralismo pentecostal na periferia de São Paulo. Estudo do bairro de Perus. *Revista Colombiana de Sociología, 45*(1), 375-396

DOI: https://doi.org/10.15446/rcs.v45n1.90237

Este trabalho é publicado sob a licença Creative Commons Attribution 4.0.

Artigo de pesquisa e inovação
Recebido: 31 de agosto de 2020 Aprovado: 26 de mayo del 2021

* **O presente artigo apresenta parte de resultados de pesquisas realizadas pelos autores no âmbito do projeto de pesquisa "Religião e periferia urbana" financiado pela Fapesp e realizada no âmbito do Grupo de Pesquisas Repal do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, entre elas a dissertação de mestrado, *Pentecostais, migração e redes religiosas na periferia de São Paulo: um estudo do bairro de Perus*.**

** **Doutor em Ciências Sociais e Religião. Professor titular e pesquisador da graduação e pós-graduação do Departamento de Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. Correio eletrônico: dariopbr@terra.com.br -ORCID: https://orcid.org/0000-0003-4922-5625**

*** **Doutor em História pela Universidade Estadual Paulista (UNESP). Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo. Pesquisador da Rede latino-americana de Estudos Pentecostais (Relep) e do Grupo de Estudos do Protestantismo e Pentecostalismo da Pós-graduação em Ciência da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Correio eletrônico: maxwell.fajardo@gmail.com–ORCID: https://orcid.org/0000-0002-3471-3688**

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 375-396

Resumo

O artigo estuda a pluralidade pentecostal existente na periferia urbana da cidade de São Paulo. Os estudos sobre o pentecostalismo na América Latina de modo geral enfatizam sua forte presença entre a população mais pobre que vive nas regiões periféricas dos centros urbanos. Ao mesmo tempo, a maior parte desses estudos pressupõem que o pentecostalismo é mais homogêneo do que diverso. Este estudo visa mostrar uma hipótese inversa, ou seja, a diversidade de denominações pentecostais na periferia urbana da cidade de São Paulo. Para isso, o texto analisa inicialmente a problemática relação entre o centro e a periferia historicamente construída nos grandes centros urbanos da América Latina, com foco particular na cidade de São Paulo. Os centros urbanos foram estabelecidos ao longo do século xx seguindo os diversos ritmos de industrialização. Para explicar a periferia urbana de uma cidade como São Paulo, uma das mais industrializadas da América Latina, atentamos para o fenômeno da migração decorrente do crescimento industrial.

A partir dessa análise, buscamos uma definição do conceito de "periferia", apoiada na rica literatura sobre periferia urbana das áreas da sociologia urbana e da antropologia urbana da cidade de São Paulo. Em seguida, são analisados os dados de uma investigação etnográfica realizada no bairro de Perus, localizado na região noroeste de São Paulo. A etnografia foi realizada em um minucioso trabalho de campo que catalogou a totalidade das igrejas pentecostais, sua denominação, suas dimensões, características básicas e sua localização. Entre os cerca de 70.000 habitantes do bairro, foram encontradas 164 igrejas pentecostais de 60 denominações diferentes. Com base nos dados catalogados dessas igrejas e seus diferentes padrões de distribuição no bairro, discute-se como o pentecostalismo presente na periferia urbana dessa cidade não apresenta uma tendência à uniformidade, pressuposto comum dos estudos que abordam os números do crescimento pentecostal nas últimas décadas. Ao contrário, verifica-se que o bairro estudado abriga uma importante diversidade de igrejas pentecostais.

Palavras-chave: Perus, pentecostalismo, periferia urbana, pluralidade pentecostal, São Paulo.

Descritores: Brasil, pentecostalismo, pluralidade religiosa, São Paulo.

Resumen

El artículo tiene por objetivo estudiar la pluralidad pentecostal existente en la periferia urbana de la ciudad de San Pablo. Los estudios sobre el pentecostalismo en América Latina han enfatizado, por regla general, su fuerte presencia entre la población más pobre que habita en las regiones periféricas de los centros urbanos. Al mismo tiempo, la mayor parte de dichos estudios han dejado como presupuesto que el pentecostalismo es más homogéneo que diverso. Este estudio se propone mostrar la hipótesis inversa, es decir, la diversidad de denominaciones pentecostales en la periferia urbana de San Pablo. Para eso, el texto analiza inicialmente la relación problemática entre el centro y la periferia históricamente construida en los grandes centros urbanos de América Latina enfocando, en particular, la ciudad de San Pablo. Los centros urbanos se constituyeron a lo largo del siglo xx siguiendo los ritmos diversos de la industrialización. Para explicar la periferia urbana de una ciudad como San Pablo, una de las más industrializadas de América Latina, prestamos atención al fenómeno de la migración que resulta del crecimiento industrial. A partir de ese análisis ensayamos una definición del concepto de "periferia", apoyados en la rica literatura sobre la periferia urbana de las áreas de la sociología urbana y de la antropología urbana sobre la ciudad de San Pablo. En seguida, se analizan los datos de una investigación etnográfica realizada en el barrio de Perus, localizado en la región noroeste de San Pablo. La etnografía fue realizada en un minucioso trabajo de campo que catalogó la totalidad de iglesias pentecostales, su denominación, sus dimensiones, características básicas y su localización. Entre los cerca de 70 000 habitantes del barrio se encontraron 164 iglesias pentecostales de 60 denominaciones diferentes. A partir de los datos catalogados de esas iglesias y de sus diferentes padrones de distribución en el barrio se discute la forma como el pentecostalismo presente en la periferia de esta ciudad no muestra una tendencia hacia una uniformidad, presupuesto común de los estudios que abordan los números del crecimiento pentecostal en las últimas décadas. Al contrario, se constata que el barrio estudiado acoge importante diversidad de iglesias pentecostales.

Palabras clave: pentecostalismo, periferia urbana, Perus, pluralidad pentecostal, San Pablo.

Descriptores: Brasil, pentecostalismo, pluralidad religiosa, San Pablo.

Abstract

The article aims to study the Pentecostal plurality existing in the urban periphery of the city of San Pablo. Studies on Pentecostalism in Latin America have generally emphasized its strong presence among the poorest population living in the peripheral regions of urban centers. At the same time, these studies have assumed that Pentecostalism is more homogeneous than diverse. This study aims to show the inverse hypothesis, that is, the diversity of Pentecostalism in the urban periphery. For this, the text initially analyzes the problematic relationship between the center and the periphery historically constructed in the large urban centers of Latin America, focusing in particular on the city of São Paulo. Urban centers were established throughout the 20th century following the diverse rhythms of industrialization. To explain the urban periphery of a city like São Paulo, one of the most industrialized in Latin America, we pay attention to the phenomenon of migration that results from industrial growth. Based on this analysis, we tried a definition of the concept of "periphery", supported by the rich literature on the urban periphery from the areas of urban sociology and urban anthropology. The data from an ethnographic investigation carried out in the Perus neighborhood, located in the northwestern region of São Paulo, are then analyzed. The ethnography was carried out in meticulous fieldwork that cataloged the totality of Pentecostal churches, their denomination, their dimensions, basic characteristics, and their location. Among the approximately 70,000 inhabitants of the neighborhood, 164 Pentecostal churches of 60 different denominations were found. Based on the cataloged data of these churches and their different distribution patterns in the neighborhood, it is discussed how Pentecostalism present in the periphery does not show a tendency towards uniformity, a common assumption of the studies that address the numbers of Pentecostal growth. in the last decades. On the contrary, it is found that the studied neighborhood is home to an important diversity of Pentecostal churches.

Keywords: Pentecostalism, Pentecostal plurality, Perus, São Paulo, urban periphery.

Descriptors: Brazil, Pentecostalism, religious plurality, São Paulo.

Introdução

Dois aspectos dos estudos do pentecostalismo na América Latina dizem respeito a seu crescimento acelerado desde as últimas décadas do século xx e, por outro lado, sua presença importante entre a população mais pobre de nossas sociedades. Os dados quantitativos nem sempre permitem perceber a pluralidade pentecostal. A afirmação do crescimento pentecostal, apoiada nos censos, carrega sutilmente a afirmação de sua homogeneidade quando colocadas na categoria geral de "Evangélicos pentecostais", por exemplo, nos censos de 2000 e 2010 no Brasil. Este artigo se propõe demostrar o pluralismo de denominações pentecostais a partir de uma minuciosa pesquisa etnográfica num recorte do campo pentecostal, o Bairro de Perus na zona noroeste da cidade de São Paulo. Para tanto, reflete-se previamente, na primeira parte, sobre a realidade centro x periferia comum à constituição das grandes cidades da América Latina e da cidade de São Paulo em particular. É nesse contexto que, na segunda parte do texto, se analisa a enorme diversidade pentecostal do bairro em questão.

Periferia e modernidade urbana na América Latina

O bairro estudado neste artigo faz parte de uma realidade que só no final do século xx se tornou tema de maior atenção da sociologia paulista:[1] população favelada que não teve oportunidade nem de ficar informada da sociabilidade sindical, mesmo quando suas horas de trabalho transcorriam na fábrica. Quando se trata de estudos de religião constata-se que até o final da primeira década do presente século a afirmação *latu sensu* associando pentecostalismo e pobreza, regra geral não resultava de pesquisas *in situ* e se apoiava fundamentalmente em dados censitários. Assim, a realidade do pentecostalismo nas periferias de São Paulo passou a ocupar a atenção dos estudiosos de religião, salvo exceções, apenas no presente século abrindo sendeiros inovadores na compreensão da realidade dos evangélicos nas periferias. No contexto carioca duas teses de doutorado merecem ser destacadas quando se trata de evangélicos e violência nas favelas. A primeira titulada *Evangélicos em ação nas favelas cariocas: um estudo sócio-antropológico sobre redes de proteção tráfico de drogas e religião no Complexo de Acari* (Vital da Cunha 2009)[2]. A segunda, *A Teia do Bandido: um estudo sociológico sobre bandidos, policiais e agentes sociais* (Teixeira 2013).

A periferia urbana é um fenômeno latino-americano, e não apenas do Brasil. Cabe, assim, pensá-lo nessa dimensão e vinculada ao processo

1. Salvo engano, a primeira tese sobre a favela defendida no departamento de Sociologia da Universidade de São Paulo é de 1985: Ana Maria Niemeyer *O lugar da pobreza: moradia e controle de espaço na favela. SP: 1972 – 1977*. Tese orientada por Ruth Cardoso.
2. A pesquisa foi publicada anos depois como livro com o título *Oração de traficante. Uma etnografia* (Vital da Cunha, 2015). Veja-se também da mesma autora "Religião e criminalidade: traficantes e evangélicos entre os anos 1980 e 2000 nas favelas cariocas" (2014).

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 375-396

de modernidade urbana capitalista comum à maior parte dos países da região, embora em graus diversos. A industrialização capitalista avançou a ritmos diversos e a modernidade nunca foi única nem homogênea.[3] Complexos processos de mudança social, econômica e política estão na base do fenômeno que o termo "modernização" sintetiza e apresenta como se fosse homogêneo. Mas, não resta dúvida, que as cidades são resultado do avanço do capitalismo industrializado e da modernidade. Essa questão tem sido bastante analisada especialmente pela sociologia urbana, a história e o urbanismo.[4] Evidentemente, esses processos não podem ser analisados na extensão de um artigo, mas a literatura é vasta e eloquente para sustentar a afirmação de que se tratam de processos que produziram sociedades progressivamente mais desiguais, segregadoras e excludentes: centros urbanos com regiões que concentram maior poder político e econômico, e acesso privilegiado às redes de serviços públicos e privados. Concomitantemente e de outro lado, espaços periféricos sem infraestrutura básica e pouca ou nula, em todo caso a insuficiente presença do Estado garantindo os direitos sociais básicos, como vivenda digna, saúde, educação de qualidade, transporte, etc. Não existe país na América Latina, com a única exceção de Cuba,[5] cujo processo de desenvolvimento tenha conseguido sequer reduzir significativamente as desigualdades sociais. A cidade moderna na América Latina produziu ao mesmo tempo riqueza e pobreza (Silveira, 2004). Nas palavras de Santos (2000), trata-se do caráter perverso da sociedade global contemporânea. Perversa também porque ilude os próprios pobres levando-os a não enxergar a sua situação de pobreza.[6]

3. Este artigo é simpático à interessante ideia de "modernidades múltiplas" (Eisenstadt, 2000). A premissa básica desse autor é que como resultado da interação da civilização da modernidade com as diversas sociedades em que a mesma se inseriu deu lugar a uma diversidade de sociedades modernas ou em modernização que tinham elementos em comum, mas evidenciando também muitas diferenças entre si.
4. Apenas para citar alguns exemplos veja-se Manuel Castell (1990) texto clássico; Maricato citada em Davis (2006); Alberto Cimadamore e Antonio Cattani (2007), trabalhos mais recentes. E especificamente sobre o fenômeno da cidade de São Paulo veja-se, por exemplo, Mariana Fix (2007), Teresa Caldeira (2000) e Eduardo Marques (2000) e Haroldo Torres (2005), entre outros.
5. Veja-se o capítulo "Aspectos econômicos da Revolução Cubana" de Celso Furtado no seu *A economia latino-americana* (2007, 426ss).
6. "Hoje a pobreza é relativa, mas ainda é pobreza, uma pobreza perversa porque confunde a vítima, dá-lhe a impressão de ter quando não tem, porque lhe oferece coisas, quantidades, bens materiais no lugar de sua emancipação como ser humano, de sua liberdade como senhor do próprio destino. Mesmo os miseráveis das favelas de São Paulo ou do Rio de janeiro, que muitas vezes não tem na mesa o prato de comida, tem no teto do barraco a antena da televisão ou no teto da casa precária e mal acabada a antena parabólica. A abundância de bens encobre a pobreza de dignidade, de criatividade, de consciência ampla e profunda. Dá-lhes a impressão de ser quando não são, mais do que a impressão de ter quando não tem". (Martins, J. 2003, 157)

A literatura é prolixa em mostrar que a pobreza não deve ser limitada a seu aspecto econômico, à renda ou emprego, embora sejam esses fatores determinantes na configuração da situação de pobreza. A violência simbólica, como demonstrado por Bourdieu, consegue os mesmos resultados que a violência física e econômica por outros meios (Bourdieu, 1997). Nesse contexto, podemos ensaiar uma definição do conceito "periferia urbana" que aponta em direção de seu caráter complexo e relacional. Complexo porque sua explicação exige diversos fatores, não apenas econômicos, mas sociais e culturais. Relacional porque a periferia só se explica em oposição ou como contraparte dos centros urbanos como espaços privilegiados (que nem sempre se encontram no centro geográfico). A destituição econômica está muito presente na periferia. Destacamos a pobreza, como destituição dos meios de sobrevivência física e a insuficiência de renda e de trabalho. Também a inexistência de infraestrutura física adequada nos locais de moradia, questão vinculada à inoperância ou ausência de políticas sociais. Experiência comum na origem de favelas na cidade de São Paulo é a iniciativa do poder público para remover um "assentamento subnormal" que estava atrapalhando alguma obra pública ou algum investimento privado, oferecendo às pessoas afetadas todo tipo de assistência para construção de moradias em algum terreno não utilizado, mas, frequentemente as pessoas removidas são abandonadas a sua própria sorte.[7] Um exemplo eloquente na história das favelas no Brasil se encontra nas origens da favela Heliópolis em São Paulo, considerada hoje a maior ou uma das maiores do Brasil e da América Latina (Sampaio, 1990 e Alessi, 2009).

Outros dois aspectos importantes do conceito de "periferia" são a violência física, da qual as pessoas que moram lá são objeto e sujeito simultaneamente, e a não garantia dos direitos básicos de cidadania. Outras formas de caracterizar a periferia são em função de seu maior nível de vulnerabilidade social (Márquez, 2004) e também pelo "Índice de Desenvolvimento Humano" (IDH) e, no caso do Estado de São Paulo, o "Índice Paulista de Vulnerabilidade Social" (IPVS),[8] ou ainda sob o conceito de

7. Tal como o demonstra Lúcio Kowarick (2009) no seu estudo *Viver em Risco. Sobre a vulnerabilidade socioeconômica e civil* especialmente na parte II.

8. Nos anos 1990 a Oganização das Nações Unidas (ONU) passou a utilizar o IDH para classificar o grau de desenvolvimento / subdesenvolvimento de países e regiões no mundo. O IDH é um indicador complexo, pois, contempla longevidade, escolaridade e renda. Desde o ano 2010 consideram-se também junto à longevidade as condições de saúde e de salubridade do local de moradia. Outro indicador importante utilizado especificamente no Estado de São Paulo é o Índice Paulista de Vulnerabilidade Social (IPVS) que permite detectar setores sociais mais especificamente atingidos por situações de risco. Trata-se de um indicador multidimensional que contempla duas dimensões: uma de caráter socioeconômica e outra de caráter demográfica. Essas duas dimensões incluem fatores como renda familiar, escolaridade do/da chefe de família, idade dos componentes da unidade familiar, qualidade da moradia e acesso aos serviços de saúde, entre outros. As regiões censitárias são classificadas em uma escala de sete níveis, começando em baixíssima vulnerabilidade e terminando em vulnerabilidade alta. (Fundação Sistema

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 375-396

"fronteira urbana" que se refere à periferia com altíssima taxa de crescimento demográfico e precariedade no acesso aos serviços públicos (Torres, 2005).

O bairro, estudado neste artigo, localiza-se na zona extrema noroeste da cidade de São Paulo. Bem distante do centro. Mas, o sentido físico de distância é insuficiente para pensar na periferia. Regra geral, a população que se mobiliza em direção das periferias está composta de pessoas com maior carência econômica e social. Mas também classes mais abastadas se mobilizam a regiões distantes do centro e se fecham em seus condomínios procurando segurança, lazer, tranquilidade, etc., práticas essas que geram segregação espacial (Marques e Bitar, 2002 e Caldeira, 2000) e polêmicas jurídicas muito sérias, pois são espaços com ruas próprias, privadas.

Na periferia urbana a carência é referência importante, mas, não é referência suficiente para pensar a periferia. Inclusive quando se trata da expressão de maior impacto da periferia, isto é, a favela. No espaço social da periferia há muita criatividade, no campo social, cultural e até econômico. Os moradores da periferia não apenas sobrevivem, mas vivem, produzem e se reproduzem; tanto no plano econômico material quanto no campo simbólico cultural. A pesquisa de Nascimento (2011), resultado de uma etnografia de um período de dez anos, demostra a criatividade cultural e político-cultural da periferia de São Paulo. As religiões presentes na periferia fazem parte dessa dinâmica social e cultural com destaque para as igrejas evangélicas pentecostais objeto deste estudo, muitas das quais fazem parte da paisagem da favela desde suas origens. Questão essa muito importante na identidade dos/as pentecostais que moram na periferia. Os dados censitários das últimas décadas demostram a presença maciça do pentecostalismo nessas regiões. Essa informação leva com frequência a reforçar a ideia de uma uniformidade do campo pentecostal. Este artigo levanta uma hipótese oposta, em poucas palavras, que o pentecostalismo na periferia é muito plural e diverso, fragmentando em infinidade de denominações, como veremos adiante.

Devemos ainda tratar da periferia urbana brasileira. No caso do Brasil, ao se falar no crescimento da periferia urbana, devemos lembrar a reconfiguração geográfica da pobreza entre 1940 e 1970, período em que a população das áreas urbanas do Brasil salta de 12 milhões para 130 milhões. Diferente do vagaroso processo de urbanização dos países europeus, aqui o país se torna maioritariamente urbano em apenas três décadas. Segundo dados da Empresa Paulista de Planejamento Metropolitano[9] no ano de 1940 o Brasil tinha 31,1% de população urbana, já no ano 2000 a população urbana era de 81,2% e no Estado de São Paulo de 93,4%. Nesse mesmo período, expandiram-se os cinturões de pobreza urbana que caracterizam as cidades desse país. A uma tradicional concentração de pobreza rural,

Estadual de Análise de Dados, 2010). Em 2010, ano do último Censo Nacional, o IPVS da região onde se encontra o bairro era de vulnerabilidade baixa em sua área central e de vulnerabilidade alta na fronteira urbana.

9. www.emplasa.sp.gov.br Acesso em: 15 de agosto de 2020.

historicamente localizadas no norte e nordeste do país, se somou outra concentração de pobreza urbana. A incapacidade das cidades para absorver esse repentino contingente de migrantes se expressa bem na quantidade de pessoas morando em favelas. Apoiada em dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), Maricato registra que São Paulo tem 1,1 milhão de pessoas que moram em favelas (Maricato, 2006).

Em 1970 São Paulo concentrava o parque industrial que respondia por 58 % do valor da transformação industrial nacional (Seabra, 2004). A partir dos anos 80 a indústria de São Paulo começa a mostrar incapacidade para absorver a mão de obra dos/as migrantes que não paravam de chegar e com isso acelera o crescimento das periferias, a precariedade das moradias e o desemprego de seus moradores. Adiciona-se a esse quadro o crescente problema da violência concomitante à ausência do Estado.

A partir dos anos 80, tornou-se evidente nas cidades brasileiras a realidade do crime, da violência e do medo decorrente disso (Caldeira, 2003). No ano 2000 essas questões passarem a ocupar um lugar na agenda pública; tanto em políticas federais, estaduais e municipais, como também em iniciativas da sociedade civil. Exemplos disso foram: o Plano Nacional de Segurança Pública lançado pelo governo federal em 2000, o Plano de Acompanhamento dos Programas Sociais de Prevenção à Violência, diretamente vinculado à Presidência da República e que começou em 2001. Há exemplos estaduais como o movimento "Viva Rio" ou Municipais como o Projeto "Santo André Mais Igual", entre outros. Um maior conhecimento do aumento dos índices de criminalidade, não apenas a partir das notícias, mas também de dados objetivos disponibilizados por diversos centros de pesquisa, contribuiu para fazer da violência uma questão indispensável na análise da realidade brasileira contemporânea (Sento-sé, 2005).

A violência como prática de indivíduos e grupos (civis, policiais ou militares), ou como resultado das desigualdades sociais, pode ser considerada um procedimento histórico consolidado que se volta de maneira mais direta contra as camadas sociais mais pobres. Nessas iniciativas, mais tarde ou mais cedo, torna-se inevitável o diálogo com o chamado "poder local", sem cuja participação qualquer projeto de prevenção ou combate à violência corre grande risco de ineficácia. O poder local, entendido como o conjunto de iniciativas, mais ou menos espontâneas, mais ou menos institucionalizadas e mais ou menos politizadas, que conseguem eficácia na tomada de decisões sobre problemas locais, se constrói sempre a partir da realidade do dia-a-dia do lugar específico onde moram as pessoas objeto e sujeitos de violência.[10]

10. No bairro objeto deste artigo o "poder paralelo" existe, mas, não encontramos a configuração do que Silva chama "sociabilidade violenta" (Silva, 2008) e que parece mais aplicável para a realidade de Rio de Janeiro, onde fatores como a proximidade das favelas, maior organização das redes de tráfico, maior circulação de armas e constante ação das polícias, se combinam determinando essa situação.

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 375-396

Os estudos sobre a violência demonstram que seus efeitos mais graves não se distribuem de forma aleatória. São, sobretudo, os jovens pobres e negros, do sexo masculino, entre 15 e 24 anos os que mais sofrem os efeitos da violência (Soares, 2005). A esse respeito, deve-se lembrar que as igrejas evangélicas tão presentes na periferia urbana concentram grande quantidade de população negra. O cruzamento dos dados do censo em 2000 leva sem dúvida nenhuma a essa conclusão (Jacob, Rodrigues, Waniez e Brustlein, 2003) e são especialmente as igrejas pentecostais que concentram maior número de seguidores negros/as com destaque para a Igreja Pentecostal Deus é Amor, Igreja Universal do Reino de Deus e Assembleias de Deus, nessa ordem segundo os dados do Censo do ano 2000 (Barrera Rivera, 2005).

Pluralismo pentecostal e periferia

As regiões de periferia dos grandes centros urbanos são os espaços em que a pluralidade pentecostal se verifica com maior intensidade. Nessas regiões, conforme atestam diferentes levantamentos etnográficos, é possível encontrar uma infinidade de denominações com as mais variadas nomenclaturas em alguns casos com seus salões de reunião em endereços justapostos. São filiais de grandes denominações e também pequenas congregações independentes, algumas delas instaladas em garagens ou pequenos salões, outras com modestos templos. Tal realidade se apresenta em periferias de diferentes cidades brasileiras, como indicaram Marques V. (2019) ao estudar a Vila Leste na capital paulista, Antunes (2015) em São Carlos, Noronha (2010) em Rio Grande da Serra, Mesquita (2009) e Oosterbaan (2017) no Rio de Janeiro, só para citar alguns exemplos.

Além de comporem a paisagem local das periferias em questão, tais igrejas também constituem importantes elementos da história e da cultura local, já que, em geral não se tratam de grupos religiosos ali implantados depois que estas periferias já estavam constituídas, mas que se desenvolveram em paralelo a estas. A presença precoce dos pentecostais nas periferias lhes permitiu garantir terreno para seus templos, tornando-se assim parte da história do bairro. Destacando essa interligação à cultura e história locais, Oosterbaan identificou nas duas favelas que pesquisou no Rio de Janeiro como a própria "paisagem sonora", ou seja, os sons comumente ouvidos nos diversos espaços públicos da favela é entremeada pelos hinos pentecostais:

> uma análise da paisagem sonora das favelas destaca o fato de que os sons e músicas pentecostais–transmitidos, amplificados e melhorados–não são recebidos e compreendidos independentemente de outros estilos musicais ou outros grupos sociais, mas em estreita relação com eles[11].

11. "an analysis of the soundscape of favelas highlights the fact that Pentecostal sounds and music–transmitted, amplified, and remediated–are not received and understood independently from other music styles or other social groups, but in close relation to them" (Oosterbaan, 2017, p. 53)

Embora os dados e micro dados dos censos demográficos confirmem esta estreita relação entre pentecostalismo e periferia (Jacob et al, 2006), seu crescimento não é uniforme entre todas as denominações. Grandes igrejas como a Congregação Cristã no Brasil e Universal do Reino de Deus, por exemplo, decresceram cerca de 200 mil membros entre os anos 2000 e 2010. Por outro lado, o grupo denominado pelo Censo de "outras igrejas pentecostais" demonstrou expressivo crescimento no mesmo período, saltando de 1,8 milhões para 5,2 milhões. Nesse grupo estão enquadradas uma série de denominações de médio e principalmente de pequeno porte, que encontram nas regiões de periferia sua melhor expressão (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2000; 2010).

O mesmo fenômeno de crescimento também foi observado no período em relação à Assembleia de Deus, que entre os anos 2000 e 2010 passou de 8,4 para 12,4 milhões de membros. No entanto, vale destacar que por conta de dinâmicas históricas de desenvolvimento específicas, esta igreja se transformou em uma plataforma denominacional em que se abrigam diferentes grupos independes chamados "ministérios". Ou seja, a Assembleia de Deus, embora seja uma denominação centenária e solidificada no cenário pentecostal, está dividida em uma série de grupos dissidentes com práticas que em alguns quadrantes se apresentam num espectro pentecostal "clássico" e em outros muito próximos a pentecostalismos de origem mais recente (Alencar, 2019). Neste caso, seu crescimento deve ser creditado, entre outros fatores, a este esgarçamento institucional (Fajardo, 2019). Em todo caso, os diversos pentecostalismos no bairro de Perus são claros exemplos de pluralismo religioso no interior de uma matriz litúrgica e doutrinal original mais ou menos comum. A etnografia apresentada a seguir, pretende embasar essa afirmação.

A pluralidade de denominações pentecostais

Tendo em vista a multiplicidade de formas assumidas pelo pentecostalismo, a observação etnográfica nos permite conhecer de modo mais apurado a dinâmica do campo institucional pentecostal em sua relação direta com a periferia. Por serem as pequenas denominações muitas vezes restritas a um único endereço, não contando com uma rede de outras congregações de mesmo nome, suas atuações não reverberam para além daqueles espaços necessários para alcance do público local. Deste modo, para conhecê-las é necessário também acessar seu espaço geográfico.

Assim, para exemplificar o modo como a pesquisa exploratória fornece elementos para o conhecimento das complexas mutações do campo pentecostal, a seguir apresentamos alguns resultados de uma análise etnográfica realizada no bairro paulistano de Perus, localizado na Zona Noroeste da cidade entre os anos de 2009 e 2010, período concomitante ao colhimento do último Censo Demográfico. Tal levantamento consistiu na criação de um mapa religioso do distrito, feito a partir de sua observação intensa e extensa. Munidos de um caderno de campo, anotamos na ocasião todas as denominações pentecostais encontradas e seus respectivos nomes.

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 375-396

No período da pesquisa, o bairro contava com 70 mil habitantes e com 20,9 % de sua população composta por pentecostais (quando a média do município era de 11,9 %), sendo assim o terceiro distrito de São Paulo em números relativos de pentecostais (Centro de Políticas Sociais da Fundação Getúlio Vargas, S.D.). Os dez primeiros distritos nesse ranking (com exceção de Perus) situavam-se na Zona Leste de São Paulo, conhecida pelas condições de baixa renda e presença histórica de migrantes (Fontes, 2008).

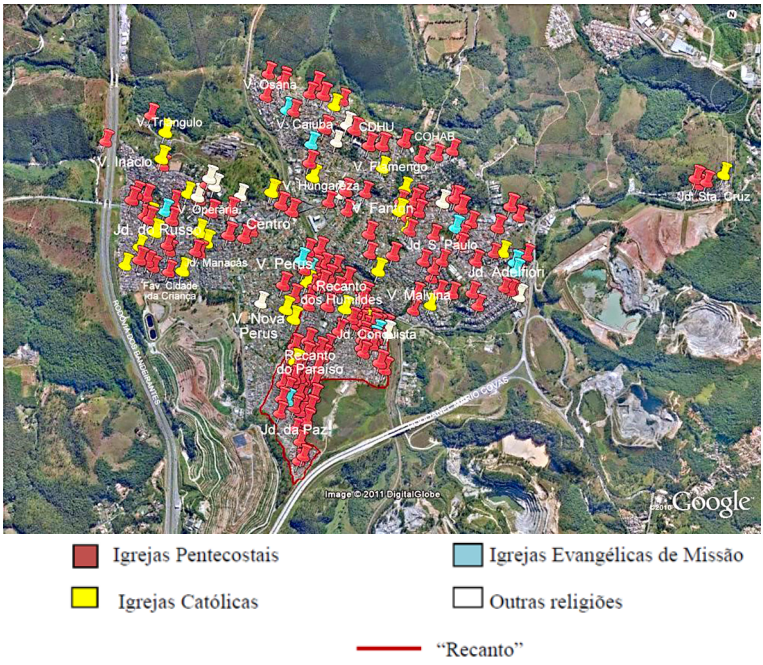
Como destaca Langenbuch (1971), por conta de sua geografia acidentada a região Noroeste da cidade não se tornou atrativa para a concentração de fábricas como aquelas instaladas na Zona Leste (a começar pelo bairro do Brás). A exceção para Perus se justifica pela criação em seu território da primeira fábrica de cimento do país em 1926, por conta das jazidas de cal presentes na região. Deste modo, o bairro se tornou ao longo do século xx o endereço de chegada de sucessivas levas de migrantes oriundos inicialmente de outros países, posteriormente do interior do estado de São Paulo e de Minas Gerais e em outra fase do Nordeste do país. Posteriormente, com a diminuição progressiva da produção nos anos 70 e o encerramento das atividades da fábrica nos anos 80, Perus se transformou em bairro-dormitório. Portanto, assim como os distritos da Zona Leste, Perus tem uma relação histórica diretamente relacionada ao fenômeno migratório. Como apontou Almeida (2004), há uma relação entre movimento migratório e crescimento pentecostal na metrópole paulista.

Em nossa observação dividimos as vilas do bairro em duas macrorregiões que chamamos respectivamente de periferia consolidada e fronteira urbana, apropriando-nos assim de duas expressões cunhadas por Torres (2005). Embora todo o bairro possa ser considerado periferia, tendo em vista seus índices socioeconômicos, suas vilas mais antigas, hoje já atendidas pela infraestrutura básica de saúde, educação e saneamento apresentam terrenos e casa a preços não acessíveis aos/as migrantes que chegam ao distrito, sobretudo àqueles oriundos da migração intraurbana: trata-se da periferia consolidada. A fronteira urbana do bairro, no entanto, que engloba um complexo de vilas popularmente conhecido como "Recanto" (por ser formado inicialmente em torno da Vila Recanto dos Humildes), continua em expansão e recebendo novas famílias de migrantes. Tal processo, observado na época do levantamento etnográfico mantém-se até a atualidade. Nessa área as casas e terrenos são mais baratos e (sobretudo em suas áreas limítrofes) ainda faltam as condições básicas de infraestrutura urbana.

Feita essa breve descrição do campo de pesquisa, passamos agora a apontar as características religiosas do bairro. A observação teve o objetivo de catalogar a presença das diferentes denominações pentecostais no bairro, tanto na periferia consolidada quanto na fronteira urbana. Na ocasião encontramos 29 templos e/ou salões de reunião da Igreja Católica, 12 de igrejas evangélicas não pentecostais (de 5 diferentes denominações), 10 de

outras religiões[12] e 164 de igrejas pentecostais (divididas entre 60 diferentes denominações). O resultado é representado na figura 1.

Figura 1. Mapa Religioso do bairro de Perus conforme levantamento etnográfico



Fuente: Elaborado pelos autores a partir de imagem do software Google Earth.

Apesar do nível de detalhamento, o levantamento não é exaustivo, haja vista uma série de dificuldades enfrentadas durante a catalogação. Uma delas diz respeito à mobilidade de diversas igrejas pentecostais. Houve, por exemplo, um salão que em um período de aproximadamente seis meses abrigou sucessivamente três diferentes igrejas pentecostais. Durante nossa observação, algumas igrejas surgiram, outras mudaram de nome ou de endereço e algumas encerraram suas atividades. Desta forma, o mapa apresentado corresponde a um balanço da distribuição dos templos entre os meses de agosto de 2009 e novembro de 2010 e não a sua representação exata. De todo modo, o levantamento etnográfico do bairro remete a uma caraterística muito importante da modernidade e merece destaque. Faz parte dos fundamentos da modernidade as liberdades individuais, entre elas a liberdade religiosa. O mapa apresentado não deixa lugar a dúvidas. A liberdade para expressar, partilhar ou divulgar a religião própria está na

12. No grupo "outras religiões" estão um templo da Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias (mormonismo), dois Centros Espíritas, dois Salões do Reino das Testemunhas de Jeová, uma Casa de Umbanda, uma Casa de Umbanda e Candomblé, um Templo Budista e um Templo da Igreja Messiânica Mundial.

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 375-396

base da presença dessa multiplicidade de formas religiosas. A liberdade religiosa garante e promove grande concorrência religiosa que, no caso estudado, acontece no mesmo bairro[13].

Pluralidade pentecostal em relação às suas matrizes de origem

Embora existam questões de ordem doutrinária que remetam a uma identidade comum, as instituições pentecostais não são homogêneas. No que diz respeito à presença destas denominações no espaço da periferia, a pesquisa apontou diferentes padrões de ocupação do território. Há igrejas que conseguem uma penetração maior na periferia consolidada, enquanto outras alcançam grande capilaridade na fronteira urbana.

Das 164 igrejas pentecostais encontradas, 60 delas são Assembleias de Deus. Seus locais de culto estão bem distribuídos pelo espaço do bairro. Podem-se encontrar Assembleias de Deus tanto na região consolidada como na fronteira urbana, predominando os salões de pequeno e médio porte na região consolidada e os templos de médio e grande porte na fronteira urbana. Como dito antes, esta igreja está dividida em uma série de grupos independentes chamados ministérios. No que diz respeito aos grandes ministérios, o que mais se destaca no bairro é o Ministério de Perus, com 22 igrejas (cinco na região do Recanto), entre elas um templo de grandes dimensões em fase de construção ao lado da atual sede da Igreja, conhecido como "Catedral de Perus". Em seguida, aparece o Ministério do Belém (maior e mais antigo ramo da denominação na cidade de São Paulo), com seis igrejas (duas na região do Recanto). Também há uma igreja do Ministério de Madureira, grupo que no passado deu origem ao Ministério de Perus. Um ministério de médio porte a surgir no próprio bairro é a Assembleia de Deus em Jardim Paineira, que conta com quatro congregações, uma delas no Recanto. Três dessas congregações são templos.

Um fenômeno "assembleiano" que aparece com destaque no bairro é a multiplicação de pequenos ministérios que neste texto chamamos "autônomos", alguns procedentes de outras regiões e outros com surgimento no próprio distrito. Ao se observar os nomes de tais ministérios podemos classificá-los em dois grupos, o primeiro deles consiste naqueles que derivam seu nome do local de sua fundação, como as Assembleias de Deus dos Ministérios São Paulo, São José do Rio Preto, Brasilândia, Missão em Perus, Jardim da Conquista, Recanto do Paraíso, Centro-Oeste, Barra Funda, Vila Guilherme e Belém do Pará. Há ainda o Ministério Salmista, que apesar da referência bíblica, deriva seu nome da rua em que está situada a igreja, no Recanto dos Humildes. Alguns dos nomes apontam para a circulação de moradores de outras regiões em direção ao bairro, ou ainda com o vínculo do líder ou fundador com a localidade expressa na placa da igreja. O segundo grupo de ministérios autônomos deriva seu nome de expressões bíblicas, como os ministérios Caminho Santo, Pleno,

13. A respeito da relação entre liberdade religiosa e concorrência religiosa veja-se Pierucci (2008).

Missões Primitivas, Maná de Deus, O Senhor é Nossa Força, Nova Esperança, Concentração Divina, Nova Aliança, Monte Sinai e Mundial Deus Forte. Há ainda a Assembleia de Deus Unida e a Assembleia de Deus do Amor de Jesus. A autonomia das igrejas permanece em alguns ministérios, enquanto em outros há uma centralização maior em torno da igreja-sede. O uso do nome Assembleia de Deus na criação de uma nova igreja revela a tentativa do novo grupo de estabelecer um vínculo com a tradição e o capital simbólico de uma denominação centenária no concorrido campo religioso local. O membro da AD autônoma estabelece assim uma identidade relacionada ao maior ramo pentecostal do país enquanto se identifica com uma comunidade local específica. Algumas igrejas fazem questão de apontar em suas placas que são filiadas a alguma grande Convenção como a Cgadb (Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil), ainda que as igrejas não façam parte da convenção, mas sim seus líderes, que dela participam individualmente (Correa, 2020). Uma das igrejas observadas no início de nossa catalogação usava o do nome *Igreja Pentecostal Monte Sinai*, já um ano e dois meses depois o nome presente na placa era *Assembleia de Deus Monte Sinai – Filiado à Cgadb*. No rol de Assembleias de Deus autônomas encontram-se apenas três templos de pequenas dimensões, os demais são salões cuja maioria está no Recanto.

A Igreja Congregação Cristã no Brasil (CCB) conta com nove locais de culto no bairro, todos templos. Diferente da Assembleia de Deus, a CCB não está fragmentada em ministérios, já que seu sistema hierárquico diminui a possibilidade de cisões e criação de novas denominações, embora na mesma época da pesquisa estivesse em curso na denominação sua primeira grande divisão, sem impacto no entanto em nosso campo de observação[14]. A CCB apresenta assim um grau de uniformidade muito grande. É a única denominação pentecostal do bairro que não possui salões e cujos templos apresentam padrões arquitetônicos semelhantes, destacando-se pelas cores cinza e branca de suas fachadas e nos arcos góticos de suas janelas. Também é o único grupo evangélico a manter um templo na região na Vila Triângulo, antiga vila de operários da fábrica de cimento, que atualmente conta com poucas pessoas morando entre as construções abandonadas. No templo continuam a acontecer cultos com a presença de membros de outras regiões de Perus.

A CCB, cujo fundador Luig Francescon era de origem presbiteriana, segue os princípios da doutrina da predestinação de maneira ainda mais contundente que as igrejas historicamente mais próximas do calvinismo (Pellizzaro, 2005). Neste sentido, para a CCB não há razão teológica para manifestações públicas de proselitismo ou da instrumentalização dos meios de comunicação para evangelização, já que os escolhidos serão atraídos por Deus para o caminho da graça a seu tempo. No entanto, o

14. Trata-se da Congregação Cristã Apostólica, (chamada em um primeiro momento de Congregação Cristã no Brasil Ministério Jandira), composta inicialmente de um grupo de aproximadamente 200 igrejas que se desligaram da denominação em 2010. Cf. http://www.ccacrista.org.br/sobre-nos.

posicionamento dos templos no espaço do bairro indica uma preocupação da igreja com a visualização de seus espaços de culto. Os templos de Vila Caiúba (o maior da denominação no bairro) e Jardim São Paulo podem ser vistos à distância, já que estão em locais altos. Dos dois templos do Recanto, um está na principal avenida do Recanto do Paraíso, enquanto o outro pode ser facilmente avistado por quem chega ao bairro de trem. Seus templos estão geometricamente bem espalhados pelo bairro, garantindo a "cobertura" de todo o distrito.

A Igreja do Evangelho Quadrangular também se destaca no bairro, detendo o segundo maior templo da região, menor apenas que o templo sede da Assembleia de Deus Ministério de Perus. Ao todo, a igreja conta com sete locais de reunião no bairro. Embora conte com apenas dois pequenos salões na área do Recanto, a denominação se destaca pela presença na vila conhecida como Jardim do Russo, que na década de 1970 (mesmo período em que a igreja se instalou no bairro), quando ainda não existia o Recanto, era conhecido regionalmente pelos problemas relacionados ao tráfico de drogas e problemas de infraestrutura urbana. Deste modo, a Igreja se destaca pelo desenvolvimento junto a uma antiga fronteira urbana do bairro hoje parte da periferia consolidada.

Das grandes denominações pentecostais presentes em Perus, aquela que apresenta uma maior capilaridade nas regiões mais pobres é a Igreja Pentecostal Deus é Amor. Ela tem sete locais de culto no bairro. Não há nenhum templo, todos são salões. O maior deles estava no mesmo endereço que anteriormente abrigara o antigo cinema de Perus. A fachada do salão ganhou a forma de um templo e se transformou na sede regional da denominação. Das sete igrejas, quatro delas estão na região do Recanto, sendo (ao lado da Assembleia de Deus) a única grande denominação presente no Jardim da Paz, área de maior carência econômica do Recanto, confirmando o perfil assumido por este grupo entre os pentecostais do país: na Deus é Amor estão os pentecostais mais pobres (Barrera Rivera, 2005).

A Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) contava com dois locais de culto no bairro. Diferentemente das denominações apresentadas até agora, o estabelecimento da IURD aconteceu de forma diferente. As igrejas não acompanham o fluxo de crescimento do bairro inaugurando congregações. Pelo contrário, o objetivo é canalizar o público ao templo central de Perus. A Igreja está estrategicamente localizada na avenida principal do bairro, em frente ao ponto de ônibus de maior movimento. É um grande salão com estacionamento e em posição privilegiada. Embora a igreja mantivesse um salão de proporções médias no Recanto (atualmente desativado), a maior concentração de fiéis acontecia no templo central. Vale destacar que no Recanto a IURD não segue os caminhos abertos por intermédio das relações comunitárias de seus membros, como costuma acontecer na Assembleia de Deus, por exemplo. No Recanto, a IURD não é uma instituição que "nasceu na vila", mas que foi ali implantada posteriormente. Isto não quer dizer, no entanto, que não existam frequentadores da IURD no Recanto, mas que estes moradores acabam por se dirigir ao templo central do bairro.

A Igreja O Brasil para Cristo mantém duas congregações em Perus, as duas na periferia consolidada, um pequeno templo e um grande salão. Uma dessas igrejas surgiu em Perus no ano 2000, quando alguns líderes da Igreja Pentecostal Três Poderes decidiram desvincular-se desta denominação e filiar sua congregação à Convenção da Igreja O Brasil para Cristo (OBPC). A filiação permitiu à igreja aproveitar o capital religioso acumulado por esta denominação ao longo de sua história, e contribuiu para a consolidação do grupo no bairro. Foi após tornar-se "O Brasil para Cristo" que o grupo conseguiu adquirir seu próprio salão com estacionamento, estando assim próxima a uma área de considerável movimento no bairro e tendo no público jovem seu principal grupo de fiéis.

A Igreja Internacional da Graça de Deus adota um padrão de presença no bairro intermediário entre a Universal do Reino de Deus e as pentecostais mais antigas: ao mesmo tempo em que mantém um grande salão na avenida de maior circulação do bairro, também conta com três filiais em vilas distintas no bairro (entre elas o Recanto), priorizando, no entanto, ruas movimentadas.

Na época da pesquisa a Igreja Mundial do Poder de Deus havia se instalado a pouco tempo em Perus. Sua estratégia de estabelecimento foi semelhante à da Universal do Reino de Deus, ao alugar um grande salão na região central do bairro. Assim, estabeleceu-se inicialmente a poucos metros da principal Igreja Católica do bairro, transferindo-se posteriormente para um salão de maiores dimensões próximo da Igreja Universal. Embora receba fiéis de diferentes partes do bairro, não há congregações espalhadas pela vila.

Representando outro perfil pentecostal, direcionado sobretudo ao público jovem e de classe média está a Igreja Renascer em Cristo, que mantém um salão de pequeno porte na região central de Perus. A igreja já mudou de endereço diversas vezes. Já esteve inclusive a quase dois quilômetros de distância do atual local de culto. Embora esteja presente no bairro há vários anos, aparentemente não teve grande crescimento, o que pode ser explicado, entre outros fatores, pelo perfil socioeconômico da população peruense, distinto do público normalmente atendido pela igreja.

Como se percebe, as grandes denominações pentecostais se ajustam ao bairro de diferentes formas, apresentando padrões de ocupação distintas do território. No entanto, o que mais nos chama a atenção são as pequenas igrejas, que no Censo Demográfico são agrupadas na categoria "Outras Igrejas Pentecostais". Ali estão incluídas algumas igrejas já mencionadas como Internacional da Graça e Renascer em Cristo. Somando-se ao grupo destas igrejas detentoras de uma estrutura nacionalmente instituída estão também a Igreja do Avivamento Bíblico, a Igreja Adventista da Promessa e a Comunidade Cristã Paz e Vida. No entanto, somam-se à lista outras 51 denominações encontradas no bairro, a saber: Igrejas Poder e Maravilhas de Jesus, Colunas da Verdade, Javé Nissi, de Jesus Cristo, Renovação da Fé, Emanuel, Trindade Santa, Eclésia, O Modelo das Armadura de Deus [sic], Missionária O Poder da Oração, Avivamento da Fé, Coluna de Deus,

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 375-396

Fonte de Vida, Senhor dos Exércitos Independente, de Jesus, Maior é o Poder de Deus, Cristã Maranata, Nova Vida na Graça de Deus, Vale do Deus Altíssimo, As Sete Palavras da Cruz, do Evangelho Ágape, O Resgate de Israel, Comunidade Evangélica Casa de Oração, Comunidade Cristã Comunhão e Graça, Comunidade Evangélica A Voz de Cristo, Comunidade Evangélica de Perus, Nova Vida em Deus, Nova Aliança, Unidos em Cristo, de Deus no Brasil, Comunidade do Povo Livre, Evangélica do Jardim da Conquista, União da Vitória, Eterna Aliança em Cristo, Família de Deus, Carro de Fogo, do Evangelho Pleno em Cristo, Jesus é Meu Mestre, Seara do Senhor, Fonte de Adoração, Comunidade Cristã Verbo de Deus, Alicerce de Fogo, Jesus Conosco, A Última Trombeta, Ministério Vida Abundante, Rocha de Israel, Batista Ser Livre, Três Poderes, Comunidade Paz e Vida e Vitória em Cristo, O Som das Trombetas e Raiz de Davi. A maioria dessas igrejas mantém pequenos salões em que realizam seus cultos, algumas funcionam em garagens que se transformam em locais de reunião durante as celebrações, enquanto outras possuem pequenos templos. Embora se espalhem por todo o bairro, sua maior força está na região do Recanto. Em grande parte dos casos, estas denominações são dissidências de igrejas maiores como Assembleia de Deus e Deus é Amor. No campo pentecostal, em que o poder religioso está fundado principalmente na legitimação carismática, é comum que surjam cisões quando há confrontos entre antigas e novas lideranças. A fluidez das instituições garante que o líder dissidente não enfrente grandes restrições diante dos leigos em apresentar uma nova instituição no campo religioso pentecostal. Diferente dos ministérios autônomos da Assembleia de Deus, os criadores de tais igrejas não recorrem ao capital simbólico associado ao nome de uma denominação mais antiga, antes decidem investir na criação de seu próprio capital, através de um nome exclusivo.

Uma das denominações que se destacam no Recanto é a *Igreja Pentecostal Emanuel*, que possui um templo com capacidade para cerca de 300 pessoas bem na entrada do Recanto. Esta foi fundada em 1994 por obreiros provenientes da Igreja Pentecostal Maravilhas de Jesus. A Igreja Emanuel teve seu crescimento associado ao desenvolvimento do Recanto. É a única igreja deste grupo detentora de um templo com grandes proporções, o que em parte pode ser explicado pela sua privilegiada localização geográfica e histórica no processo de formação do Recanto.

Em período anterior à realização da pesquisa, acompanhamos o surgimento de uma igreja na região consolidada do bairro. Cláudia[15], membro de uma igreja pentecostal antiga, começou a realizar cultos semanais em sua casa, com a assistência de membros de sua igreja. Com a divulgação dos cultos no rádio e o prestígio que ela detinha entre os membros de sua denominação, a frequência aos cultos aumentou consideravelmente em poucos meses. Com isto, a direção da igreja decidiu incumbir um obreiro para que ficasse responsável por estas reuniões. Cláudia se opôs ao projeto

15. Nome fictício.

e rompeu com a denominação, fundando uma nova igreja. Em poucas semanas alugou um salão em uma rua próxima a uma avenida e em cinco anos transferiu-se para esta avenida em um salão ainda maior.

A força destas igrejas no bairro varia de denominação para denominação. Algumas apresentam mais que uma congregação no bairro, como é o caso das Igrejas *Javé Nissi, Poder e Maravilhas de Jesus* e *Colunas de Deus*, que estão instaladas em Perus há vários anos. Outras, no entanto, tem duração transitória, não sendo incomum ouvir-se de igrejas serem absorvidas por outras.

Considerações finais

É evidente o crescimento do pentecostalismo no Brasil nas últimas décadas, conforme atestam os números dos últimos Censos Demográficos. No entanto, uma leitura parcial de tais números pode transmitir a ideia de que o pentecostalismo se trata de um movimento homogêneo em termos socioculturais. Embora as periferias urbanas sejam os espaços em que os grupos pentecostais aparecem com maior intensidade, mesmo nessas localidades não é possível falar de uma uniformidade garantida por uma matriz histórica comum. Fazendo eco às dinâmicas da modernidade, sobretudo a ênfase à liberdade religiosa individual, o pentecostalismo passa a adquirir múltiplas formas que combinam em diferentes doses rupturas e continuidades de padrões estabelecidos pelas denominações mais antigas. Como resultado, temos complexos mosaicos denominacionais, expressão clara de um pluralismo pentecostal, como aquele captado pelo olhar etnográfico no bairro paulistano de Perus.

Referências

Alencar, G. (2019). *Matriz pentecostal brasileira: as Assembleias de Deus.* 2 ed. São Paulo: Editora Recriar.

Alessi, N. (2009). *Formam-se favelas e ganham importância. São Paulo: Heliópolis e Paraisópolis* (dissertação de mestrado). Departamento de Geografia, USP, Brasil.

Almeida, R, de. (2004) Religião na metrópole paulista. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, 19 (56), 15-27.

Antunes, C. (2015). *Migração, pentecostalismo e periferia urbana no bairro Cidade Aracy em São Carlos, interior de São Paulo* (dissertação de mestrado). Departamento de Ciências da Religião, São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo.

Barrera Rivera, P. (2005). A Igreja Pentecostal Deus é Amor entre a tradição e a modernidade. Em Passos, J, D. *Movimentos do Espírito: matrizes, afinidades e territórios pentecostais.* São Paulo: Paulinas.

Bourdieu, P. (1997). *Razões práticas. Sobre a teoria da ação.* Campinas: Papirus.

Caldeira, T, P. do Rio. (2000). *Cidade de muros. Crime, segregação e cidadania em São Paulo.* São Paulo: Editora 34 e Edusp.

Castell, M. (2009). *A questão urbana*. São Paulo: Paz e Terra.

Centro de Políticas Sociais da Fundação Getúlio Vargas. (S.D). *Economia Das Religiões*. Acesso em 20 de janeiro de 2010 em: http://www.fgv.br/cps/simulador/site_religioes2/

Correa, M. (2020). *Assembleias de Deus: Ministérios, carisma e o exercício do poder.* 3 ed. São Paulo: Editora Recriar.

Cimadamore, A. D. e Catani, A. D. (2007). Produção de pobreza e desigualdade na América Latina. Porto Alegre. Tomo Editorial – Clacso.

Eisenstadt, S. (2000). Multiple modernities. *Dædalus: Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, 129 (1). Disponível em: http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_nlinks&ref=000146&pid=S0873-65292001000100000700024&lng=pt

Fajardo, M. (2019). *Onde a luta se travar: uma história das Assembleias de Deus no Brasil.* 2 ed. São Paulo: Editora Recriar.

Fix, M. (2007). *São Paulo cidade global. Fundamentos financeiros de uma miragem.* São Paulo, Boitempo.

Fontes, P. (2008). *Um nordeste em São Paulo: Trabalhadores migrantes em São Miguel Paulista (1945-1966).* São Paulo: FGV.

Fundação Sistema Estadual de Análise de Dados. (2010). Índice Paulista de Vulnerabilidade Social. Disponível em http://seade.gov.br/projetos/ipvs

Furtado, C. (2007). *A Economia Latino-americana*. São Paulo: Companhia das Letras.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. (2000). *Censo 2000*. Base de dados. Disponível em https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/administracao-publica-e-participacao-politica/9663-censo-demografico-2000.html

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. (2010). *Censo 2010.* Primeiros resultados. Base de dados. Disponível em https://censo2010.ibge.gov.br/

Jacob, C. R., Rodrigues, D., Waniez, P. e Brustlein, V. (2003). *Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola.

Kowarick, L. (2009). *Viver em risco. Sobre a vulnerabilidade socioeconômica e civil,* São Paulo: Editora 34.

Langenbuch, J. R. (1971). *A estruturação da Grande São Paulo: estudo de geografia urbana.* Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.

Maricato, E. (2006). "Posfácio" em Davis, M. *Planeta Favela.* São Paulo: Boitempo.

Marques, E. e Bitar, S. (2002). Grupos sociais e espaço. *Novos Estudos Cebrap*, n. 64, São Paulo.

Marques, E. (2000). "Elementos conceituais da segregação, da pobreza urbana e da ação do Estado" em Marques, Eduardo e Torres Haroldo (org.), *São Paulo. Segregação, pobreza e desigualdades sociais*. São Paulo: Senac.

Marques, V. (2019). As igrejas menores nas quebradas da fé: a construção da hegemonia do pentecostalismo nas periferias de São Paulo (1990-2010) (Tese de doutorado em História). Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

Martins, J. de S. (2003). *A Sociedade vista do avismo. Novos estudos sobre exclusão, pobreza e classes sociais*. Petrópolis: Vozes.

Mesquita, W. (2009). Os pentecostais e a vida em favela no Rio de Janeiro. A batalha espiritual na ordem violenta na periferia de Campos dos Goytacazes. *Estudos de Religião*, 23 (37).

Nascimento, É. (2011). É tudo nosso! Produção cultural na periferia paulistana (tese de doutorado em Antropologia Social) Departamento de Antropologia Social, Universidad de São Paulo, São Paulo.

Noronha, Cláudio. (2010). *Religião e capital social na periferia urbana do Grande ABC Paulista. Uma análise das redes sociais pentecostais no município de Rio Grande da Serra* (dissertação de mestrado em Ciências da Religião) Departamento de Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo.

Oosterbaan, M. (2017). *Transmitting the Spirit: Religious Conversion, Media and Urban Violence in Brazil.* State College: Penn State University Press

Pellizzaro, N. (2005). Predestinados e santificados: considerações sobre a Igreja Congregação Cristã no Brasil. Em Passos, J, D. *Movimentos do Espírito: matrizes, afinidades e territórios pentecostais.* São Paulo: Paulinas.

Pierucci, F. (2008). De Olho na modernidade religiosa. *Tempo Social. Revista de sociologia da USP*, 20 (2).

Sampaio, M. R. A. de. (1990). *Heliópolis, o percurso de uma invasão* (tese de Livre Docência), Departamento de Arquitetura e Urbanismo, USP, São Paulo.

Santos, M. (2000). *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. Rio de Janeiro: Record.

Seabra, O. C. (2004). São Paulo: a cidade, os bairros e a periferia. Em Carlos, A. e Oliveira, A. *Geografias de São Paulo 1–Representação e Crise da Metrópole*. São Paulo. Contexto.

Seabra, O. C. (2004). "São Paulo: a cidade, os bairros e a periferia" em CARLOS Ana e Oliveira Ariovaldo (org), *Geografias de São Paulo. Representação e crise da Metrópole*. São Paulo: Contexto.

Sento-sé, J. T. (2005). *Prevenção da violência. O papel das cidades*, São Paulo: Civilização Brasileira.

Silva, L. A. (2008). *Vida sob cerco. Violência e rotinas nas favelas de Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro.

Silveira, M. L. (2004). São Paulo: os dinamismos da pobreza. Em Carlos, A e Oliveira, A. *Geografias de São Paulo I: representação e crise da Metrópole*. São Paulo: Contexto.

Silveira, S. A. (2001). *Exclusão digital. A miséria na era da informação*. São Paulo: Perseu Abramo.

Soares, L. E. (2005). Segurança municipal no Brasil: sugestões para uma agenda mínima. Em Sento-sé, J.T., *Prevenção da violência: o papel das cidades*. São Paulo: civilização brasileira.

Teixeira, C. P. (2013). *A Teia do Bandido: um estudo sociológico sobre bandidos, policiais e agentes sociais* (tese de doutorado em Antropologia). Departamento de Sociologia e Antropologia, Universidade Federal de Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

Torres. H. (2005). A fronteira paulistana. Em E. Marques, e H. Torres (org.), *São Paulo. Segregação, pobreza e desigualdades sociais*. São Paulo: Senac.

Vital da Cunha, C. (2009). *Evangélicos em ação nas favelas cariocas: um estudo sócio-antropológico sobre redes de proteção, tráfico de drogas e religião no Complexo de Acari* (Tese de doutorado em Ciências Sociais), Departamento de Ciências Sociais, Universidade do Estado de Rio de Janeiro. Rio de Janeiro.

Vital da Cunha, C. (2014). Religião e criminalidade: traficantes e evangélicos entre os anos 1980 e 2000 nas favelas cariocas. *Religião e Sociedade, 34* (1).

Vital da Cunha, C. (2015). *Oração de traficante. Uma etnografia*. Rio de Janeiro: Garamont.

Alianzas religiosas pragmáticas y estratégicas en tiempo de pluralización, el caso del Perú*

Pragmatic and strategic religious alliances in times of pluralization, the case of Peru

Alianças religiosas pragmáticas e estratégicas em tempos de pluralização, caso do Peru

Véronique Lecaros**
Pontificia Universidad Católica de Perú, Lima, Perú

Cómo citar: Lecaros, V. (2022). Alianzas religiosas pragmáticas y estratégicas en tiempo de pluralización, el caso del Perú. ***Revista Colombiana de Sociología, 45*** **(1), 397-416**

DOI: https://doi.org/10.15446/rcs.v45n1.89846

Este trabajo se encuentra bajo la licencia Creative Commons Attribution 4.0.

Artículo de reflexión
Recibido: 10 de agosto del 2020 Aprobado: 8 de abril del 2021

* **La primera parte de este articulo desarrolla una ponencia que se presentó en la Conferencia anual del SSSR en 2019.**

** **Profesora en el departamento de teología de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), Lima, Perú. Doctora en teología de la Universidad de Estrasburgo (Francia). Miembro del grupo de investigación, SIER.**
Correo electrónico: vgauthier@pucp.pe–ORCID: https://orcid.org/0000-0003-2258-0301

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X–electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 397-416

Resumen

Según Peter Berger, la pluralización debe ser considerada el nuevo paradigma para abordar los estudios religiosos en el mundo. A pesar del consenso que existe entre especialistas con respecto a la noción de pluralización, queda por entender su significado en clave latinoamericana. Nuestro artículo se enfoca en el campo religioso peruano.

Recientemente, las ofertas religiosas se han multiplicado. Hoy, el campo religioso peruano mayoritariamente cristiano, se caracteriza por la todavía preeminencia del catolicismo, la creciente influencia de los evangélicos y el aumento de desafiliados entre los cuales muchos siguen vinculados a la nebulosa evangélica. Sin embargo, la pluralización no se limita a una variedad de propuestas religiosas al alcance de todos, lo cual sería una mera pluralidad, sino que también implica un entreteje de relaciones y alianzas dinámicas interinstitucionales y extra-institucionales.

La rapidez de la recomposición creativa caracteriza la evolución actual; sin embargo, la lógica del cambio religioso no es homogénea. Se trata de una pluralización de la pluralización. En el caso del catolicismo popular, la configuración inicial juega un papel determinante; las devociones, de fragmentadas se han vuelto más estructuradas a partir de una recomposición a nivel nacional. En la institución católica se repercuten las disensiones mundiales, entre las corrientes conservadoras y liberales que corresponden principalmente a diferencias de prioridades. Las iglesias evangélicas cuya diversidad esconde una relativa uniformidad siguen muy influenciadas por las corrientes internacionales, en su búsqueda de crecimiento y actualmente de influencia política. Entre las entidades católicas y evangélicas se tejen compromisos y alianzas. Las actividades oficiales corresponden a los acuerdos internacionales ecuménicos e involucran principalmente al ala liberal católico y a las iglesias evangélicas más cercanas al protestantismo tradicional. Por otro lado, se forman plataformas coyunturales comunes marcadas por la agenda familiar y moral que se plasman en marchas multitudinarias articuladas a proyectos políticos neoliberales.

Palabras clave: agenda moral religiosa, catolicismo popular, Iglesia católica peruana, iglesias evangélicas latinoamericanas, Perú, pluralización religiosa.

Descriptores: actividad religiosa, Perú, política, religiones.

Abstract

According to Peter Berger, pluralization should be considered the new paradigm to address religious studies in the world. Despite the consensus that exists among specialists regarding the notion of pluralization, its meaning, in Latin American context, remains to be understood. Our article focuses on the Peruvian religious field.

Recently, religious offerings have multiplied. Today, the Peruvian religious field, overwhelmingly Christian, is characterized by the still pre-eminence of Catholicism, the growing influence of evangelicals and the increase in the number of disaffiliated members, many of whom are still linked to the evangelical nebula. However, pluralization is not limited to a variety of religious proposals available to all, which would be a mere plurality, but also implies an interweaving of dynamic inter-institutional and extra-institutional relationships and alliances.

The rapidity of creative recomposition characterizes the current evolution; however, the logic of religious change is not homogeneous. It is a pluralization of pluralization. In the case of popular Catholicism, the initial configuration plays a determining role; the devotions, from being fragmented, have become more structured by going through a rearrangement at a national level. In the Catholic institution, world dissensions are present and divide the clergy between conservative and liberal currents that correspond mainly to differences in priorities. Evangelical churches, whose diversity hides a relative uniformity, continue to be highly influenced by international currents, in their search for growth and, currently, for political influence. Commitments and alliances are woven between Catholic and evangelical entities. Official activities correspond to international ecumenical agreements and mainly involve the liberal Catholic wing and the evangelical churches closest to traditional Protestantism. On the other hand, common makeshift platforms, dominated by the family and moral agenda, are formed by conservative catholic and evangelical groups who participate in massive marches articulated to neoliberal political projects.

Keywords: Latin-American Evangelical churches, Moral religious agenda, Peru, Peruvian Catholic Church, Popular Catholicism, Religious pluralization.

Descriptors: Peru, politics, religions, religious activity.

Resumo

Segundo Peter Berger, a pluralização deve ser considerada o novo paradigma para abordar os estudos religiosos no mundo. Apesar do consenso que existe entre os especialistas sobre a noção de pluralização, seu significado em termos latino-americanos ainda não foi compreendido. Nosso artigo enfoca o campo religioso peruano.

Recentemente, as ofertas religiosas se multiplicaram. Hoje, o campo religioso peruano, predominantemente cristão, é caracterizado pela ainda preeminência do catolicismo, a crescente influência dos evangélicos e o aumento de membros desfiliados, muitos dos quais ainda estão ligados à nebulosa evangélica. No entanto, a pluralização não se limita a uma variedade de propostas religiosas à disposição de todos, o que seria uma mera pluralidade, mas implica também um entrelaçamento de relações e alianças interinstitucionais e extrainstitucionais dinâmicas.

A rapidez da recomposição criativa caracteriza a evolução atual; no entanto, a lógica da mudança religiosa não é homogênea. É uma pluralização da pluralização. No caso do catolicismo popular, a configuração inicial desempenha um papel determinante; as devoções, por serem fragmentadas, tornaram-se mais estruturadas a partir de uma recomposição ao nível nacional. Na instituição católica refletem-se dissensões mundiais, entre correntes conservadoras e liberais que correspondem principalmente a diferenças de prioridades. As igrejas evangélicas, cuja diversidade esconde uma relativa uniformidade, continuam a ser fortemente influenciadas pelas correntes internacionais, em sua busca de crescimento e atualmente de influência política. Compromissos e alianças são tecidos entre entidades católicas e evangélicas. As atividades oficiais correspondem a acordos ecumênicos internacionais e envolvem principalmente a ala católica liberal e as igrejas evangélicas mais próximas do protestantismo tradicional. Por outro lado, formam-se plataformas conjunturais comuns marcadas pela agenda familiar e moral que se refletem em marchas massivas articuladas a projetos políticos neoliberais.

Palavras-chave: agenda religiosa moral, catolicismo popular, Igreja Católica peruana, igrejas evangélicas latino-americanas, pluralização religiosa. Peru.

Descritores: atividade religiosa, Peru, política, religiões.

Introducción

Según Peter Berger, la pluralización debe ser considerada el nuevo paradigma para abordar los estudios religiosos en el mundo (2014). Mientras que hasta los años 80, los estudios sociológicos sobre la articulación entre religión y modernidad inspirados por la situación europea giraban en torno al análisis del proceso de secularización, hoy se abandonó esta perspectiva monolítica empíricamente refutada y se tiende a considerar a Europa como una excepción religiosa (Berger, 2014, p. 18). Los debates actuales, inspirados por la estructura denominacional de EE. UU., se centran en el fenómeno de la pluralización. En este sentido, la larga carrera del sociólogo Berger, es reveladora de la evolución de las ciencias sociales. Berger ha pasado de ser un defensor de la tesis de la secularización (1967), a ser uno de sus más acérrimos críticos. Finalmente, en su último libro, *Los muchos altares de la modernidad, hacia un paradigma para la religión en una edad pluralista*, plantea reemplazar el paradigma de la secularización por el de la pluralización. Afirma, en esta obra, que "la modernidad conduce necesariamente al pluralismo" (2014, p. 20) y que "la diversidad religiosa se ha vuelto un fenómeno global" (2014, p. 31).

A pesar del consenso que existe entre especialistas con respecto a la noción de pluralización, queda desarrollar su significado y entender, en contexto, los procesos sociales que impulsa, evitando pasar de una interpretación euro-céntrica a una norteamericana-céntrica. En este sentido, considerando un contexto como el latinoamericano, ¿qué significa acuñar a la situación actual el término de pluralización? De manera acertada, Daniel Levine (2009, p. 407) hace un deslinde conceptual entre pluralidad y pluralismo. La pluralidad se plasma en múltiples ofertas, en cambio el pluralismo tiene dimensiones cultural, social y política, e implica el desarrollo de relaciones entre entidades e individuos. Teniendo en cuenta que nuestro estudio se centra en el Perú, nos preguntamos: ¿Cómo evoluciona el campo religioso peruano? ¿Presenciamos una multiplicación de alternativas religiosas fragmentadas, tratándose de pluralidad o, al contrario, más allá de esta diversidad se tejen puentes y alianzas entre instituciones, comunidades e individuos, desarrollándose una forma de pluralismo? Si es este último el caso, ¿en qué consisten estas alianzas?

En el Perú, como en toda América latina, la evolución ha sido muy rápida. En el siglo XX, cuando se fueron gestando las iglesias pentecostales, las comunidades tenían las características de comunidades cerradas, absorbidas en su esperanza mesiánica. Hoy, la mayoría de ellas han crecido y cambiado. Se han desarrollado nuevas tendencias que demandan una mayor presencia en los debates públicos y en política (Pérez-Guadalupe, 2018). En 1992, el Papa Juan Pablo II, en la Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Santo Domingo, hablaba del peligro de las "sectas" que como "lobos feroces", devoran a los católicos (imagen inspirada en el evangelio de Mateo) (Lecaros, 2016b). En las marchas del 2017, con el lema Con Mis Hijos No Te Metas, en contra de la reforma escolar que pretendía introducir el enfoque de género y propiciar un mayor respeto

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 397-416

hacia la diversidad sexual en la malla curricular, han caminado juntos evangélicos y católicos, precisamente, ironía de la historia, estos mismos católicos de tendencia conservadora que el Papa Juan Pablo II apoyaba durante su pontificado (Barrera, 2018).

Aunque debido a la mundialización y al funcionamiento neo-liberal que caracterizan al Perú, la flexibilidad y la apertura son las normas, el impacto es diferente según nos referimos a cultos tradicionales de piedad popular o a mega iglesias neo-pentecostales. Intentaremos mostrar las múltiples aristas de la pluralización y pensarla en clave latinoamericana. La diversidad no abarca solamente las propuestas institucionales sino también las formas en las cuales estas agrupaciones se desarrollan y tejen alianzas. Después de presentar la evolución de las adscripciones religiosas, analizaremos el efecto de la pluralización en el ámbito católico, diferenciando la piedad popular de la lógica institucional eclesial y de la del ámbito evangélico. Finalmente, abordaremos la manera en la cual se tejen alianzas que rompen el cerco institucional identitario.

Diversas diversidades: alternativas institucionales

Desde los años 80, las encuestas latinoamericanas revelan que la Iglesia católica ha perdido, progresivamente, el monopolio religioso (Romero, 2016). A finales del siglo xx, múltiples denominaciones, casi exclusivamente cristianas, se han afincado o han nacido en el territorio, demostrando un dinamismo y un crecimiento constante. El proceso de pluralización atañe al conjunto del hemisferio, pero su impacto varía de un país, y hasta de una región, al otro.

En el último censo (2017) y en encuestas recientes (Pew Research Center; Latinobarometro), los peruanos que se identifican como católicos representan alrededor del 75 % de la población: 77 % para el censo del 2017, 76 % para el Pew (2014) y 74 % para el Latinobarometro (2017). Mientras tanto, los que se identifican como evangélicos constituyen aproximadamente el 15 % de la población: 14 % para el censo, 17 % para el Pew y 12 % para el Latinobarometro. El cambio ha sido relativamente rápido si tomamos en cuenta que en 1972, el 96,4 % de la población se identificaba como católica y el 2,5 % como evangélica.

Una nueva categoría de personas se está asomando en las encuestas y cobrando cada vez más relevancia: los que se consideran como sin religión. Aunque no sean muy numerosos en el Perú, como en otros países de la región, han crecido de manera sostenida hasta tal punto que los comentaristas del Pew la califican de categoría con el mayor nivel de crecimiento (2014). La categoría pasó de menos de 1 % en 1972 a más de 6 % en 2017 (censo) y a 8 % según el Latinobarometro. Hemos sostenido en varios escritos que, a excepción de los ateos y agnósticos que representan el 2 % de la población, la mayoría de ellos son evangélicos en transición, es decir, evangélicos que han abandonado o han sido echados de su Iglesia y se encuentran, temporalmente, sin afiliación (Lecaros, 2020b). La identificación como sin-religión, salvo para los ateos que han pasado por una conversión al revés (Lecaros,

2020a), no tiene significancia en contexto católico. El catolicismo, como lo calificaba el antropólogo Manuel Marzal, es una cultura (2002, p. 316). Muchos católicos por más que no participen ni en los sacramentos ni en las celebraciones devocionales, mantienen el vínculo por la familia y se siguen considerando católicos. En cambio, la noción de sin religión tiene sentido en contexto evangélico. El proceso de adhesión es individual y voluntario, por lo tanto, puede ser rescindido. Consideramos entonces que, dentro del 6 % de la población que se considera sin religión, 4 % se ubican en la nebulosa evangélica. En consecuencia, alrededor de un 20 % de la población peruana, entre los afiliados y los afines, se vincula a los evangélicos.

Además de estas iglesias, hay que mencionar las tres denominaciones de tradición cristiana provenientes de EE. UU., los adventistas, los testigos de Jehovah y los mormones que, juntos, representan algo menos del 3 % de la población, según los censos, una proporción que no ha variado mucho en los últimos diez años, no por falta de conversión sino porque tienen poca capacidad de retención. El grupo de los Israelitas del Nuevo Pacto, fundado por el carismático profeta, Ezequiel Ataucusi (Ossio, 2014), y con alrededor de 100 000 miembros, merece también una mención. El grupo presente principalmente en Lima y en la selva, con ramificaciones en otras regiones, se ha proyectado recientemente en la primera plana del espacio público. El partido político formado por Ataucusi ha logrado varios escaños en las elecciones parlamentarias del 2020, sorprendiendo a todos los analistas.

Aunque en proporciones insignificantes estadísticamente, otras de las principales religiones tienen presencia en el Perú. Algunas como la judía forman un colectivo pequeño (entre 2000 y 3000 personas) pero bien organizado, con varias sinagogas, colegio y tienda cácher (Yalonetzky, 2016). Otras, como la budista, desarrollan grupos de meditación, alrededor de algunos líderes religiosos. A falta de afiliados, en las reuniones, suelen participar simpatizantes.

Sin tomar en cuenta las afiliaciones a instituciones religiosas por medio de la web, una fórmula que está cobrando vigencia (Pérez, 2019), la oferta en el Perú y, en particular, en Lima es muy amplía y recorre el espectro de las principales alternativas religiosas y espirituales. Aunque el número de fieles siga menguando, el campo religioso peruano se caracteriza por la todavía preeminencia del catolicismo, la creciente influencia de los evangélicos y el aumento de desafiliados (Garrard, Freston, Dove, 2015, p. 12).

Catolicismo variopinto

La pluralización no es un fenómeno reciente, como bien lo nota Berger (2014, p. 4). Más allá de instituciones independientes, siempre ha existido una pluralidad intra-institucional (Morello et ál., 2017, p. 6). La Iglesia católica, a lo largo de sus veinte siglos de existencia, se ha caracterizado por la profusión de devociones, hermandades, congregaciones e institutos. Esta diversidad implicó múltiples tensiones entre el fervor popular y los intentos de ordenamiento clericales, sin olvidar las tensiones entre santuarios por atraer a la mayor cantidad de peregrinos.

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 397-416

En el Perú, con la forzada conversión al catolicismo, los cultos se desarrollaron de manera sincrética, absorbiendo los ritos precolombinos, cristianizándolos, evitando así las sanciones del clero y las destrucciones implicadas en la aplicación de la norma de extirpación de idolatrías. La configuración religiosa, producto de este proceso, se caracteriza por santuarios resignificados y ubicados en lugares sagrados (huacas) precolombinos y por cultos patronales específicos de cada región y pueblo (Marzal, 2002; Schepper Hughes, 2015). La malla cultual, así conformada, presentaba una estructura fragmentada geográficamente, correspondiente a la situación social y cultural peruana.

Las migraciones nacionales e internacionales, así como el desarrollo de las comunicaciones, han propiciado el desenclavado religioso, de tal forma que las devociones han seguido las corrientes migratorias. Manuel Marzal, en sus investigaciones extensas en El Agustino, barrio joven limeño, en los años 80, mostró cómo los migrantes se reagrupaban en hermandades para rendir culto a los santos patronos de sus pueblos de origen (Marzal, 1988). En un fenómeno inverso desde la capital, el culto al Señor de los Milagros se ha expandido a todo el Perú, a tal punto que, en todas las capitales regionales, inclusive en las más recelosas de su cultura como Cuzco, se celebran cultos y procesiones en el mes de octubre, mes consagrado al Señor de los Milagros. Las facilidades actuales de transporte y las conexiones audiovisuales han posibilitado nuevas formas de desenclavado cultual. Los migrantes peruanos vuelven a sus tierras para las fiestas patronales y suelen financiarlas, permitiendo así un renovado auge de estas. Cuando no pueden desplazarse, siguen las celebraciones gracias a las grabaciones en video (Diez, 2016, Espinoza, 2016). Además, en razón de la interconexión actual, las devociones de otros países se afincan en el Perú. En este sentido, cabe destacar la veneración a la Virgen de Guadalupe —promovida por el clero, san Judas Tadeo o la Santa Muerte— atacada por el clero (Chesnut, 2018).

Cabe también tomar en cuenta la gran creatividad y la capacidad de adaptación e innovación en temas cultuales (Levine, 2015, p. 768). En este sentido, la evolución de las fiestas, adaptándose y aprovechando las oportunidades tecnológicas, constituye una evidencia clara de la creatividad. También, esta capacidad se manifiesta en la incorporación y asimilaciones de nuevas concepciones importadas de otras culturas, como por ejemplo la creencia de origen oriental en la reencarnación (Lecaros, 2020a; De La Torre, Martín, 2016, p. 479).

Además del desenclavado cultual, en la actualidad, la transformación se manifiesta en la manera en la cual se reacomodan entre sí las devociones. Mientras que, en el pasado, estas últimas correspondían a tradiciones milenarias y se plegaban a una lógica espacio-sagrado, hoy se reestructuran a partir de una dinámica nacionalista y de un acercamiento por afinidades, formando así una suerte de panteón articulado.

El culto al Señor de los Milagros ha seguido aumentando, no solamente por la importancia de la capital en la vida económica y cultural peruana sino

también por la promoción del clero y su papel político. A partir de los años 90, como estrategia en su lucha contra el crecimiento evangélico, la jerarquía católica, hasta recientemente renuente a apoyar las devociones populares, ha propiciado la expansión del culto al Señor de los Milagros (Lecaros, 2016b). Ha consagrado el santuario ubicado en el centro histórico de Lima como santuario nacional y en cada provincia ha apoyado la expansión de su culto. A nivel político, según la tradición, las autoridades civiles, es decir Presidente de la República y ministros, parlamentarios, poder judicial, alcalde, rinden homenaje a la imagen durante procesiones multitudinarias. Estas ceremonias son recogidas por las principales agencias de noticias así como por las redes sociales. La importancia de estos ritos se mide en la repercusión que tienen para la popularidad de los políticos. En el 2011, el Presidente Ollanta Humala se presentó tarde a la ceremonia, lo que produjo un escándalo mediático. Al año siguiente, no solamente fue puntual, sino que cargó el anda. En provincia, en las ciudades grandes, desde las últimas dos o tres décadas, se repiten ceremonias similares. La imagen llevada en procesión recibe los honores de las autoridades civiles, en particular, ediles.

Esta expansión del culto del Señor de los Milagros ha implicado un reordenamiento de los demás cultos. En Lima, para mantener la preeminencia del Señor de los Milagros, las procesiones en honor al popular san Judas Tadeo, Patrón de las causas imposibles, han tenido que aplazarse al mes de noviembre. En provincia, donde el culto al Señor de los Milagros cohabita con los cultos tradicionales regionales, el reacomodo depende de las circunstancias. En Piura, el patrón de la zona es el Señor de Ayabaca, una talla en madera de un Cristo del juicio con las muñecas atadas de Jesús a la columna que se festeja el 13 de octubre. Las dos imágenes tienen mucho en común visual y espiritualmente: representan la pasión de Jesús, se asocian al color morado y se festejan en octubre. En este mes, en varias de las principales iglesias del centro de Piura, las dos imágenes, estéticamente asociadas por el color morado, están expuestas, ubicadas a ambos lados del altar. Tomando en cuenta el gran arraigo del Señor de Ayabaca, la fórmula adoptada es de cohabitación, con cierto grado de fusión.

A grandes rasgos, el panteón devocional toma esta forma. El Señor de los Milagros venerado por todos los católicos del país, a tal punto que los inmigrantes peruanos suelen reunirse en torno a estas celebraciones. Las devociones regionales se mantienen con reacomodos en su ámbito geográfico de influencia, especialmente las devociones asociadas a santuarios muy populares en una amplia zona. Estas devociones perduran en algunas familias migrantes. Los cultos más circunscritos localmente, por el éxodo rural, tienden a perder relieve. Finalmente, las devociones a santos o advocaciones de renombre internacionales se perfilan de manera transversales en función de las necesidades o circunstancias diversas individuales.

Estrategias institucionales bajo árbitro romano

A nivel institucional, los nuevos movimientos y la formación de institutos de vida consagrada han seguido multiplicándose. Entre ellos, podemos

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 397-416

mencionar a las Comunidades Eclesiales de Base, la Renovación carismática, los neo-catecúmenos, las Bienaventuranzas, los Foyers de Charité, etc. Cabe destacar dos institutos oriundos de Lima: los Sodalitium y Pro Ecclesia Sancta, que han enjambrado en el resto del país y en otras partes del globo.

En el equilibrio entre estas instituciones, la Santa Sede juega un papel esencial por su capacidad de reconocer oficialmente los institutos, de canonizar fundadores y de nombrar obispos. Durante el papado de Juan Pablo II y de Benedicto XVI, la balanza se orientó hacia congregaciones y personalidades que se suelen considerar como conservadoras (Aragon, 2016, p. 180). Vinculadas a estas corrientes, cabe mencionar a las instituciones: Legionarios de Cristo (valorados por Juan Pablo II mas no por Benedicto XVI), Heraldos de Cristo, Movimiento Neo-Catecumenal, Opus Dei, Sodalitium, Pro Ecclesia Sancta, etc.

Los institutos afines suelen formar alianzas puntuales y estratégicas. Se evidencian particularmente en las elecciones de presidente en las Conferencias Episcopales nacionales, en los procesos de *lobbying* en la Santa Sede y en los múltiples reacomodos coyunturales. Por ejemplo, durante unos años, en el marco de una disputa legal con la PUCP (Pontificia Universidad Católica del Perú), el arzobispo de Lima, el cardinal Juan Luis Cipriani (Opus Dei) suprimió la autonomía universitaria *de facto* que imperaba en la enseñanza teológica y la pastoral. Monseñor encargó al instituto Pro Ecclesia Sancta, afín a sus perspectivas, la pastoral universitaria.

El Papa Francisco ha revertido, parcialmente, la tendencia que dominó en la institución eclesial por más de treinta años. *Inter alias*, podemos mencionar lo siguiente: en sus intentos por reequilibrar geográficamente el colegio cardenalicio, el 2017, creó cardenal al jesuita Mons. Pedro Barreto, rompiendo con la tradición que atribuye un solo cardenal al Perú, el titular del arzobispado de Lima. En consecuencia, en los medios, los periodistas solían entrevistar en contrapunto a Mons. Cipriani y a Mons. Barreto. Al jubilarse Mons. Cipriani, a principio de 2019, el Papa nombró a Carlos Castillo como arzobispo de Lima, un connotado discípulo de Gustavo Gutiérrez, quien revirtió la decisión de Mons. Cipriani y confió la pastoral de la PUCP a un jesuita.

La diversidad a nivel institucional, que responde a las cambiantes necesidades sociales, siempre ha caracterizado a la Iglesia católica. Sin embargo, las líneas de fronteras son movedizas. Los debates locales se articulan con los que se desarrollan a nivel internacional. En la literatura y en los medios se suele oponer dos tendencias, las de los conservadores y de los progresistas (o liberales). Nos quedamos con estos dos términos consagrados por el uso consuetudinario, tratando sin embargo de precisar los sentidos. Las posiciones no son tan nítidamente marcadas, basta mirar cómo las decisiones del Papa Francisco pasan de ser incensadas a vilipendiadas en los mismos espacios. En vez de dividir por posturas, nos parece más adecuado diferenciar por prioridades y por método (Parker, 2016; Dillon, 2018, p. 79).

Se ha podido comprobar la presencia de las dos perspectivas en varios debates públicos a nivel internacional, en particular recientemente en la conferencia episcopal de EE. UU., con respecto a la posición a tomar de cara a las elecciones presidenciales del 2020 (Dillon, 2018). Por un lado, se ubican los que priorizan los debates humanitarios, entre ellos la destrucción del medio ambiente y la atención hacia los excluidos, descartados o descartables (términos recurrentes del Papa Francisco, en *Laudato* Sí, *Querida Amazonia*, etc.) (Lecaros, 2020c). Por otro lado, se mantienen los que priorizan los debates vinculados a la moral sexual, la lucha contra el aborto o el matrimonio homosexual. En sus homilías, el Cardenal Cipriani solía referirse al "asesinato" de los por-nacer, en el vientre materno.

Con respecto al método, los conservadores tienden a evaluar los hechos a partir del modelo ideal o de lo que el Papa Benedicto llama la Verdad, en contraposición al relativismo (Habermas, Ratzinger, 2008). Del otro lado, los progresistas prefieren abordar la realidad a partir del método "ver, juzgar y actuar", inspirado en los movimientos europeos católicos y en la teología de la Liberación (y del Pueblo) (Lecaros, 2020c). Este método se aplicó en las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano, desde Medellín hasta Aparecida (§19). El teólogo Bertrand Dumas, asesor católico para las parejas y las familias, en un artículo reciente sobre la idealización católica del matrimonio (2019), opone las dos perspectivas. Algunos clérigos y teólogos presentan como modelo a seguir el matrimonio perfecto, a los esposos, y abordan las relaciones sexuales de manera sublimada, provocando a veces sufrimiento en las parejas que no logran conformarse con el ideal. Por otro lado, Dumas pondera el tono más realista y concreto de la exhortación del Papa Francisco, *Amoris Laetitia*, que toma en cuenta los retos, los aciertos y las fallas de toda familia.

En el campo de la espiritualidad también existen divergencias y matices, por un lado, los conservadores se caracterizan por una tendencia más intimista, más centrada en las prácticas sacramentales y devocionales, y por el otro lado, los progresistas insisten sobre la relación intrínseca entre la espiritualidad y la apertura acogedora hacia los hermanos.

Sisiparidad y uniformidad en el medio evangélico

En un país como el Perú, que se caracteriza por la presencia diminuta de las denominaciones protestantes históricas, el término evangélico suele referirse al conjunto de los cristianos no católicos, lo cual excluye a todos los grupos de tradición cristiana. Los evangélicos se caracterizan por la multiplicidad de sus iglesias (Seman, 2019; Lecaros, 2016a; Beltrán, 2013). La tendencia a la división es propia del ámbito protestante que no tiene ente regulador general. Cada Iglesia busca ocupar un nicho, adaptándose a la demanda del barrio y de un grupo social. Mientras, la Iglesia La Hermosa de Asambleas de Dios ofrece, en un barrio marginal poblado por migrantes provenientes de los Andes, cultos en quechua; la Iglesia, Potential Church, ubicada en Miraflores, barrio de clase media, alta, también frecuentado por turistas, celebra exclusivamente en inglés, atrayendo así, principalmente, a los jóvenes deseosos de ascensión social (Ihrke, 2016; Lecaros, 2016a, p. 43).

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 397-416

La multiplicidad de iglesias corresponde a un contexto nacional de debilidad institucional que afecta también al campo religioso. Los conflictos doctrinarios y personales suelen soldarse con deserciones de fieles o con una escisión de un grupo liderado por uno o varios pastores. La biografía de los pastores, en particular de los más mediáticos, presentan a menudo cambios de adscripciones hasta formar su propia denominación. Por ejemplo, Humberto Lay, congresista, candidato a la alcaldía de Lima y a la presidencia de la república, quien proviene de las canteras de la Alianza Cristiana y Misionera, fundó su propia Iglesia conocida como Emanuel (Iglesia Bíblica Emanuel). También, el pastor Bardales, organizador del culto de Acción de Gracia en 2006, formado inicialmente por los bautistas, fue pastor principal en Emanuel y posteriormente creó su Iglesia, Iglesia Bíblica La Molina, una escisión de Emanuel (Lecaros, 2016a, p. 207). Alternativamente, algunos líderes religiosos muy carismáticos siguen el camino del coreano Paul Yonggi Cho, fundador, en la década de 1960, de la Iglesia del Evangelio Completo (Lecaros, 2016a, p. 154). Empiezan por reunir a un grupo de fieles en su salón y algunos logran transformar la iniciativa en mega-Iglesia. La hoy Iglesia peruana Agua Viva (200 000 fieles, según sus propias fuentes) empezó de esta manera, aunque el grupo de oración inicial, a principio de los 80, pertenecía a la Renovación Carismática Católica (Lecaros, 2016a).

La multiplicidad de lugares de culto es tal que la cantidad de iglesias no se puede evaluar con certeza. Muchos grupos se mantienen de manera informal, reuniendo a algunos vecinos o familiares, de una manera muy parecida a las hermandades católicas de barrio (Marzal, 1988; Beltrán, 2013). En el Ministerio de Justicia se ha formado una lista de instituciones religiosas para quienes cumplen con diversos criterios, entre ellos, tener más de 500 miembros y/o gozar de una amplia trayectoria histórica. 112 iglesias evangélicas han logrado cumplir con los criterios. Estas entidades, reconocidas por el Estado, gozan de varios privilegios, en particular la exoneración de ciertos impuestos (Lecaros, 2016b).

La pluralidad evangélica esconde una relativa uniformidad que se evidencia en las iglesias grandes que han logrado mayor institucionalización. Casi todas estas iglesias son de tipo pentecostal o muy influenciadas por el pentecostalismo y sus variantes (Lecaros, 2016a; Pew, 2014). Los estudiosos suelen distinguir entre el pentecostalismo y el neo-pentecostalismo o carismatismo, "segunda ola del movimiento" (Drooger, 2014, p. 204; Freston, 2016; Fonseca, 2018). El primero se caracteriza por una perspectiva contra-cultural y milenarista; en el cotidiano, los fieles creen y esperan la irrupción del Espíritu Santo y su poder de operar milagros. El segundo se caracteriza por los aportes de la teología de la prosperidad, la confesión positiva y la búsqueda de influencia en la política (Lecaros, 2016b; Seman, 2019). En todos los casos, la perspectiva teológica, en particular, tal como es percibida por los miembros, es relativamente sencilla. A la pregunta sobre sus creencias, hecha por la investigadora Uta Ihrke, los entrevistados solían responder: "simplemente Jesús" (2016).

La tendencia a la uniformización se debe al alto grado de influencia recíproca. Un estilo de culto o un abordaje exitoso de organización comunitaria se expande, se adapta y se imita en todas las iglesias, especialmente en las iglesias independientes que gozan de mayor autonomía (Lecaros, 2016a). En este sentido, la evolución de Agua Viva es reveladora. En 1999, como consecuencia de una crisis interna, bajo el liderazgo de los pastores Hornung, la denominación se une a la red colombiana de tipo neo-pentecostal, G12, dirigida por la pareja pastoral César Castellanos (Lecaros, 2016a, p. 156). Agua Viva adopta la organización comunitaria en células, que se caracteriza por promover reuniones de oración en pequeños grupos entre semana, lo cual permite mantener un alto grado de cohesión y de compromiso. El crecimiento de Agua Viva y su éxito es tal que gran parte de las iglesias limeñas adoptan, con cierto grado de adaptación, la misma fórmula. Años después, a principio de la década de 2010, Agua Viva se aparta del G12 y se transforma en Iglesia apostólica, relacionándose al Apóstol Myles Munroe de las Bahamas (Christerson y Flory, 2017, p. 48). En este caso, los Hornung no fueron los pioneros, siguieron el ejemplo de varios pastores peruanos ya afiliados a diversas redes. Según la lógica del movimiento, los pastores reciben el título honorífico de apóstol, lo que implica principalmente reconocimiento y prestigio internacional. El movimiento apostólico, que se caracteriza por la formación de redes con gran autonomía de sus allegados, se ubica entre el 2015 y el 2016 en la cresta de la ola. Los pastores, ahora apóstoles Hornung, quienes habían participado en política del 2006 al 2011, a partir del 2016, vuelven a involucrarse en este campo. Se unen a redes que fomentan la participación política y la preparación de líderes evangélicos dispuestos a promover la agenda de restauración moral, nueva corriente dominante originaria de EE. UU., y con gran asidero en el gobierno brasileño de Jair Bolsonaro (Pérez Guadalupe, 2018).

Cabe destacar la excepción que constituyen las iglesias protestantes históricas. Desde un punto de vista teológico, mantienen una concordancia con las normas de la institución a nivel internacional. Aunque representen un número ínfimo de fieles (unos mil para los anglicanos; quinientos para los luteranos), por medio de sus redes internacionales y de sus proyectos sociales, juegan un papel desproporcionado con su tamaño en el debate público. Las iglesias protestantes históricas, a pesar de que la mayoría de ellas tiende a ser más conservadora que sus filiales en otros países, suelen adoptar una agenda más cercana a los liberales (/progresistas) católicos (Pérez, 2017).

Buscando mayor representatividad y protagonismo, las iglesias evangélicas se asocian entre sí. Hoy existen 3 formaciones. El Conep (Concilio Nacional Evangélico del Perú) fundado en 1940, junta las iglesias protestantes históricas y las iglesias evangélicas peruanas más antiguas. A la Unicep (Unión de Iglesias Cristianas Evangélicas del Perú) formada en 2003, pertenecen principalmente las iglesias de tipo neo-pentecostal. Finalmente, en abril 2020, se creó la Federación de Iglesias del Perú (Fedep) que reúne a tres de las iglesias más numerosas del Perú: Asambleas de Dios, Movimiento Misionero Mundial y Alianza Cristiana y Misionera. Las diferencias entre

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 397-416

puntos de vista y las tensiones provocan negociaciones internas que limitan el poder de estas asociaciones. Las adhesiones no implican un compromiso vinculante y varias iglesias han cambiado sus afiliaciones.

Desde 1990 hasta 2010, los debates que dividían a los líderes y a sus iglesias se centraban en el estatuto legal deseable para las iglesias y la relación con la política, en particular con el gobierno autoritario del Presidente Alberto Fujimori (Lopez, 2008; Lecaros, 2016b). A partir de 2010, con el voto de la ley de libertad religiosa que zanja la cuestión legal, las líneas de demarcación han seguido las contiendas políticas, bajo la influencia evangélica norteamericana y brasileña, enfocándose en los temas del aborto, del matrimonio igualitario y de la ideología de género (Parker, 2016).

La situación de las Asambleas de Dios, una de las primeras iglesias pentecostales en fundarse (1919), originaria de EE. UU., es reveladora de las evoluciones en curso. Hasta el 2016, las Asambleas de Dios perteneció al Conep, representando uno de los integrantes más influyente por el peso de su membrecía evaluada en un millón de miembros[1]. Rehusaba a involucrarse en política como todas las iglesias pentecostales tradicionales. En el 2016, sus dirigentes decidieron abandonar su afiliación al Conep porque esta asociación se había negado a hacer un pronunciamiento en contra del matrimonio igualitario y de la ideología de género. Aunque oficialmente, la Iglesia no se involucró en las marchas, *Con Mis Hijos No Te Metas* (CMHNTM), en favor de la agenda moral y familiar conservadora, a nivel de cada iglesia, muchos pastores, estimulados por los líderes nacionales, incitaban a sus feligreses a participar del movimiento y permitieron el uso de los locales eclesiales para preparar las pancartas y otro material[2]. El 2020, para formar la Fedeperu, las Asambleas de Dios se asoció con el MMM que participó muy activamente y abiertamente en el movimiento Cmhntm y con la Alianza Cristiana y Misionera que, como las Asambleas, mantiene *Sotto Voce* la misma agenda. La evolución se caracteriza por un mayor involucramiento en la vida pública de la nación, desde la agenda ética moral, aunque los dirigentes sigan oficialmente marcando distancia con la política (Parker, 2016).

1. La evaluación de la membrecía representa un desafío para todas las iglesias evangélicas. Se suele registrar a los que se afilian o manifiestan interés, pero no toman en cuenta a los que dejan de congregar. El Pastor Josías Espinoza nos comentó personalmente la situación de las Asambleas. Los directivos evaluaban que su Iglesia considerada como la más importante del Perú, tenía 1 millón de miembros. Sin embargo, al momento de festejar el centenario de su instalación en el Perú (2018) hicieron un censo que les arrojó alrededor de 350 000 miembros, tres veces menos. Este incidente es revelador de la dificultad a obtener cifras fidedignas de la adscripción religiosa. Se añade además la dificultad de desentrañar lo que la institución considera como afiliación valida y la identidad religiosa que asumen los individuos.
2. Es imposible evaluar cuántos pastores incitaron a su feligresía a involucrarse en el movimiento. Entrevistando a tres pastores, nos explicaron las cartas que circulaban desde la dirección y la forma en la cual sus colegas estaban participando. Por otro lado, en las marchas, hemos podido comprobar la presencia de feligreses de esta Iglesia.

Podemos distinguir dos tipos de alianzas, cuya línea de demarcación pasa por la forma de enfocar prioridades. Por un lado, están los que priorizan la agenda moral, y por el otro, los que priorizan la agenda social. Estos dos tipos no tienen orígenes similares, se relacionan con corrientes internacionales de manera diversa y se diferencian por la presencia pública que busquen.

Actividades institucionales ecuménicas e interreligiosas

En el Perú, como en la mayoría de los países, siguiendo el impulso dado por el Concilio Vaticano II, en particular la declaración, *Nuestra Aetate*, se ha desarrollado a nivel institucional una organización, Consejo Interreligioso del Perú (CIP), encargada de coordinar pronunciamientos desde las organizaciones basadas en la fe, campañas de sensibilización de la opinión pública y apoyo a proyectos sociales. Las representantes de la Iglesia Católica (Laura Vargas) y de las iglesias evangélicas (Raquel Gagó) suelen tener, por el peso de sus respectivas comunidades, la mayor influencia. Esta asociación promueve una agenda cercana a la de los católicos progresistas, es decir centrada en temas de promoción social, tales como lucha contra la violencia, en particular doméstica, apoyo a la reforestación de la Selva, cuidado del agua, de los océanos, etc. La CIP recibe ayuda financiera de organismos internacionales como la ONU y de ONG que trabajan con instituciones basadas en la fe. Estos temas han recibido del Papa Francisco un impulso mayor que ha estimulado también a los evangélicos más cercanos al dialogo ecuménico (Pérez, 2017).

A nivel espiritual, las instituciones siguen la agenda mundial ecuménica e interreligiosa, desde el 2010, reuniéndose para orar en la semana mundial por la armonía inter-confesional promovida por ONU. Tomando en cuenta la composición religiosa peruana, casi exclusivamente cristiana, las iniciativas ecuménicas son las más desarrolladas. Cabe mencionar las actividades desarrolladas entorno al Mes de la Biblia (septiembre), desde el 2003 y la semana de oración para la Unidad de los Cristianos en enero, implementada desde el 2010. En los eventos mencionados, participan principalmente la Iglesia católica y las iglesias evangélicas ecuménicas, así como la institución, Casa de la Biblia (Fonseca, 2018).

Alianzas puntuales pragmáticas

En el Perú, como en los otros países de América Latina, la expansión evangélica provocó grandes tensiones con la jerarquía católica. Mientras las campañas de proselitismo evangélicas criticaban el supuesto paganismo católico y atraían grandes masas por su entusiasmo, su acogida y sus promesas de milagros, a nivel político, el clero católico, aprovechando su prestigio y sus redes de influencia, intentaba bloquear las posibilidades de legitimización de las iglesias evangélicas por parte del Estado, con las ventajas simbólicas y financieras asociadas. Las tensiones llegaron a su cúspide, en 1990, con la elección del hasta entonces desconocido (hermano) Alberto Fujimori, quien buscó y recibió el apoyo de los evangélicos, aceptando en sus listas a

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 397-416

varios candidatos notoriamente evangélicos (Lopez, 2008; Lecaros, 2016b). Alrededor de unos veinte años más tarde, la línea de frontera se había movido. Por una parte, con el tiempo y gracias a su crecimiento, los evangélicos se transformaron en un colectivo poderoso y reconocido. La discordia que representaba la falta de reconocimiento legal de los evangélicos se zanjó con la votación de la Ley de Libertad Religiosa, a pesar de algunas persistentes críticas. Por otra parte, se produjo una confluencia en las agendas del sector conservador de la Iglesia católica promovido por Juan Pablo II, en la persona del cardenal Juan Luis Cipriani, de los grupos evangélicos dominantes y de los movimientos políticos neoliberales, vinculados a los partidos herederos de Alberto Fujimori y al APRA cambiado bajo el liderazgo de Alan García y vuelto neoliberal. El 2010, las alianzas vinculadas a la agenda moral se estaban tejiendo. Se manifestaban entonces principalmente en los votos en el parlamento (Lecaros, 2016b).

El 2016, como parte del tsunami que arrasó en todo el continente, en el Perú, la alianza conservadora ya consolidada por los años, llegó a plasmarse en las multitudinarias marchas (hasta 1 millón de personas), en contra de la ideología de género, el matrimonio igualitario, el aborto, bajo el lema *Con Mis Hijos No Te Metas*. Sin duda, este movimiento que se presenta como moralizador, tiene asidero político y financiero. Fue fomentado y aprovechado en su momento para desestabilizar al Presidente Pedro Pablo Kuczynski. Este tema ha sido ampliamente desarrollado (Barrera, 2017; Seman, 2019; Pérez, 2017; Lecaros, 2020). Cabe destacar la forma en la cual la pluralización implica una consolidación de alianzas que rompen el cerco identitario religioso para hacer triunfar una concepción de la sociedad y de la ética que prioriza la agenda familiar y moral. La pluralización intra-institucional lleva a la formación de vínculos por afinidades extra-institucionales.

Es probable que los líderes articulen iniciativas vía los agentes políticos. Las alianzas no se forjan públicamente entre instituciones, como en el caso de agrupaciones interreligiosas o ecuménicas, sino que se presentan como apoyo a una causa común. De esta manera, tomando en cuenta que los evangélicos crecen a costa de los católicos y que los católicos siguen manteniendo, parcialmente, una posición de recelo frente a los evangélicos, se permite conformar un frente común sobre una plataforma de consenso sin entrar en compromisos públicos mayores que podrían perturbar a la feligresía.

El fenómeno del partido Renovación Nacional, que no tuvo mayor relevancia en las elecciones al congreso de 2020, pero que alcanza niveles de popularidad fuertes en 2021, es revelador de la dinámica política, religiosa y moralizadora y de las alianzas que se tejen pragmáticamente. Rafael López Aliaga, líder del partido, quien se presenta públicamente como miembro del Opus Dei, ha invitado a participar en la lista de candidatos, a numerosos evangélicos principalmente de la corriente neo-pentecostal, en particular la pastora, Milagros Aguayo de la Casa del Padre (N° 2 para el parlamento). López Aliaga suele enfatizar públicamente su agenda moralizadora, en particular en relación a temas de sexualidad, mientras que

se mantiene poco explícito en otros campos. No podemos ahondar más en el tema pero queda pendiente la necesidad de investigaciones sobre la sutil relación entre instituciones religiosas y política, una forma de lobbying que preserva públicamente un grado de autonomía reciproca. También queda pendiente el análisis del involucramiento en el campo político de mujeres pastoras evangélicas provenientes de iglesias que pregonan las virtudes de las mujeres sumisas, otra forma sutil de mantener un grado aparente de autonomía entre religión y política.

Últimas reflexiones. Conclusiones

Al ubicarnos a nivel institucional y colectivo, nuestro análisis muestra la gran variedad de ofertas religiosas. Si ciertamente las innovaciones siempre han existido en el campo religioso, a diferencia del siglo pasado, las evoluciones se caracterizan por la rapidez del cambio y su fluidez (Levine, 2016). En cuarenta años de existencia, la Iglesia Agua Viva ha experimentado con cuatro modelos diferentes de organización y de prioridades. Como lo ha notado el sociólogo Harmut Rosa, la aceleración del tiempo es específico de nuestra época y se plasma en todos los aspectos sociales (2010).

El recorrido hecho en el transcurso del artículo nos lleva también a concluir que la pluralización no se limita a una variedad de propuestas, tipo catálogo, sino que también implica una pluralización de dinámicas de cambio. El catolicismo popular, bajo la influencia de la mundialización, se reconfigura, pero la forma en la cual se recrea a partir de las transformaciones sociales no se asemeja a la manera en la cual las iglesias evangélicas absorben y se conectan con las corrientes y redes internacionales. Por lo tanto, la pluralización se plasma en múltiples fenómenos con lógica propia, dependiendo de la configuración inicial. Se podría hablar de pluralización de la pluralización.

Los estudios que se enfocan en el impacto de la pluralización sobre los individuos suelen insistir en la forma en la cual potencializa la capacidad de elección y de autonomía (Berger, 2014) o el desarrollo de la tolerancia y eventualmente el respeto hacia la diferencia (Romero, 2020). Nuestro estudio, por su perspectiva, permite afinar la noción de identidad religiosa. Existen múltiples maneras de ser católico, no en términos de tipo de devociones o de pertenencia a grupos eclesiales sino de prioridades y maneras de normar su comportamiento. En este sentido, un católico conservador puede asemejarse y percibirse como más cercano, en relación a sus objetivos, a un evangélico conservador que a un católico progresista. Por lo tanto, las afinidades y las alianzas tienden a sobrepasar la barrera de la frontera institucional. Las creencias y las membrecías no bastan para dar cuenta de las identidades religiosas y de su influencia sobre los valores y las normas de conducta. Para entender el fenómeno religioso, nos toca incorporar nuevas dimensiones que están cobrando cada vez más relevancia y estudiar las alianzas y afinidades extra-institucionales.

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 397-416

Referencias

Aragon, J. (2016). Religión y orientaciones políticas liberales. En C. Romero (ed.), *Diversidad religiosa en el Perú, Miradas múltiples* (pp. 177-194). Lima: PUCP.

Barrera, P. (2017). Don't you mess with my children-Conservative Inter-religious Cooperation in Peru in the XXI Century. *Int J Lat Am Relig*, 1, 296-308.

Beltrán, W. (2013). Pluralización religiosa y cambio social en Colombia. *Theologica Javierana*, 63 (175), 57-85.

Berger, P. (1967). *The sacred canopy of the world*. New York: Anchor.

Berger, P. (2014). *The many altars of modernity, toward a paradigm for religion in a pluralist age.* Berlin, Boston: De Gruyter.

Chesnut, A. (2018). *Devoted to death, Santa Muerte, The skeleton Saint*. Oxford: Oxford University Press.

Christerson, B., y Flory, R. (2017). *The rise of network Christianity*. Oxford: Oxford University Press.

De La Torre, R., y Martin, E. (2016). Religious studies in Latin America. *Annual Review of Sociology*, 42, 473-492.

Diez, A. (2016). Antiguos y nuevos temas en los estudios sobre las fiestas patronales. En C. Romero (ed.), *Diversidad religiosa en el Perú, Miradas múltiples* (pp. 61-86). Lima: PUCP.

Dillon, M. (2018). *Postsecular Catholicism*. Oxford: Oxford University Press.

Droogers, A. (2014). The cultural dimension of Pentecostalism. En C. Robeck y A. Yong (eds.), *The Cambridge companion to Pentecostalism* (pp. 195-214). Cambridge: Cambridge University Press.

Dumas, B. (2019). "Il était une fois"... L'idéalisation catholique du mariage, menace pour l'espérance. *Revue Théologique de Louvain*, 50, 412-430.

Espinoza, P. (2016). La fiesta patronal andina y las mediaciones tecnológicas. En C. Romero (ed.), *Diversidad religiosa en el Perú, Miradas múltiples* (pp. 87-106). Lima: PUCP.

Fonseca, J. (2018). Conceptos básicos para comprender el mundo evangélico en el Perú. *Argumentos*, 12, 34-41.

Freston, P. (2016). History, current reality and Prospects of Pentecostalism in Latin America. En V. Garrard-Burnett, P. Freston, S. Dove (eds.), *The Cambridge History of Religions in Latin America* (pp. 430-450). Cambridge: Cambridge University Press.

Garrard-Burnett, V., Freston, P. y Dove, S. (2016). Introduction to The Cambridge History of Religions in Latin America. En V. Garrard-Burnett, P. Freston, y S. Dove (eds.), *The Cambridge History of Religions in Latin America* (pp. 1-21). Cambridge: Cambridge University Press.

Habermas, J., y Ratzinger, J. (2008). *Entre razón y religión*. México: FCE.

Ihrke, U. (2016). Movilidad religiosa y aspiración social en iglesias neo-pentecostales en Lima. En C. Romero (ed.), *Diversidad religiosa en el Perú, Miradas múltiples* (pp. 235-250). Lima: PUCP.

Lecaros, V. (2016a) *La conversión al evangelismo*. Lima: PUCP.

Lecaros, V. (2016b) *La Iglesia Católica y el desafío de los grupos evangélicos, el caso del Perú en América Latina*. Lima: Prensas Universitarias Universidad Antonio Ruiz de Montoya.

Lecaros, V. (2020a). L'existence de Dieu, une évidence en Amérique Latine. *Theologica Xavierana*, 189, 1-31.

Lecaros, V. (2020b). Les Oxymores religieux latino-américains, Étude sur "l'enchantement" et les processus de "sécularisation" au Pérou, *Social Compass, 55* (3), 304-316.

Lecaros, V. (2020c). El movimiento "Con Mis Hijos No Te Metas". ¿Una corriente político-religiosa o un exorcismo colectivo? (pp. 71-95) En P. Barrera, M. Morães y D. Rodrigues (eds.), *Evangélicos e pentecostais alem de suas fronteiras*. Belem: Eduepa.

Levine, D (2009). Pluralism as challenge and opportunity. En F. Hagopian (ed.), *Religious pluralism, Democracy and the Catholic Church in Latin America* (pp. 405-428). Notre Dame: University of Notre Dame.

Levine, D. (2016) Pathways to the future. En V. Garrard-Burnett, P. Freston, S. y Dove (eds.), *The Cambridge History of Religions in Latin America* (pp. 764-774). Cambridge: Cambridge University Press.

Lopez, D. (2008). Evangelicals and Politics in Fujimori's Peru. En P. Freston (ed.), *Evangelicals, Christianity and democracy in Latin America* (pp. 131-162). Oxford: Oxford University Press.

Marzal, M. (1988). *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la gran Lima*. Lima: PUCP.

Marzal, M. (2002). *Tierra encantada*. Lima: PUCP.

Morello, G., Romero, C., Rabbia, H. y Dacosta, N. (2017). An Enchanted Modernity. Making sense of Latin America's religious landscape. *Critical Research on Religion, 5* (3), 308-326.

Ossio, J. (2014). *El Tahuantinsuyo bíblico*. Lima: BNP.

Parker, C. (2016). Religious Pluralism and new political identities in Latin America. *Latin American Perspectives, 43* (3), 15-30. DOI: https://doi.org/10.1177/0094582X15623771

Pérez Guadalupe, J. L. (2018). ¿Políticos evangélicos o Evangélicos políticos? Los nuevos modelos de conquista política de los evangélicos. En J. L. Pérez Guadalupe y S. Gundberger (eds.), *Evangélicos y poder en América Latina* (pp. 11-106). Lima: Konrad Adenauer Stiftung.

Pérez, R. (2017). El escenario evangélico en la era Francisco. En V. Roldan y A. Frigeiro (eds.), *Francisco. El impacto de su pontificado en América Latina* (pp. 163-176). Buenos Aires: Biblos.

Romero, C. (2016). El Perú, país de diversidad religiosa. En C. Romero (ed.), *Diversidad religiosa en el Perú, Miradas múltiples* (pp.13-40). Lima: PUCP.

Romero, C. (2020). Religión vivida y pluralismo religioso en Lima. *Paginas*, 257, 40-48.

Rosa, H. (2010). *Alienation and acceleration. Towards a critical theory of late-modern temporality*, Nordic Summer University Press.

Schepper Hughes, J. (2016). Contemporary popular Catholicism in Latin America. En V. Garrard-Burnett, P. Freston, y S. Dove (eds.), *The*

Cambridge History of Religions in Latin America (pp. 482-492). Cambridge: Cambridge University Press.

Seman, P. (2019). ¿Quiénes son? ¿Porqué Creen? ¿En qué creen?. Nueva Sociedad, 280, 26-46.

Yalonetzky, R. (2016). Oferta religiosa judía en la ciudad de Lima. En C. Romero (ed.), *Diversidad religiosa en el Perú, Miradas múltiples* (pp. 251-268). Lima: PUCP.

Los Israelitas del Nuevo Pacto Universal en la prensa colombiana*

The Israelites of the Universal New Covenant in the Colombian press

Os israelitas da Nova Aliança Universal na imprensa

Lucía Eufemia Meneses Lucumí**
Universidad Nacional de Colombia, La Paz, Colombia

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 417-435-

Cómo citar: Meneses Lucumí, L. E. (2022 Los Israelitas del Nuevo Pacto Universal en la prensa colombiana, 1959-1969. *Revista Colombiana de Sociología, 45* (1), 417-437

DOI: https://doi.org/10.15446/rcs.v45n1.90225

Este trabajo se encuentra bajo la licencia Creative Commons Attribution 4.0.

Artículo de investigación e innovación
Recibido: 30 de agosto del 2020 Aprobado: 25 de mayo del 2021

* **Este artículo hace parte del interés por la Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal que inició en el año 2002 y que se ha condensado en las tesis de maestría y doctorado en Antropología de la Universidad de los Andes. El artículo escrito posterior a la tesis de doctorado no hace un recorrido exhaustivo, sino que se limita a los más amplios y visibles reportajes y crónicas sobre este grupo religioso en Colombia. Agradecimiento especial a los evaluadores por insistir en esta aclaración y al profesor Carlos Alberto Uribe por los comentarios.**

** **Doctora y magíster en Antropología de la Universidad de los Andes, Bogotá y antropóloga de la Universidad del Cauca, Popayán. Actualmente trabaja como profesora de la Universidad Nacional de Colombia, adscrita a la Escuela de Pregrados de la Sede de La Paz, Cesar, Colombia. Su tema de investigación son los movimientos mesiánico milenaristas en América Latina. Es integrante del Grupo de Pesquisa Religião e Periferia na América Latina (Repal) y de la Asociación Latinoamericana de Estudios Religiosos (ALER)**
Correo electrónico: lmenesesl@unal.edu.co–ORCID: https://orcid.org/0000-0002-1038-4816

Resumen

La libertad de cultos consagrada en el artículo 19 de la Constitución Política de 1991, entre otras razones, ha permitido la presencia y accionar de grupos y denominaciones religiosas de distinto orden en el país. Uno de estos tantos grupos es los Israelitas del Nuevo Pacto Universal, quienes con una propuesta religiosa de cumplir los diez mandamientos de la ley de Dios han logrado consolidarse en el país. Organizados en la Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal Aeminpu, nacida en Perú en los años 60 del siglo pasado, pero expandida en Latinoamérica, los israelitas, como comúnmente se les conoce, han consolidado un grupo religioso dinámico con más de treinta años de presencia en Colombia. Teniendo como centro de expansión el Municipio de Santander de Quilichao en el Norte del departamento del Cauca, la iglesia israelita se ha expandido especialmente en la región del suroccidente teniendo entre sus feligreses a indígenas y campesinos desplazados por el conflicto armado que han conformado iglesias locales y municipales.

Inicialmente, los israelitas se presentaron como un grupo religioso tradicional, cerrado, que ponía dificultades al acceso de los académicos. Con el paso de los años y las dinámicas propias los líderes han ido dando apertura a la visita de académicos, periodistas y curiosos. Una muestra de ello son las noticias y reportajes que se han publicado sobre los israelitas en periódicos y revistas de amplia circulación en Colombia. Pero ¿qué dicen los medios escritos sobre los Israelitas? ¿Cuáles son las imágenes que se han divulgado sobre este grupo religioso? ¿Cuáles son los temas que describen? ¿Qué personajes y lugares se destacan? Las respuestas a estas preguntas tendrán lugar en el desarrollo de este artículo, que tiene como objetivo analizar tres reportes de los periódicos *El Colombiano* de la ciudad de Medellín, *El Espectador* y *El Tiempo* de la ciudad de Bogotá y dos reportajes de la Revista *Cromos* y *Gente*.

Palabras claves: Amazonas, Israelitas del Nuevo Pacto, nazarenos, prensa, suroccidente de Colombia, vestiduras.

Descriptores Amazonia, Colombia, prensa local, religión.

Abstract

The freedom of religion enshrined in article 19 of the 1991 Political Constitution, among other reasons, has allowed the presence and action of religious groups and denominations of different orders in the country. One of these many groups are the Israelites of the New Universal Covenant, who with a religious proposal to fulfill the 10 commandments of God's law have managed to consolidate in the country. Organized in the Evangelical Association of the Israelite Mission of the New Universal Covenant Aeminpu, born in Peru in the 60s of the last century, but expanded in Latin America, the Israelites, as they are commonly known, have consolidated a dynamic religious group with more than 30 years of presence in Colombia. Having as its center of expansion the Municipality of Santander de Quilichao in the North of the department of Cauca, the Israelite church has expanded especially in the southwestern region, having among its parishioners indigenous and peasants displaced by the armed conflict who have formed local and municipal churches.

Initially, the Israelites presented themselves as a traditional, closed religious group, making access difficult for scholars. Over the years and their own dynamics, the leaders have been opening up the visit of academics, journalists, and onlookers. An example of this is the news and reports that have been published about the Israelites in newspapers and magazines with wide circulation in Colombia. But what does the written media say about the Israelites? What are the images that have been released about this religious group? What are the themes they describe? What characters and places stand out? These questions are answered in the development of this article, aiming to analyze three reports from the newspapers El Colombiano from the city of Medellín, El Espectador and El Tiempo from the city of Bogotá and two reports from the Cromos y Gente magazine.

Keywords: Amazonas, clothing Israelites of the New Covenant, nazarenes, southwestern Colombia, written press.

Descriptors: Amazonia, Colombia, local press, religion.

Resumo

A liberdade de religião consagrada no artigo 19 da Constituição Política de 1991, entre outros motivos, permite a presença e atuação de grupos religiosos e denominações de diversas ordens no país. Um desses tantos grupos são os israelitas da Nova Aliança Universal, que com uma proposta religiosa de cumprir os 10 mandamentos da lei de Deus conseguiram se consolidar no país. Organizados na Associação Evangélica da Missão Israelita da Nova Aliança Universal Aeminpu, nascida no Peru na década de 60 do século passado, mas expandida na América Latina, os israelitas, como são comumente conhecidos, consolidaram um grupo religioso dinâmico com mais de 30 anos de presença na Colômbia. Tendo como centro de expansão o Município de Santander de Quilichao no norte do departamento de Cauca, a igreja israelita se expandiu especialmente na região sudoeste, tendo entre seus paroquianos indígenas e camponeses deslocados pelo conflito armado que formaram igrejas locais e municipal.

Inicialmente, os israelitas se apresentaram como um grupo religioso tradicional e fechado, o que dificultou o acesso dos estudiosos. Ao longo dos anos e em sua própria dinâmica, as lideranças vêm abrindo a visita de pessoas acadêmiaos, jornalistas e curiosas. Um exemplo disso são as notícias e reportagens publicadas sobre os israelitas em jornais e revistas de grande circulação na Colômbia. Mas o que a mídia escrita diz sobre os israelitas? Quais são as imagens divulgadas sobre este grupo religioso? Quais são os temas que eles descrevem? Quais personagens e lugares se destacam? Essas perguntas são respondidas no desenvolvimento deste artigo, que tem como objetivo analisar três reportagens dos jornais El Colombiano da cidade de Medellín, El Espectador e El Tiempo da cidade de Bogotá e duas reportagens da revista Cromos y Gente.

Palavras-chave: Amazonas, Israelitas da Nova Aliança, imprensa nazarenos, roupas, sudoeste da Colômbia.

Descritores: Amazônia, Colômbia, imprensa local, religião.

Introducción

La libertad de cultos consagrada en el artículo 19 de la Constitución Política de 1991, entre otras razones, ha permitido la presencia y accionar de grupos y denominaciones religiosas de distinto orden en el país. Grupos y denominaciones que han empezado a competir por feligreses en las ciudades y campos y que han logrado, a través de distintas estrategias, posicionarse en diversas regiones de Colombia impactando la vida social regional y local.

Uno de estos tantos grupos son los Israelitas del Nuevo Pacto Universal, quienes con una propuesta religiosa de cumplir los 10 mandamientos de la ley de Dios han logrado consolidarse en el país. Organizados en la Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal Aeminpu, nacida en Perú en los años sesenta del siglo pasado, pero expandida en Latinoamérica, los israelitas, como comúnmente se les conoce, han consolidado un grupo religioso dinámico que después de más de treinta años en Colombia se sigue manteniendo.

Acompañando procesos de investigación por las montañas del sur del departamento del Cauca, en el Municipio de Balboa, en el año 2002 encontramos las primeras referencias a los israelitas en Colombia. En su afán de proselitismo religioso rápidamente nos invitaron a conocer su historia, sus prácticas y lugares sagrados. De modo que, al reconocer su impacto en las comunidades locales, rápidamente ingresaron en el radar de las investigaciones sobre grupos religiosos. Inicialmente, los israelitas se presentaron como un grupo religioso tradicional, que ponía dificultades al acceso de los académicos.

En las primeras visitas a los templos locales y, posteriormente, a Santander de Quilichao, su principal centro religioso en el suroccidente de Colombia en abril de 2002, los líderes religiosos eran renuentes a dar permiso para la toma de fotos o imágenes de video. En ese tiempo solicitamos permiso formal para tomar fotografías e imágenes para un video, permiso que después de unas semanas nos concedieron y que permitió tener un primer registro de los feligreses y los lugares sagrados[1]. Posteriormente, negaron el permiso formal para el proceso de investigación de la tesis doctoral.

Con el paso de los años y las dinámicas propias del grupo religioso los líderes han ido dando apertura a la visita de académicos, periodistas y curiosos. Una muestra de ello son las noticias y reportajes que se han publicado en periódicos y revistas de amplia circulación en Colombia. Pero ¿qué dicen los medios escritos sobre los Israelitas? ¿Cuáles son las imágenes que se han divulgado sobre este grupo religioso? ¿Cuáles son los temas que describen? ¿Qué personajes y lugares se destacan? Estas preguntas se responden en el desarrollo de este artículo que tiene como objetivo analizar tres reportes de los periódicos El Colombiano de la ciudad de Medellín, El Espectador y El Tiempo de la ciudad de Bogotá y dos reportajes de la Revista Cromos y Gente. Este no es un recorrido

1. Video titulado: "Balboa varias voces, un silencio" (2002), en: https://www.youtube.com/watch?v=q8ws-jKwIDE

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 417-435

exhaustivo, sino que se limita a los más amplios y visibles reportajes y crónicas sobre este grupo religioso.

Finalmente, el texto está divido en tres partes además de la introducción y la bibliografía. La primera parte, presenta las generalidades de La Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal Aeminpu, su nacimiento en Perú y la expansión en diversos países de Latinoamérica, especialmente en Colombia. La segunda parte, revisa los registros sobre la Iglesia Israelita en tres periódicos y dos revistas. La última parte, presenta algunas conclusiones.

La Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal. Generalidades

La historia del nacimiento de la Asociación Israelita es la historia de su fundador Ezequiel Ataucusi Gamonal: un zapatero peruano que en los años setenta y ochenta del siglo pasado llegó a convertirse en el mesías de su grupo religioso. Nacido en una familia de tradición católica en Arequipa, hablante de quechua y castellano, al parecer su vida de niño estuvo marcada por experiencias religiosas que se convirtieron en manifestaciones de su destino. De la Torre (2004 y 2005), Marzal (1988 y 2002) y Scott (1990) lo entrevistaron en repetidas ocasiones como parte de sus trabajos de investigación y aunque no hay fechas precisas y las narraciones difieren es posible seguir la cronología de los eventos de su vida. Según su propia narración[2], en los primeros años de vida se destacan experiencias sagradas que lo prepararían para su trabajo futuro. Una niñez con visiones y sueños, luego, su trabajo en las minas de sal, posteriormente, el servicio militar obligatorio donde combatió en la guerra con el Ecuador y un matrimonio con Dionisia Ospina y seis hijos.

La vida religiosa como feligrés practicante inició después de los treinta años cuando por influencia de un amigo se convirtió a la religión adventista y asistió a ceremonias y estudios bíblicos por más de un año. Después de que decidió pertenecer a esta iglesia tuvo sueños y visiones en los que creía que Dios le hablaba. Su vida se vio amenazada por una enfermedad (Marzal, 1988, p. 350) y sintió que iba a morir, así que llamó a su mujer e hijos para darles consejos y decirles adiós. En su oración hizo un pacto con Dios para servirlo si se curaba. La curación instantánea vino luego de la aparición divina de un anciano de pelo largo y barba que le dijo que debería viajar y decir el mensaje pues la gente lo estaba esperando (Scott, 1990, p. 17).

La revelación fundamental ocurrió unos meses después cuando le mostraron un cuadro titulado los "siete años de hambre" que no comprendió. Pidió a Dios que le mostrara el significado y tuvo una visión de tres estrellas, una de las cuales era la estrella de la mañana que brillaba más.

2. A través de diversas entrevistas Ataucusi construyó un discurso sobre sí mismo útil para fundamentar su importancia para el grupo religioso, discurso que no coincide con la realidad, pero que tampoco la niega.

Las montañas de alrededor se iluminaron con una luz roja y en el cielo apareció el mensaje "El tiempo ha llegado, será hecho" (Scott, 1990, p. 17). En esa revelación se destaca que Ezequiel es el escogido para recibir el mandamiento y reavivar el pacto entre Dios y los hombres; retoma el tema de la trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo de su creencia Católica Romana; recibe el nombre de la Asociación que más adelante fundaría; recibe los diez mandamientos que son la característica más obvia absorbida de la Iglesia Adventista (Scott, 1990, p. 19), los cuales se convirtieron en el fundamento de la doctrina; es enviado por la divinidad para enseñar al resto del mundo el mandamiento, envío divino que sustenta el proselitismo y la expansión religiosa; el adjetivo "israelita" explica el peso que tiene la tradición del Viejo Testamento y que se manifiesta en todos los ritos que se toman de la Ley de Moisés (Marzal, 2002).

Después de esta revelación Ezequiel dejó crecer su cabello e inició la participación en la Iglesia Adventista, pero pasado un tiempo empezó a vestir una túnica roja y predicar lo que generó dificultades con los líderes religiosos que rechazaban sus visiones y profecías. Finalmente, en un incidente cuando intentaba predicar en el púlpito fue sacado del templo y echado. Posteriormente, en otro pueblo fue despojado de su túnica y llevado a la cárcel cuando intentaba predicar en la calle.

Lo que viene después en la historia de Ezequiel es su consolidación como figura central de la religión israelita con la fundación de la Asociación entre un grupo de seguidores en 1958. Luego viajó a Lima donde se unió a otros líderes religiosos también desertores del adventismo con quienes consolidó el mensaje y la doctrina. Una unión, quizás la más importante de su liderazgo, fue con Alfredo Loje, quien influyó en la construcción del mensaje Israelita (Scott, 1990, p. 25), con la doctrina de su iglesia llamada Asociación Israelita Evangélica del Nuevo Pacto de origen chileno.

Las alianzas y acuerdos que realizó Ezequiel en Lima sirvieron para fortalecer la propuesta de doctrina y el sistema ritual y para afianzar la estructura de la organización que lo había reconocido como centro de esta. Los años posteriores fueron de trabajo arduo para fundamentar lo que se empezó a conocer como la Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal Aeminpu. Una organización que con la ejecución de proyectos socioeconómicos en Lima y otras ciudades llegó a diversos estratos y grupos rurales y urbanos. Además, dos son las acciones más importantes que la Iglesia Israelita ha desarrollado y que han permitido su reconocimiento en el Perú y en otros países de Latinoamérica.

La primera tiene que ver con la migración al Amazonas en búsqueda de tierra para agricultura y opciones de trabajo para sus feligreses que han sido históricamente los más pobres entre los pobres. Migración que ha convertido una parte de la Amazonía peruana en hogar de miles de familias israelitas que se han dedicado a cumplir la doctrina israelita, su sistema ritual y a cultivar productos de pan coger (De la Torre, 2009; Meneses, 2016, 2017).

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 417-435

Figura 1. Mujeres israelitas en Alto Monte de Israel, Amazonas peruano



Fuente: Meneses, 2013.

La segunda acción es el ingreso a la política electoral. En vida Ezequiel mismo fue candidato a la presidencia en Perú y el partido político Frente Popular Agrícola del Perú (Frepap), comúnmente llamado "el partido del pecadito", que ha permitido la elección de concejales, alcaldes y senadores. A pesar de la muerte de Ezequiel en el año 2000, y la sucesión de su hijo Jonás, la fuerza del partido ha sido tan importante que en 2020 se convirtió en la segunda fuerza política más importante del país.

El mensaje de la Asociación Israelita centrado en el cumplimiento de los 10 mandamientos, en el reconocimiento de ser el "pueblo escogido por Dios", el uso de una vestimenta propia, su sistema ritual y festivo con el sábado como día santo, la celebración de la luna nueva y tres fiestas al año[3], junto al trabajo político y social, permitió que el grupo se expandiera en el Perú de las últimas dos décadas del siglo pasado. Expansión que también ocurrió fuera de las fronteras a países como Ecuador, Chile, Brasil, Bolivia y Colombia en procesos de transnacionalización religiosa (Meneses y Barrera, 2020).

En Colombia la Asociación Israelita está registrada en el Ministerio del Interior y Justicia como Iglesia Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal–Ieminpu mediante resolución No. 1437 del 29 de

3. Las tres fiestas del año son: la "Fiesta Solemne de los Ázimos o Pascua" en abril; la "Fiesta Solemne de las Semanas o Pentecostés" en junio, y la Solemne Fiesta de las Cabañas o Tabernáculos" en octubre. Por la particularidad y complejidad de los rituales y la cantidad de feligreses asistentes se necesita un espacio particular para su celebración llamado el Campo Real (Meneses, 2017, p. 55).

agosto de 2003. A través de la predicación personal cara a cara acompañada de la entrega de folletos, la predicación colectiva en campos y ciudades, y la apertura de templos en casas de habitación la doctrina israelita se ha difundido en Colombia (Meneses, 2005, 2009). Hoy son pocos los departamentos de este país que no tienen presencia de esta iglesia, con una concentración especial en el suroccidente.

Los feligreses israelitas son indígenas de la región andina, especialmente del pueblo nasa y campesinos desplazados por el conflicto armado a las capitales de municipios y departamentos (Meneses, 2015, p. 96). El principal centro de la difusión de la doctrina está ubicado en la vereda Patio Bonito, Municipio de Santander de Quilichao, en el norte del departamento del Cauca. Allí se concentran feligreses de siete departamentos: Cauca, Valle del Cauca, Nariño, Putumayo, Risaralda, Quindío y Tolima. Además, existen dos centros de difusión más pequeños: uno en Bogotá y otro en la ciudad de Santa Marta.

Figura 2. Altar del holocausto en Patio Bonito, Santander de Quilichao, Departamento del Cauca



Fuente: Meneses, 2009.

Desde su llegada a Colombia los israelitas del Nuevo Pacto han llamado la atención a propios y extraños. La forma de los hombres llevar el cabello, la vestimenta de hombres y mujeres y sus prácticas religiosas no han pasado desapercibidas en un país acostumbrado a la liturgia católica concentrada en templos, casi en silencio y/o con solo la voz del sacerdote. Así que, no solo las personas de las localidades del departamento del Cauca a donde inicialmente llegaron los Israelitas del Nuevo Pacto, sino

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 417-435

que también académicos[4], políticos[5] y periodistas se han interesado por el movimiento religioso.

Los israelitas en la prensa escrita colombiana

Tres periódicos y dos revistas han publicado reportajes sobre los Israelitas del nuevo pacto Universal en diversas partes de Colombia. Para el caso de los periódicos de orden nacional el registro ocurrió entre los años 2002 y 2013 y en las revistas entre 2008 y 2009. Es interesante que son los periódicos de circulación nacional y los que tienen mayor reconocimiento en el país los que publicaron los primeros reportajes y crónicas relacionadas con los israelitas y no los periódicos regionales o de las ciudades capitales de departamento. La primera noticia fue publicada en el periódico *El Colombiano* de la ciudad de Medellín en el año 2002, posteriormente *El Espectador* publicó una crónica del gran Alfredo Molano sobre los israelitas colombianos en el Amazonas y, finalmente, el periódico *El Tiempo*, llegó al centro de la vida religiosa israelita en el norte del departamento del Cauca con un reportaje publicado el lunes 14 de octubre de 2013 en página completa.

Los principales temas que se han presentado en los periódicos y las revistas son: la presencia israelita en el departamento del Cauca, sus vestimentas y rituales (Sepúlveda, 2002; Mojica, 2013; Pachón, 2009), además han registrado la migración al Amazonas (Molano, 2006; Suárez, 2008). Estos temas, entonces, son los que se desarrollan a continuación con la descripción y análisis de las noticias organizadas de la más antigua a la más reciente.

Los israelitas en los periódicos

"Nazarenos predican en el asfalto los tiempos del fin. Vestidos como Cristos, una legión de jóvenes se toman las calles de Medellín" (Sepúlveda, 2002), fue el titular de la primera noticia sobre los israelitas en un periódico colombiano. Si bien los Israelitas ya tenían tiempo de haber llegado al país, de predicar al aire libre y abrir templos en ciudades y campos, la noticia de Sepúlveda publicada el domingo 12 de mayo en la sección "historias que contar" se subtitula "En parques como el de San Antonio, los nazarenos de la Asociación Evangélica de la Misión Israelita aprovechan para predicarle a los transeúntes el decálogo de sus mandamientos".

Es llamativa la introducción del periodista señalando la representación de los israelitas: "Su presencia nunca pasa inadvertida ante los ojos del transeúnte; verlos es rememorar los tiempos bíblicos, cuando Jesús de

4. La presencia israelita en ciudades y campos colombianos ha llamado la atención investigadores de las Ciencias Sociales que han analizado la llegada, proselitismo y presencia del grupo religioso en diversos sitios del país (Bedoya 2005; Meneses, 2005, 2009, 2015, 2016, 2017; Vargas, 1998 y Téllez, 2009 y 2010).

5. El interés de los políticos por la Asociación Israelita en Colombia merece un escrito aparte pues, en búsqueda de votos para elecciones locales y regionales candidatos de diversos partidos y movimientos políticos se han acercado a los líderes religiosos con el ánimo de realizar intercambios de diverso orden.

Nazareth predicaba en el desierto". Esta representación y comparación con las imágenes católicas se mantienen a lo largo del texto en el que aparecen las voces de una joven y dos hombres israelitas que destacan características propias de la vida religiosa como las enseñanzas de su maestro Ezequiel Ataucusi, la tradición de guardar el sábado al estilo judío, la celebración de las 3 fiestas del año y las vestiduras.

El tema de las vestiduras, sin duda, el más llamativo cuando se observa un grupo de feligreses israelitas es destacado por el periodista en su segundo párrafo, relacionándolo muy sagazmente al tema del proselitismo religioso (Meneses, 2009) en la ciudad de Medellín. Así lo escribe:

> De túnicas, sandalias, cabellos largos y barbas pobladas, andan por la calle con una canastilla de dulces sobreviviendo en medio del asfalto. Maní, bombones y conos con crema de leche son la excusa para llegarles con "su verdad" de Dios a quienes se cruzan en el camino. (Sepúlveda, 2002)

Para fundamentar esta información el periodista usa los datos exactos del libro, capítulo y versículo de la biblia que sus entrevistados le dan para fundamentar esta costumbre: Números, 6: 2 y 5 y resalta las siguientes palabras de uno de sus entrevistados: "Nosotros vestimos a imagen y semejanza del Dios del cielo, porque Cristo vistió así".

Figura 3. Mujeres israelitas en Patio Bonito, Santander de Quilichao, Departamento del Cauca



Funte: Meneses, 2011.

El reportaje describe con detalle lo que será el "fin del mundo", uno de los temas centrales en la doctrina y en la predicación de la Iglesia Israelita,

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 417-435

con el subtítulo "El día del juicio". Aquí, las voces de los israelitas destacan su importante labor de predicación para que todos los humanos se salven, voces que el periodista interpreta y escribe señalando:

> Pero más allá de la parafernalia espiritual que adorna a cualquier religión, la misión que desde hace 35 años se propone la Asociación Evangélica Israelita es, según sus preceptos, salvar a gran parte de la humanidad de la catástrofe que se avecina. Los nazarenos están convencidos de que los tiempos del fin debieron cumplirse en el año 2000, tal y como lo sugieren las Sagradas Escrituras, pero por la bondad de Dios, el Apocalipsis se prolongó unos años más. (Sepúlveda, 2002)

Finalmente, uno de los temas más llamativos de esta primera noticia es el nombre que usa el periodista para referirse a los Israelitas del Nuevo Pacto Universal: "cristos terrenales" y "legión de nazarenos" en una comparación directa con la figura de cristo. Comparación sutil con la religión católica que mantiene en todo el escrito y que es muy visible en el párrafo de cierre de la noticia: "Cierto o no, esta legión de cristos terrenales ya hacen parte del paisaje urbano de una ciudad variopinta, en la que la voz de Dios dejó de escucharse solo en los altares para regarse en el asfalto" (Sepúlveda, 2002).

El año 2006, el gran sociólogo e investigador Alfredo Molano escribió una de sus tradicionales crónicas después de un viaje al Río Calderón, departamento del Amazonas, que tituló "Crónica desde el corazón de un territorio inescrutable. Un arca de Noé en el Amazonas". En una página completa a cuatro columnas, acompañada de una fotografía de un hombre israelita con sus vestiduras y los brazos abiertos, la crónica, publicada el sábado 7 de octubre, no solo menciona el encuentro de los israelitas en la selva, sino que describe con lujo de detalles el viaje, el paisaje, los transeúntes y lugares que va encontrando en su camino de ida y regreso al mejor estilo del cronista.

Con el subtítulo "El púlpito de los Israelitas", Molano describe con asombro lo que encuentra al llegar a un gran potrero, un espacio despejado en medio de la selva, sitio donde los israelitas celebraban el "sábado de reposo".

> Subimos una pequeña loma y llegamos a una gran explanada. Había un pueblo hecho de palma de yaripa —unas veinte casas— alrededor del templo, una gran enramada. Estaba reunida la comunidad: ancianos, mujeres, jóvenes, niños, bebés. En total, un poco más de 50 personas. Todos vestidos con túnicas blancas, pero cruzados con mantos de diferentes colores; rojos, grises, verdes, anaranjados. Los hombres parecían nazarenos; las mujeres, vírgenes. Los niños también llevaban túnicas y sandalias. El pastor presidía desde un atril la ceremonia y leía con gran prosopopeya el Libro de los Salmos. (Molano, 2006, p. 14)

Llama la atención que al igual que Sepúlveda, en la noticia publicada cuatro años atrás, también usara la palabra "nazarenos" para referirse a los

israelitas y que fueran las vestiduras lo que llamara la atención. Molano usó las respuestas que varios feligreses israelitas dieron a las diversas preguntas de la comitiva visitante para contar lo que hacen y de donde llegaron a esta zona del país, resumiéndolo así:

> No somos desplazados, somos religiosos y cumplimos la Ley de Dios. Nos guían las Escrituras. Nosotros, como ovejas, estamos escriturados al Señor. Llegamos hace ocho años desde Santander de Quilichao, Cauca, donde está nuestra sede. Trabajamos individual y colectivamente durante toda la semana; el Sabat, nos reunimos para orar juntos. Tenemos tres fiestas: ácimos, en abril; semanas, en junio; y cabañas, en octubre. Cultivamos arroz, caña, frutas y legumbres. Tenemos cabras para el sacrificio, pero no las comemos, las incineramos en un sitio especial una vez que el pastor la ha degollado y dejado humedecer la tierra con su sangre. Sacamos al mercado miel de abejas y muy poca cosa por las dificultades de transporte. Por el río Calderón salimos al Amazonas y por allí a Leticia: 19 horas de canoa. (Molano, 2006, p. 14)

En este resumen aparecen varios temas interesantes, las fiestas y rituales, la tierra que necesitan y el lugar de dónde vienen. Lo que no queda claro es ¿por qué están allí? La respuesta a esta pregunta tiene que ver con la doctrina israelita y, sobre todo, con las tareas que las mujeres y hombres israelitas deben cumplir como creyentes: guardar los 10 mandamientos, el trabajo en la política y en la agricultura que los ha llevado a la búsqueda de la tierra prometida (Meneses, 2017).

Figura 4. Lo que fue el asentamiento León de Judá en el Departamento del Amazonas



Fuente: Meneses, 2013.

La crónica de Molano resalta que las familias israelitas que han ido al Amazonas vienen del departamento del Cauca. Tal como se señaló en la primera parte de este texto, en ese departamento está ubicado el centro de la Congregación Israelita del Nuevo Pacto en Colombia. Este es el escenario en donde se desarrolla la última noticia relacionada con los israelitas en Colombia publicada en el diario *El Tiempo* de la ciudad de Bogotá el lunes 14 de octubre del 2013.

El periodista, enviado especial, José Alberto Mojica Patiño tituló su reportaje "Colombianos que viven como en el Antiguo Testamento". Y luego subtitula "En el Cauca, los miembros de la congregación religiosa de los israelitas visten a la usanza del pueblo bíblico. Ellos están preparando la segunda venida de Cristo y creen que la humanidad ya vive el fin de los días" (Mojica, 2013, p. 13). Publicado en una página completa, a cuatro columnas, de la sección "Debes leer" el reportaje está acompañado de dos fotografías: una grande en la que se destacan dos feligreses israelitas caminando junto a un cartel de bienvenida y otra pequeña, ubicada en la parte baja de la página en la que aparece Eulalio Ponce, el líder peruano de la comunidad religiosa en el suroccidente de Colombia.

El reportaje tiene dos subtítulos y tres partes. La primera parte presenta la llegada del periodista al denominado "Campo Real"[6], el sitio más grande de reunión en Colombia, y la primera visión de lo que llama "el escenario de una película bíblica o un viaje a los tiempos del Antiguo Testamento". Pero no es solo el sitio, el que llama la atención, sino al igual que en las anteriores noticias, la forma de vestir de hombres y mujeres israelitas. Además, esta primera parte describe la llegada de Ponce al Cauca y algunas características de la vida religiosa como la celebración del culto del sábado explicado por el mismo líder religioso.

En la segunda parte, subtitulada "Su lugar de encuentro", describe el Campo Real como centro de reunión de los israelitas y algunos detalles de la celebración del rito en el templo que más llaman la atención a feligreses, simpatizantes y público en general: la realización del holocausto[7], la música y la danza israelita. Sobre este tema un pie de foto señala "En las celebraciones, las alabanzas se interpretan con música folclórica peruana, país donde nació esta confesión". Luego compara el grupo musical con. "un grupo de rock inspirado en la Biblia" y describe el inicio de la danza de la siguiente manera:

6. Sitio que cumple con las condiciones religiosas y logísticas para realizar rituales: altar para el holocausto, casa de levitas, templo, cabañas de impureza, oficinas para los líderes, sitio de venta de artículos religiosos, cabañas para pernoctar los fieles, baños, cocina, dorcas (sitio de venta de comidas) y sitios de reunión, entre otros. Generalmente, el Campo Real está ubicado en la llamada Iglesia Matriz que el estatuto señala debe estar ubicada en la capital de la nación (Aeminpu, s.f.).
7. Consiste en la quema de la carne de un cordero o un becerro hecho a Dios para el perdón, el agradecimiento o solicitud de favores. El animal debe ser degollado, sacarle la piel, las vísceras, enterrar la sangre, y quemar la carne, junto con harina, sal y aceite en un altar para que el olor llegue a Dios y le agrade (Meneses, 2009, p. 37).

> Uno de los fieles se acerca al altar y empieza a danzar, a dar brincos con los ojos cerrados. Poco a poco se van sumando otros, hasta formar un baile colectivo de movimientos involuntarios. Aletean. Se arrodillan. Algunos se mueven como posesos. (Mojica, 2013, p. 13)

Sobre la danza que para los israelitas significa el "derramamiento del espíritu santo", y la música, se volverá cuando se presenten los artículos de las revistas. Finalmente, en la última parte de la noticia que tituló "Señalados y burlados", retoma historias cortas de feligreses israelitas, entre ellas, la de un niño de diez años al que, en su colegio, por tener el cabello largo, le gritan "¡peluca vieja, mechas! y él no se achanta". En esta parte también retoma datos sobre Eulalio Ponce y Ezequiel Ataucusi Gamonal, el líder en Colombia y en Perú, respectivamente.

Los israelitas en las revistas de farándula

Carlos Suárez, en enero de 2008, publicó un artículo en la Revista Cromos titulado "En busca del edén" en una referencia directa a la migración de israelitas al departamento del Amazonas. Dos años después de la publicación de Molano sobre este grupo de israelitas en la selva, Suárez escribe un artículo de cuatro páginas en una revista de farándula y reinas, acompañado de una foto con un texto introductorio que señala:

> Desde hace una década, miles de seguidores de la Congregación Israelita buscan refugio en las zonas fronterizas de la selva amazónica. Trabajando la tierra, se preparan para un inminente castigo divino: el calentamiento global traerá siete años de hambruna mundial. Viven en comunidades religiosas estrictamente organizadas. Rechazan la fornicación, el alcohol y el baile. (Suárez, 2008, p. 18)

El artículo dividido en tres partes destaca aspectos relacionados con el fin de los tiempos y las señales que lo anunciarán, refiriéndose directamente a Ezequiel Ataucusi. Describe la llegada a León de Judá, nombre del asentamiento israelita en la selva amazónica, después de ocho horas de camino hasta encontrar "una verde colina sin árboles, varias casas y una familia que se baña para luchar contra el intenso sol del mediodía" (Suárez, 2008, p. 18). En la segunda parte del artículo titulada "vivir de la tierra", Suárez a través de las voces de hombres y mujeres israelitas describe la importancia de la comunidad religiosa en la triple frontera, especialmente por su participación en la economía y la política local temas que también han sido también trabajados por Chaumeil (1997) y Meneses (2015; 2016; 2017).

En la última parte del artículo, titulada "la ley de la selva" señala los problemas que la migración israelita ha generado por la ocupación de tierras que están a nombre del estado y que son consideradas reserva de la Amazonia, problemas que llevaron al fin del asentamiento en el año 2015 y regreso de las familias que habían migrado (Meneses, 2017). Finalmente, el artículo de Suárez está acompañado de una fotografía en la que se destaca

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 417-435

una niña con velo sobre su cabeza, triste y sola, sentada sobre una piedra con el letrero de bienvenida al asentamiento de fondo.

Diana María Pachón, periodista, y Julián Lineros, fotógrafo, fueron los enviados especiales de la revista Gente y la Actualidad Colombia a Santander de Quilichao en noviembre de 2009. Ellos publicaron el artículo titulado "¡Llegó el fin del mundo!", desarrollado en diez páginas y acompañado de doce fotografías. Un despliegue llamativo para un tema religioso en una revista de farándula. La supuesta exclusividad de lo que presenta el artículo está resumida en el texto que acompaña dos fotos de página completa con que inicia:

> GENTE [mayúsculas del original] descubrió a la más asombrosa comunidad que había hoy en Colombia. Es un grupo de 2 000 personas que peregrinan a la profundidad de las montañas de Santander de Quilichao (Cauca). Allí viven y realizan sacrificios de animales como se hacía antes de Jesucristo. Aseguran que el Apocalipsis está cerca pero que ellos serán salvados porque están limpios de pecado. (Pachón, 2009, p. 37)

Uno de los aspectos más interesantes del artículo, además de las fotografías, son los títulos, subtítulos y textos que acompañan las fotos. El primer título llamativo es el de la portada de la revista que señala "Exclusivo" en letras blancas con resaltado en color rojo, seguido de "Viaje al pasado. En Cauca, hallazgo de un insólito pueblo que vive extraviado en el tiempo" debajo de una foto pequeña en la que aparecen dos hombres israelitas arrodillados con una cabra al lado. Fotografía que también está ampliada en el artículo con un pie de foto que dice "La hora del sacrificio. Los levitas se reúnen frente al altar con el cordero que van a sacrificar y cuya sangre expiará los pecados de los feligreses" (Pachón, 2009, p. 42). Esta es una alusión directa a la ofrenda de holocausto o "brasa encendida" que los israelitas ofrecen a Dios en la celebración de las tres fiestas del año y celebraciones de la luna nueva (Meneses, 2009).

El tema del holocausto, uno de los más polémicos en el caso de las prácticas religiosas israelitas, es ampliado en una parte del artículo titulado "El aroma del sacrificio" en el que describe con lujo de detalles lo que ocurre en el "campo real" en el momento de la quema de la carne en el altar. El texto que acompaña la foto de las brasas ardiendo señala "La ofrenda en llamas. Al medio día, a campo abierto, un becerro adobado con aceite de oliva, incienso y sal, es quemado como ofrenda a Jehová" (Pachón, 2009, p. 39).

Al igual que en el reportaje de Mojica, el tema de la música y la danza llaman la atención a la periodista que escribe el siguiente texto al lado de una foto en la que aparecen hombres y niños danzando: "Trance colectivo. Durante la vigilia los creyentes danzan tonadas de música andina frente al altar y luego se arrodillan, lloran y escriben en un cuaderno profecías" (Pachón, 2009, p. 45). Pachón, al igual que los otros periodistas, resalta en sus fotos y textos el tema de las vestiduras de los hombres y mujeres israelitas y la forma de llevar el cabello y la barba. La foto de dos hombres

con cabello y barba larga y canosa acompañada del siguiente texto: "Barbas santas. Los hombres se visten con túnicas y se dejan crecer la barba y el cabello para ser reconocidos por Jehová el día del juicio" (Pachón, 2009, p. 42), es una de ellas. Otras fotos muestran mujeres con sus vestimentas, arrodilladas, orando y haciendo fila para entregar la ofrenda en el templo.

En este artículo no podían faltar las referencias al mesías Ezequiel Ataucusi y al líder religioso israelita en Colombia, Eulalio Ponce. De este último, y su historia de llegada a Colombia, trata la primera parte del artículo que subtitula "Peregrino en apuros". Acompañado de una foto de página completa con el siguiente texto: "El guía. Después de 20 años Eulalio Ponce ha logrado congregar a más de 2 000 adeptos y es el máximo líder de esta religión en Colombia" (Pachón, 2009, p. 40). Las otras cuatro partes del texto con subtítulos sugestivos tratan de aspectos del ritual: el ayuno y los sacrificios, tal como se señaló antes.

Para cerrar

Se han presentado aquí cinco reportajes realizados por distintos periodistas sobre los israelitas en Colombia. Los aspectos más llamativos de estos textos están relacionados primero, con las imágenes y representaciones de las mujeres y hombre feligreses israelitas. Segundo, con los textos y discursos con los que se describen y comparan. Tercero, con los personajes centrales que entrevistan o se constituyen en el centro de las narraciones y, cuarto, con los lugares que describen. Explico cada uno de estos temas en adelante.

Las fotos que acompañan los reportes periodísticos son grandes y coloridas, destacan rostros cansados, cuerpos de hombres y mujeres usando las vestiduras israelitas, elementos y lugares relacionados con la vida religiosa, especialmente con el ritual. Sin duda es la imagen de la diferencia y la otredad más visible de la comunidad religiosa representada en el cabello largo de los hombres y sus túnicas. De los cinco reportes se destacan las imágenes de la revista Gente. Por su gran colorido y formato de página completa o de media página a todo color es el despliegue fotográfico más grande realizado a este grupo religioso en Colombia.

Unido a las imágenes aparecen los textos. Nuevamente, sobresale la revista Gente con el intento de exclusividad de un tema que ya había sido investigado y presentado. Pero más que la exclusiva, de la revista y del periódico el Tiempo al intentar contar lo que les parece exótico pasa en el Cauca, son los títulos y subtítulos los que llaman la atención. Todos están referidos a temas bíblicos: "el arca de Noé", "el fin del mundo", "tiempos sin fin", "en busca del edén", el "Antiguo Testamento". Estos titulares son presentados como un regreso al pasado al que los israelitas le dan gran importancia y lo que, finalmente, reflejan es el discurso usando por los líderes hombres que acompañaron a los periodistas en su visita a estos sitios.

El último aspecto llamativo son las voces de los israelitas entrevistados en los reportes. Se destacan voces de hombres que son quienes acompañan a las visitas cuando llegan a los asentamientos. Pero no hay duda de que el

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 417-435

personaje más fotografiado, entrevistado y mencionado es Eulalio Ponce, el líder religioso que consolidó la comunidad en Colombia. También mencionan a Ezequiel Ataucusi, el fundador de la congregación en el Perú, y en genérico a los israelitas, hombres por supuesto, a los que también llaman "nazarenos" y "cristos". La comparación para el caso de las mujeres israelitas es con las vírgenes.

Los lugares que mayor descripción y centralidad tienen en los textos son el Campo Real de Santander de Quilichao, en el departamento del Cauca, y el asentamiento León de Judá en el departamento del Amazonas. El primero, es el centro de la vida religiosa israelita en el suroccidente y el más grande sitio de reunión en Colombia (Meneses, 2005; 2009). El segundo, se constituyó en un lugar de migración de feligreses hace unos años, floreció y terminó por diferentes razones (Meneses, 2017; Meneses y Barrera, 2020).

Finalmente, los reportajes de estos periodistas sobre los lugares y los feligreses israelitas, especialmente en el Amazonas, son la memoria de lo que fue un intento de consolidación de la búsqueda de la "tierra prometida" por parte de este grupo religioso. Ellos son una fuente importante para entender el cambio en las formas de relacionamiento de los líderes religiosos de este grupo con la sociedad colombiana que, en general, ha acogido las formas rituales y la doctrina sin mayores traumatismos. No hay duda que todos ellos fueron pensados y usados como forma de proselitismo religioso por los israelitas que dieron el permiso para su realización. Proselitismo que hoy después de más de 30 años de presencia en Colombia se sigue implementando de distintas formas y que muestra un grupo religioso dinámico que ha logrado mantenerse y se muestra como una más de las tantas ofertas religiosas.

Referencias

Aeminpu. (s.f). *Estatuto de la Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal.* Industrias Gráficas Nínive. Folleto.

Bedoya, L. M. (2005). El papel de las mujeres israelitas y pentecostales dentro de su grupo religioso. En A. M. Bidegain y J. D. Damera (eds.), *Globalización y diversidad religiosa en Colombia* (pp. 399-425). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Chaumeil, J. P. (1997). Retour à la terre promise colonisation des frontieres et mouvement israelita dans la foret pèruvienne. *Cahiers des Amèriques Latines,* 23, 159-177.

De la Torre, A. (2004). *Movimientos milenaristas y cultos de crisis en el Perú. Análisis histórico y etnológico*. Lima: Fondo Editorial Pontifica Universidad Católica del Perú.

De la Torre, A. (2005). La más rigurosa secta de nuestra religión. La Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal. En M. Marzal (ed.), *Religiones Andinas* (pp. 311-357). Madrid: Trotta.

De la Torre, A. (2009). El paraíso escondido. El proceso de colonización del oriente peruano por los Israelitas del Nuevo Pacto Universal. Una introducción. En A. F. Navarro (coord.), *Orbis Incognitus. Avisos y Legajos del Nuevo Mundo*, vol. 2 (pp. 661-678). Huelva: Universidad de Huelva.

Marzal, M. (1988). *Los Caminos Religiosos de los Inmigrantes en la Gran Lima*. Lima: Fondo editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú.

Marzal, M. (2002) *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*. Madrid: Trotta.

Meneses Lucumí, L. E. (2005). El Amazonas la tierra prometida de los israelitas. Territorio, región y religión en una comunidad campesina de Colombia. En A. M. Bidegain y J. D. Damera (eds.), *Globalización y diversidad religiosa en Colombia* (pp. 375-398). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Meneses Lucumí, L. E. (2009). *La identidad de la Iglesia Israelita del Nuevo Pacto Universal y su expansión en el suroccidente de Colombia*. (tesis de maestría) Maestría en Antropología, Universidad de los Andes, Bogotá.

Meneses Lucumí, L. E. (2015). La Asociación Evangélica Israelita del Nuevo Pacto Universal. Tras la tierra prometida en la Amazonia. *Boletín Cultural y Bibliográfico*, XLIX (89), 86-101. Recuperado de https://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/boletin_cultural/article/view/7529/7907

Meneses Lucumí, L. E. (2016). Pobres entre los pobres, marginados entre los marginados, los elegidos de Dios. Mesianismo y pobreza entre los Israelitas del Nuevo Pacto en Latinoamérica. *Plura, Revista de Estudos de Religião,* 7 (1), 15-43. DOI: 10.18328/2179-0019/plura.v7n1p15-43.

Meneses Lucumí, L. E. (2017). *El Amazonas. La tierra prometida de los Israelitas del Nuevo Pacto Universal* (tesis de Doctorado en Antropología). Universidad de los Andes, Bogotá.

Meneses Lucumí, L. E, y Barrera, D. P. (2020). La transnacionalización de la religión israelita en América Latina. En D. P. Barrera Rivera, D. Rodrigues, M. Ribeiro de Moraes Júnior (Orgs.), *Evangélicos e Pentecostais além de suas fronteiras na América Latina* (pp. 17-48). Belén: Editora da Euepa.

Mojica Patiño, J. A. (14 de octubre del 2013). Colombianos que viven como en el Antiguo Testamento. *El Tiempo*.

Molano Bravo, A. (7 de octubre del 2006). El arca de Noé en el Amazonas. Crónica desde el corazón de un territorio inescrutable. *El Espectador*.

Pachón, D. M. (2009). Llegó el fin del mundo. *Gente* (pp. 36-45).

Scott Eunson, K. (1990). *Los Israelitas del Nuevo Pacto Universal- Una historia*. Lima: Ediciones Pusel.

Sepúlveda, J. C. (12 de mayo del 2002). Nazarenos predican en el asfalto los tiempos del fin. *El Colombiano*.

Suárez, C. (2008). En busca del edén. *Cromos.*

Téllez, L. (2009). El cuidado de la vida y de la salud en una comunidad religiosa en el trapecio amazónico colombiano, con énfasis en los niños (tesis de Maestría en Salud Pública). Universidad Federal de Bahía, Salvador de Bahía.

Téllez, L. (2010). De los Andes al Amazonas. La cotidianidad de las familias campesinas israelitas en el sur de Colombia. En M. A. Tobón y S. R. Duque (eds.). *Remando a varias manos. Investigaciones desde a Amazonia. Serie Imani Mundo, IV*, 65-107.

Vargas, J. (1998). *"El Reino ya está aquí". La estrategia de un movimiento mesiánico para convivir con la modernidad.* (tesis pregrado en Antropología). Universidad de los Andes, Bogotá.



SECCIÓN GENERAL

Representaciones sobre la inteligencia. Los anormales intelectuales en Colombia durante la primera mitad del siglo xx*

Representations about intelligence. The abnormal intellectuals in Colombia during the first half of the twentieth century

Representações sobre a inteligência. Os intelectuais anormais na Colômbia durante a primeira metade do século xx

Natalia Cobo Paz**
Universidad del Cauca, Popayán, Colombia

Cómo citar: Cobo-Paz, N. (2022). Representaciones sobre la inteligencia. Los anormales intelectuales en Colombia durante la primera mitad del siglo xx, *Revista Colombiana de Sociología*, *45*(1), 439-460.

DOI: https://doi.org/10.15446/rcs.v45n1.87259

Este trabajo se encuentra bajo la licencia Creative Commons Attribution 4.0

Artículo de investigación e innovación
Recibido: 13 de mayo del 2020 Aprobado: 29 de marzo del 2021

* **Este artículo se deriva de la investigación *La construcción del "anormal intelectual". Representaciones y técnicas de los saberes expertos en Colombia, 1920-1950*, realizada para obtener el título de magister en estudios culturales en la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá.**

** **Historiadora de la Universidad del Cauca, magister en estudios culturales de la Universidad Nacional. Actualmente, docente de la Universidad del Cauca.**
Correo electrónico: nataliacobopaz@gmail.com–ORCID: https://orcid.org/0000-0003-4705-3292

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X–electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 439-460

Resumen

En nuestra sociedad, los marcos valorativos según los cuales se ha definido lo humano han tomado la inteligencia como un criterio fundamental. La vigencia de esta idea hace que problematizarla sea un asunto relevante. La pregunta que motiva este artículo tiene que ver con las representaciones sobre aquellos que no cumplen con los estándares de la inteligencia normativa. En consecuencia, se centra en las representaciones que se construyeron sobre los llamados anormales intelectuales en Colombia durante la primera mitad del siglo xx desde distintos saberes expertos como la medicina, la psiquiatría, la pedagogía y la jurisprudencia.

En el primer apartado se aborda el problema de la medición de la inteligencia y la escala jerárquica que de ahí se derivó; en el segundo, se narran las formas en que fueron descritos aquellos diagnosticados como anormales intelectuales, haciendo énfasis en la humanidad deteriorada, la inmoralidad, la violencia desmedida, la sexualidad desviada y la improductividad; y en el tercero se introducen algunos tratamientos de normalización a los que fueron sometidos. Para ello se realizó un trabajo de investigación documental donde se rastrearon tesis de medicina, libros, tratados y conferencias publicadas, artículos en revistas especializadas, y la legislación vigente de la época.

Palabras clave: anormalidad, clasificación, diagnóstico, inteligencia, representación, saber experto.

Descriptores: Colombia, historia, inteligencia, representaciones sociales.

Abstract

In our society, the evaluative frameworks according to how the human has been defined, have taken intelligence as a fundamental criterion. The validity of this idea makes problematizing it a relevant issue. The question that motivates this article has to do with representations about those who do not meet the standards of normative intelligence. Consequently, it focuses on the representations that were built from different expert knowledge as medicine, psychiatry, pedagogy, and jurisprudence, on the so called abnormal intellectual in Colombia during the first half of the 20th century.

In the first section the problem of intelligence measurement is addressed as well as the hierarchical scale derived from it; in the second, the ways in which those diagnosed as abnormal intellectuals were described emphasizing deteriorated humanity, immorality, excessive violence, degenerate sexuality, and unproductiveness; and in the third, some standardization treatments to which they were subjected are introduced. For this, a desk-based research work was carried out where medical theses, books, treatises and published conferences, articles in specialised journals, and the legislation in force at the time were tracked.

Keywords: abnormality, classification, diagnosis, expert knowledge, intelligence, representation.

Descriptors: Colombia, history, intelligence, social representation.

Resumo

Em nossa sociedade, os quadros avaliativos segundo os quais o humano foi definido tomaram a inteligência como critério fundamental. A validade dessa ideia torna a problematização dela uma questão relevante. A questão que motiva este artigo diz respeito a representações sobre aquelas pessoas que não atendem aos padrões da inteligência regulatória. Consequentemente, centra-se nas representações construídas sobre os nomeados anômalos intelectuais na Colômbia durante a primeira metade do século xx, a partir de diferentes conhecimentos especializados como medicina, psiquiatria, pedagogia e jurisprudência.

A primeira seção deste artigo aborda o problema da medição da inteligência e da sua escala hierárquica; na segunda, as formas em que foram narrados as pessoas diagnosticadas como anômalos intelectuais, enfatizando na humanidade deteriorada, a imoralidade, a violência excessiva, a sexualidade afastada do padrão (sexualidade desviante) e a improdutividade; e na terceira são introduzidos alguns tratamentos de padronização aos quais foram submetidos. Para fazer isso, foi realizado um trabalho de pesquisa documental a partir de um rastreamento bibliográfico em trabalhos de grado de medicina, livros, artigos em revistas especializadas, tratados e conferências publicadas, e a legislação vigente da época.

Palavras-chave: anormalidade, conhecimentos especializados, classificação, diagnóstico, inteligência, representação.

Descritores: Colômbia, história, inteligência, representações socias.

Introducción

Junto al impulso económico de la producción cafetera, la sociedad colombiana de principios del siglo xx empezaba a experimentar lo que se percibía como el inicio de una nueva era (Castro, 2009). En las ciudades, el alumbrado público, la instalación de servicios sanitarios, los ferrocarriles y automóviles, despertaban una sensación de novedad que se traducía en una suerte de optimismo frente al futuro. El engrandecimiento material era concebido como una necesidad apremiante. Se anhelaba la inserción del país en las redes del comercio internacional y el acceso a las nuevas tecnologías. Para ello se requería la construcción de una infraestructura de vías de comunicación que conectaran las bajas zonas tropicales con los puertos, permitiendo así la exportación de los productos nacionales (Martínez, 2013).

Pero, aún más importante que eso, era indispensable el despliegue de una serie de políticas sobre la población y de disciplinamiento de los cuerpos que lograran moldear trabajadores sanos, fuertes y dóciles. El trabajo fue exaltado como el germen de la nacionalidad: Serían patriotas quienes estuvieran en la capacidad de generar riqueza a su país por medio del trabajo. Así, en el centro de las medidas biopolíticas se encontraba el propósito de "accionar de forma eficiente la máquina humana" (Pohl-Valero, 2014), esto es, optimizar la productividad de los trabajadores.

El factor humano era valorado como la mayor riqueza de un país. Pero el optimismo de las élites colombianas se veía socavado por la desconfianza en el "material humano" con que contaba la nación. El pueblo era considerado enfermo, ignorante, debilitado, vicioso e inmoral (Noguera, 2003), un conjunto de características que hacían imposible pensar en el progreso nacional y, por el contrario, habían avivado la violencia y el crimen. En este contexto, la inteligencia emergió como una preocupación que le competía a la nación, se volvió necesario y urgente medirla, cuantificarla, catalogarla, incrementarla y mejorarla, pues solo se podría materializar el "deseo civilizador" (Rojas, 2001) con el esfuerzo de gentes capacitadas para ello.

Durante la primera mitad del siglo xx los científicos colombianos construyeron verdaderas taxonomías de lo anormal que incluían desviaciones corporales, morales e intelectuales. No obstante, las categorías variaban de un autor a otro, razón por la cual hablo del "anormal intelectual" para referirme a las personas que no encajaban dentro de los cánones de las capacidades intelectuales medias. Dentro de esta categoría se encuentra una clasificación jerarquizada que se define de acuerdo con la distancia del individuo frente a un estándar de cuerpo y mente normativa. Esta jerarquía supone tanto la existencia de seres superiores a otros, como un principio de gradación unilineal que va del idiota al genio.

Así, la inteligencia funciona como un sistema de marcación. En ese sentido, el argumento que intento defender en este artículo es que a partir de las habilidades intelectuales se ha jerarquizado a los seres humanos, determinando su valor en función de una escala que determina quiénes cuentan con mayores y mejores capacidades. Mi interés se enfoca en rastrear

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 439-460

cómo a través de unos saberes expertos, como medicina, psiquiatría, pedagogía y derecho, se construyeron unas representaciones sobre la inteligencia normal y sus desviaciones.

Al igual que ocurrió con otros marcadores sociales como el género o la raza, la inteligencia se inscribió en el ámbito de lo natural, lo cual es una estrategia de representación que permite deshistorizar y fijar la diferencia y la desigualdad. Crea la ilusión que aquello de lo que se habla es una realidad inmóvil e inmutable: "es un intento de detener el 'resbalamiento' inevitable del significado, para garantizar el 'cerramiento' discursivo o ideológico" (Hall, 2014a, p. 469). En este sentido, me interesa aportar a un proceso de desnaturalización que permita entender las representaciones sobre la inteligencia en su contingencia, evidenciar las marcas de su fabricación y revelar los cruces de fuerzas que las constituyeron. La apuesta política está en que, al descubrir su carácter artificial, estas exponen toda su fragilidad, abriéndose posibilidades de infinitas reconfiguraciones.

Voy a precisar un poco cómo entiendo el concepto de representación. La asumo como una práctica de significación, no como un fenómeno exclusivamente lingüístico, de modo que puede traducirse tanto en textos como en formas de conducta y materialidades. En este sentido, la representación es una fuente de conocimiento social, lo cual la conecta de un modo más íntimo con prácticas y asuntos del poder, y la saca de una teoría puramente formal, dándole "un contexto histórico, práctico y 'mundano' de operación" (Hall, 2014b, p. 516). Así, la representación no puede entenderse por fuera de relaciones de poder, en tanto implica la capacidad de marcar, asignar y clasificar a alguien.

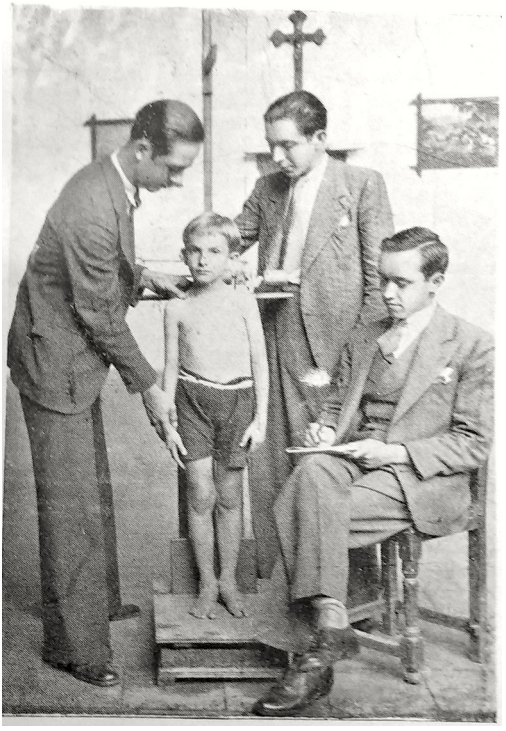
En la primera parte hablaré sobre la medición y las escalas con las cuales se dividió a la población. En la segunda parte abordaré los argumentos que sustentaron las representaciones sobre las personas diagnosticadas con déficit intelectual: humanidad devaluada, inmoralidad, violencia y sexualidades desviadas. En la tercera parte me referiré a los tratamientos pedagógicos, médicos y jurídicos de normalización a los cuales fueron sometidas estas personas. Finalmente, planteo unas reflexiones breves que buscan condensar los argumentos que propongo.

Las intrincadas taxonomías de la inteligencia

Ni en la primera mitad del siglo xx ni en las primeras décadas del xxi hay un consenso sobre la definición de la inteligencia. Irónicamente, como dicen López y Luján (1989), ha sido más fácil medirla que definirla. La medición de la inteligencia solo era posible si previamente se habían construido unos parámetros que definieran la inteligencia normativa y, por consiguiente, las desviaciones. Para este propósito, resultó fundamental la idea del desarrollo infantil, noción lineal y progresiva, que se configuró como la norma: un estándar en las dos acepciones del término. Lo más habitual, que reúne las características comunes a la mayoría, y un patrón que sirve de modelo para valorar las cosas de la misma especie. Quienes no alcanzaran el estándar serían rotulados como anormales, bien sea por una "detención" en el desarrollo o por avanzar a ritmos diferentes de los normativos.

La identificación de los anormales era compleja y dispendiosa. Médicos, psiquiatras, juristas y pedagogos diseñaron distintas formas de evaluar la inteligencia: desde medidas antropométricas, estudios endocrinológicos e informes nutricionales, hasta análisis del comportamiento, exploración de la personalidad y reportes sobre el medio familiar y social. Alejandro Cano fue uno de los más fervientes buscadores de un método que permitiera identificar niños y niñas anormales. Junto a los estudiantes del Curso de Información Pedagógica Nacional de Antioquia, observó, examinó y realizó pruebas de inteligencia a más de 1 200 niños y niñas de las escuelas antioqueñas. Los resultados de tres años de trabajo se publicaron en el libro *Pruebas mentales y de instrucción,* de donde tomé la siguiente fotografía.

Figura 1. Estudiantes del Curso de Información pedagógica ejecutando trabajos de pedagogía experimental



Fuente: Cano, 1936.

La necesidad de un instrumento estandarizado de evaluación se solucionó, en gran parte, gracias a las pruebas para medir el cociente intelectual, que nacieron en Francia, fueron rediseñadas en Estados Unidos (Gould, 1997), y para las primeras décadas del siglo xx ya contaban con suficiente popularidad para ser aplicadas en países como Colombia. Tal como lo explicaba el institutor formado en la Escuela Normal de Antioquia Raúl Palacio (1941), mediante las pruebas se hallaba la edad mental del niño o la

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 439-460

niña, edad que luego se dividía por la edad cronológica exacta (en meses), con lo cual se obtenía el cociente intelectual que medía su adelanto o retraso.

El cociente intelectual permitió la elaboración de escalas métricas lineales y de valor creciente. Las cifras se organizaron a modo de rangos, de forma que cada rango correspondía a un diagnóstico, que iba en orden ascendente del idiota al genio. Las escalas variaban un poco dependiendo del autor, pero su estructura era muy similar. Por ejemplo, la escala de del psicólogo estadounidense Lewis Terman publicada en 1916 y aplicada masivamente en su país, se expresa así:

0-25: Idiotas.
25 a 50: Imbéciles
50 a 70: Débiles mentales.
70 a 80: Límite poco preciso entre la torpeza y la debilidad mental.
80 a 90: Torpeza intelectual.
90 a 110: Inteligencia media – normal.
110 a 120: Inteligencia superior.
120 a 140: Inteligencia muy superior.
Más de 140: Genio.
Tomado de Cano (1936).

Pese a que en muchos casos las desviaciones de la inteligencia se confundían con enfermedades mentales, en Colombia, desde 1896 el médico de la Universidad Nacional José María Rodríguez, había definido la idiotez como una patología diferenciada de la locura. Según explicaba, "la idiotez es una lesión evolutiva caracterizada por una detención más o menos completa del desarrollo de las facultades intelectuales" (1896, p. 1). Es decir, la idiotez era congénita, abarcaba varios estadios de detención de la inteligencia y podía ser "más o menos brusca". En las siguientes décadas se hablaba más genéricamente de los "anormales", y hacia la década de 1940 se generalizó el término oligofrenia, definida por el psiquiatra Luis Jaime Sánchez[1] como: "retardos o insuficiencias en el desarrollo intelectual" (1947, p. 206). Respecto a la diferenciación con la demencia explicaba Sánchez que antes que ser una perturbación dinámica, la oligofrenia es una perturbación "estática", quieta e inmodificable.

1. Luis Jaime Sánchez fue uno de los psiquiatras colombianos más reputados del siglo xx y, sin duda, uno de los de obra más prolífica. Entre sus libros se destacan *Psiquiatría general y psicopatología* (1947), laureado por la Universidad Nacional de Colombia, y *Tratado clínico de las enfermedades mentales* (1952). Sus artículos publicados en revistas científicas suman más de cincuenta, adicionalmente, fundó la *Revista de psicología de la Universidad Nacional* (1956) y la *Gaceta Neuropsiquiátrica* (1975), y tuvo a cargo la cátedra de psiquiatría y neurología en la Universidad Nacional, la de enfermedades mentales en la Universidad Javeriana y fue el director de psiquiatría de la Facultad de Medicina de la Universidad del Rosario. Trabajó en el frenocomio de mujeres de Bogotá y en el de hombres de Sibaté, en donde llegó a ser subdirector y director respectivamente. Fue delegado por Colombia a distintos eventos internacionales sobre psiquiatría y tuvo una columna semanal en el diario *El Tiempo* que mantuvo entre 1955 y 1956.

El oligofrénico era descrito como la alteridad, en tanto se alejaba en diferentes grados de los estándares de normalidad intelectual, física y moral. El marco interpretativo desde el cual los expertos diagnosticaban se basaba en un sistema de perfectibilidad humana que se asemejaba a una escalera con muchos peldaños. Esta escalera sería unilineal y jerárquica: en el extremo superior se encontraría un ser humano perfecto, absolutamente deseable, mientras que en el extremo inferior estaría el peor ser humano imaginable, un ser que por poco es un animal. Según decía el médico Pedro Villamizar en su tesis de grado de la Universidad Nacional, "en la escala que se extiende del idiota al pensador no falta un solo peldaño" (1919, p. 75), lo que quiere decir que entre el extremo superior e inferior se ubican distintos tipos de seres humanos. Justo en la mitad de estos se encontrarían el hombre y la mujer normales.

Las marcas del diagnóstico

Para detectar la oligofrenia debía conocerse el grado de inteligencia, pero también el grado de "incompetencia social", donde entrarían aspectos de la vida moral y afectiva. Como se verá, para los expertos consultados existía una correlación directa entre inteligencia, autocontrol de los impulsos instintivos, y adaptación a los valores y marcos de comportamiento aceptados como normas sociales. Aquello permitió configurar una serie de representaciones que marcaron a los considerados anormales intelectuales como sujetos inválidos socialmente.

La humanidad en entredicho

Las personas que eran ubicadas en los rangos más bajos de la escala de medición de la inteligencia eran una suerte de humanos fallidos. Los idiotas eran considerados el último eslabón de la cadena humana: la otredad radical. Seres que no podían valerse por sí mismos, que dependía de otros para cumplir con sus funciones vitales, incapaces incluso de comunicarse o de sentir afecto. Como lo evidencia la siguiente cita, en la que el lenguaje que se usa para referirse a ellos es en extremo peyorativo, lo que proyecta una condición de seres indeseables. Según el médico Senén Suarez:

> La fisionomía estúpida del idiota revela la ausencia o ínfimo desarrollo de sus aptitudes psíquicas. Hay unos que no pasan de la vida puramente vegetativa, inconsciente, sin manifestar siquiera el instinto de conservación; son sordos, mudos, ciegos, masas de materia viviente en forma humana. (1926, p. 39)

Luis Jaime Sánchez afirmaba que desde el momento de su nacimiento los idiotas eran "seres extrasociales", toda su vida estaba sumida en una oscuridad psíquica, "lo animal y vegetativo han reemplazado por completo a lo racional e inteligente" (1952, p. 11). Para algunos, "su nivel psíquico es inferior al de muchos animales que demuestran procesos intelectuales y afectivos" (Gajardo, 1939, p. 354). Para Sánchez, los idiotas se habían detenido en las etapas más elementales y rudimentarias del desarrollo,

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 439-460

lo que obstruía además de las facultades intelectuales, las motoras y las afectivas. Así, desde temprana edad se caracterizaban por "la frialdad, la indiferencia y la apatía hacia sus familiares que no logran despertar en él ningún interés, ningún cariño o afecto" (Sánchez, 1952, p. 13). En caso de idiotez completa, se decía que "el enfermo parece un animal con traza humana" (Sánchez, 1952, p. 13).

La inmoralidad derivada de la incompetencia intelectual

Según los expertos, las incapacidades intelectuales tenían repercusiones sobre el criterio moral. De hecho, se creía que existía una "relación comprobada entre las anormalidades mentales y las perversiones morales" (Botero, 1942, p. 68)[2], puesto que "falta en ellos el freno que modera todos sus comportamientos públicos y privados" (Suárez, 1926, p. 37). La lesión de los oligofrénicos sería entonces una lesión moral que los incapacitaba para llevar una vida por el camino del bien y percibir las consecuencias de sus actos (Sánchez, 1947, p. 207).

Donde el imbécil más advertía anomalías era en el dominio moral, "este embotamiento afectivo y moral, hace que el imbécil se mueva en un mundo inferior de apetitos y deseos, de tendencias y de emociones elementales" (Sánchez, 1952, p. 22), de ahí que se los considerara seres "antisociales". Su falla moral era asumida como un defecto congénito, una marca de nacimiento: "cuando nacen defectuosos, desde que nacen comienzan a demostrar sus maldades" (Sanz, 1940, p. 33). Por consiguiente, los oligofrénicos fueron representados como inválidos sociales. Nótese lo violento del término, gente sin valor social, "diríamos que las antinomias sociales" (Altavilla, 1936, p. 316).

El impulso de la violencia

De acuerdo con el médico legista Julio Ortiz, la peligrosidad de estos anormales radicaba en que no encontraban freno para detener sus impulsos enérgicos y, además, contaban con el vigor corporal para llevarlos a cabo: "en ese desequilibrio es donde estriba su peligro" (1947, p. 130). Esta referencia al instinto es una constante, en tanto se suponía que la falta de inteligencia impedía elaborar una unión ética entre una idea y un impulso, lo que, a su vez, no les dejaba prever las consecuencias de sus actos. Así, los anormales intelectuales fueron asociados con la naturaleza en oposición a la civilización, que estaría determinada en buena medida por un proceso de autocoacción psíquica que permite el control emotivo, la represión de los instintos y la regulación del comportamiento (Elias, 2009).

2. Jaime Botero Uribe fue un institutor formado en la Escuela Normal de Antioquia. Se graduó con la tesis "La educación de los niños mentalmente anormales" (1942), donde cuenta que en una de sus prácticas tuvo contacto con un "niño anormal", lo que lo motivo a interesarse en el tema de la educación de anormales y a abogar por la construcción de escuelas especiales.

Según los expertos, los anormales intelectuales serían muy irritables, egoístas, crueles, envidiosos y reaccionaban de manera violenta ante el menor estímulo. Su actividad espiritual mudable y caprichosa los hacía actuar de manera extravagante e inmoral, en contra de las actitudes sociales aprobadas. La falta de afectividad y la insensibilidad moral hacían que causas triviales explotaran en ellos excesos coléricos que desembocaban en ataques violentos como asesinatos, robos e incendios. Samuel Gajardo, médico legal y profesor universitario, lo explicaba a sus estudiantes mediante un ejemplo:

> Uno de estos desgraciados, [...] asesinó a su padre de un hachazo en la cabeza. Cada vez que se le pide recordar el hecho, lo hace alegremente, con explosiones de risa y ademanes que evocan su inconsciente crimen. De ahí que estos individuos son extraordinariamente peligrosos, y es necesario mantenerlos recluidos. (1939, p. 856)

Otro lugar común en las descripciones consultadas era la idea de que eran supremamente sugestionables, situación que los convertía en "instrumentos dóciles para el logro de fines inmorales" (Villamizar, 1914, p. 45). Cualquier persona, aun siendo de mediana inteligencia, fácilmente podría incitarlos a cometer un crimen, puesto que "tras de ser fácilmente sugestionables es incapaz de dominarse así mismo" (Sanz, 1940, p. 33).

Sexualidades desviadas y desbordadas

El supuesto de que los oligofrénicos eran personas hipersexuales es también una constante en las descripciones de los expertos. Los deseos sexuales desbordados, al igual que la violencia, estarían relacionados con la predominancia del instinto. Pero, además, sus instintos eran pervertidos, "experimentan el instinto sexual en forma de apetitos desordenados" (Gajardo, 1939, p. 356), lo que los llevaba a desear prácticas sexuales desviadas "siendo la más frecuente el homosexualismo" (Uribe Cualla, 1939, p. 462)[3], pero también el exhibicionismo genital, el incesto, la zoofilia, la pederastia, el sadismo, y hasta la necrofilia.

Se pensaba que, llegada la adolescencia, o incluso antes, se entregan desenfrenadamente a la masturbación, por lo que en ellos la educación sexual sería más urgente que en los normales. Esto se debía a que por su

3. Guillermo Uribe Cualla fue un médico formado en la Universidad Nacional de Colombia. Desde antes de graduarse empezó a trabajar como ayudante en la Oficina de Medicina Legal de Bogotá y durante el resto de su vida permaneció en ese campo del saber. A partir de 1927 asumió la cátedra de Medicina Legal de la Universidad Nacional y un año después se convirtió en director de la Oficina de Medicina Legal, donde fundó la *Revista de Medicina Legal,* que dirigió por veinte años y para la cual fue un importante contribuyente. Participó en muchos eventos académicos internacionales y fue miembro de múltiples asociaciones y sociedades médicas lo cual lo inscribe en unas redes de saber transnacionales. Recibió gran variedad de reconocimientos y condecoraciones entre las que se destaca la Cruz de Boyacá.

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 439-460

deficiencia "han contraído vicios y adquirido prácticas inmorales que afectan además la salud del niño. Es necesario explicarles a ellos todo lo concerniente a la generación, así como los peligros que traen consigo los abusos y las perversiones sexuales" (Botero, 1942, p. 31).

Según dice Pedro Villamizar, mientras los jóvenes se enamoran perdidamente, las jóvenes se vuelven "descaradas, desobedientes y coquetas" (1919, p. 27). En los hombres, las perversiones sexuales se asocian a delitos como la violación, mientras que en las mujeres a la prostitución. Se tenía la idea de que los oligofrénicos no podrían satisfacer sus necesidades sexuales de manera consensuada con otra persona, lo que los impulsaría a satisfacerlas por medio de vicios *contra natura* y a recurrir a la violación. Así, se dice que tienen "deseos sexuales violentos, abalanzándose sobre la persona que los ha despertado, no importa en qué circunstancias, y eso hasta públicamente" (Thot, 1935, p. 64).

El miedo hacia la sexualidad de los anormales intelectuales no solo pasaba por la inmoralidad de las desviaciones, sino también por la posibilidad de que se reprodujeran. Para ese entonces se había generalizado la creencia de que, gracias a un proceso degenerativo, los hijos de anormales serían aún más anormales. Esa preocupación puede percibirse en el caso de María Anunciación Murillo, una joven de 19 años diagnosticada como imbécil que fue violada en varias oportunidades por un vecino. Producto de estas violaciones nació un niño que murió, al parecer, por falta de cuidados. La madre de María Anunciación fue quien decidió denunciar al agresor en la Alcaldía de Barbosa (Antioquia) después de enterarse que su hija había quedado embarazada por segunda vez. El relato de la joven no deja duda de que fue violada:

> […] me vio me atajó el paso y cogió a abrazarme y tocarme el pecho y me dijo que me bajara con él abajito del charco y me cogió de la mano y me arrastró […] después me cogió abrazada del cuerpo y nos fuimos al suelo; y se me montó y sacó una cosa y me la puso entre las piernas y empezó a hacerme y fue mucho lo que me dolió y yo le decía que no más, que me dejara ir, pero no le valía. Cuando acabó se fue y me dejó hay muy desalentada y diay me paré sola y me fui pa la casa. (Ortiz, 1945, p. 104)

Las conclusiones del médico legal Julio Ortiz fueron que debido a sus fallas intelectuales estaba "desarmada para vivir en sociedad", pues su juicio era rudimentario y su voluntad era escasa. Era "una degenerada psíquica, imbécil, incapaz de ganarse la vida y de darse cuenta de los actos que ejecuta, máxime si se trata de aquellos relacionados con el precepto divino de 'crecer y multiplicarse', sobre todo de multiplicarse" (Ortiz, 1945, p. 105). No hubo ningún tipo de juicio para el agresor, la culpabilidad recayó sobre ella y su capacidad de reproducirse.

Improductivos. Una carga para la sociedad

Dentro de una lógica donde los seres humanos son valorados en función de su capacidad productiva, los anormales eran identificados como una

carga. En la época que estudio es repetitivo el argumento según el cual la sociedad debía invertir grandes sumas de dinero en casas de beneficencia, establecimientos de corrección y, en el peor de los casos, manicomios y cárceles para alojar a los anormales. El brasilero Renato Kehl va más allá, para él "los débiles mentales y los alienados, además de constituir una carga económica, son fuerzas negativas en perjuicio de las productivas [...] toda la caterva de indeseables que mantienen a la sociedad en permanente estado de exudación morbosa y criminal" (citado en Uribe Cualla, 1941, p. 96).

Es reiterativa la idea que quienes tienen "inteligencias mal desarrolladas" son incapaces de ganarse su pan, en tanto mencionan que existe "una relación directa, sostenida y probada con copiosas estadísticas, por la escuela anglosajona, entre el rendimiento intelectual y el económico" (Botero y Jaramillo, 1946, p. 1)[4]. En el mismo sentido, el médico Eduardo Vasco[5] explica que se ha de valorar la capacidad intelectual del individuo en función de su capacidad productiva. Así:

> El superdotado sería capaz de producir para él y su familia, para ahorrar ampliamente y puede ejercer cierta influencia sobre los demás; el tipo normal produciría para él y para su familia, y podría asegurarle el porvenir por medio del ahorro; el lerdo o fronterizo podría sostener una pequeña familia pero no entendería nunca la importancia de la economía para el futuro; el débil mental alcanzaría a ganar su propio sostenimiento; el imbécil podría producir media ración; la otra media se la tendría que dar la beneficencia o la caridad, o la obtendría por medios ilícitos; y por último, el idiota sería carga social. (Vasco, 1948, p. 101)

4. Gonzalo Botero y Luis Gabriel Jaramillo se formaron como médicos en la Universidad de Antioquia. Como tesis de grado realizaron una investigación con "niños de educación difícil" en la Escuela Especial para Débiles Mentales Rafael Uribe Uribe, donde trabajaron con el doctor Eduardo Vasco. El segundo volumen de la tesis presenta las "cartillas biográficas" de cada niño, una suerte de historias clínicas donde consignan información detallada de cada paciente, así como "los medios empleados para corregirlos".

5. Eduardo Vasco fue un médico antioqueño graduado de la Universidad de Antioquia. Poco tiempo después de graduarse viajó a Europa para formarse en psicopedagogía, donde aprendió directamente de Édouard Claparede, Jean Piaget, William Stern, Ovidio Decroly, Sante de Sanctis y Alfred Binet. Estando en Europa también pudo visitar diferentes institutos para anormales que lo inspiraron a fundar el Centro de Higiene Física y Mental y el Instituto Médico-Pedagógico en Medellín. La obra de Vasco es amplia, en ella pueden distinguirse textos dirigidos a la comunidad académica y textos dirigidos al público general, especialmente a las madres, por ejemplo, *breviario de la madre* (1934) que fue editado en tres oportunidades y *Nociones de puericultura* (1935) en coautoría con Calixto Torres que se incluyó en la Biblioteca Aldeana. En Vasco es muy notoria, más que en los otros expertos consultados, una intención de intervención social, lo que se evidencia en el gran número de columnas de opinión y artículos publicados en revistas no científicas como *Sábado, Raza, Progreso* y el periódico *El Colombiano,* y en su programa radial de educación familiar trasmitido por *La voz de la montaña.*

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 439-460

Por eso se insistía en que la educación para anormales debía ser educación para el trabajo, para que aprendieran a realizar un oficio que les permitiera ganarse el pan de cada día. El institutor Emilio Sanz (1940) relacionaba la edad mental con el tipo de trabajo que podría desempeñarse, por ejemplo: alguien con una edad mental de seis años podría realizar trabajos de corta duración como lavar platos; con una de ocho años podría hacer mandados o realizar trabajos ligeros; y con una de doce años podría cuidar animales e incluso realizar trabajos con máquinas. Sin embargo, pese a lograr desempeñarse en algunas actividades solo podrían "ocupar puestos subalternos en la sociedad, sin destacarse en nada, debido a lo limitados de sus facultades mentales" (Uribe Cualla, 1939, p. 460).

La falta de productividad no era una preocupación menor, una masa de gente improductiva desestabilizaría la estructura social y pondría en riesgo a las clases privilegiadas. El médico Joaquín Fajardo lo expresa muy bien:

> la falta de trabajo en las clases inferiores disminuye la riqueza de las superiores; lenta pero fatalmente, genera la ruina de los amos, la quiebra de los grandes capitales, y minando los cimientos de la organización social, derrumba las castas privilegiadas. (1923, p. 23)

Los tratamientos de normalización

Sabemos que el discurso experto no es solamente descriptivo, sino que es performativo: mientras es enunciado fabrica al sujeto que describe. Los expertos, hombres que constituían la élite académica del país, que estaban inmersos en redes internacionales de producción de conocimiento y que disfrutaban de los privilegios que en esa época contaban quienes lograban formarse en la educación superior, se posicionaban desde un lugar de enunciación que les proporcionaba una serie de recursos que validaban sus representaciones, creando un efecto de verdad muy poderoso, gracias al cual estas terminan siendo más reales que los representados. Se presenta, entonces, una sustitución: la representación de los expertos se convierte en la verdad de los representados. Aquí la representación, como práctica de significación que marca y clasifica, opera con toda su fuerza, y sus efectos no pueden dimensionarse sino en su articulación con técnicas específicas y enmarcados en relaciones de poder particulares.

Los tratamientos pedagógicos

La importancia de la clasificación de los niños escolarizados radicaba en la necesidad de tener grupos homogéneos. Se consideraba que quienes estaban por fuera de la media debían recibir una educación diferencial (Sáenz, Saldarriaga y Opsina, 1997; Yarza y Rodríguez, 2007; Yarza, 2011). Para que en Colombia se pudiera pensar en educar a los anormales fue necesario, primero, la apropiación por parte de médicos y pedagogos de un conjunto de saberes psicopedagógicos y terapéuticos; y, segundo, las discusiones en torno a la degeneración de la raza, que derivaron en una intención normalizadora que buscaba intervenir la infancia con el objetivo

de forjar los hombres y mujeres sanos, fuertes, trabajadores y dóciles que requería el progreso nacional. Es por esto último que la educación de anormales era una labor entendida en términos de sacrificio por la patria, "ya que es patriotismo encauzar y educar a los que hoy aparecen como parásitos sociales" (Sanz, 1940, p. 6).

En este sentido, la prioridad para las escuelas dirigidas a anormales era la corrección. Recibían niños "desviados" y trabajaban intensamente para repararlos y regresarlos a la sociedad con su máximo rendimiento posible. Así, la educación para anormales se entendía como un proceso de resocialización, y en la misma proporción que a la educación moral, se le debía dar importancia a la educación para el trabajo.

Como bien explica Vasco (1948), el propósito de las escuelas especiales era potenciar la capacidad productora y propiciar la adaptación de la personalidad y comportamiento del anormal al "fenómeno social". Para ello habría que descubrir las deficiencias para encauzarlas y los defectos para corregirlos, e investigar las aptitudes para estimularlas y orientarlas a incrementar el rendimiento social. La orientación de la pedagogía para anormales era utilitarista. Las enseñanzas debían reflejarse lo más pronto posible en la vida práctica, pues se requería que los niños adquirieran "los medios de ganarse la vida, y para esto habrá que descubrir y desarrollar sus aptitudes, utilizando la poca fuerza intelectual de que dispone, sin desperdiciar nada y orientando la enseñanza hacia un fin práctico" (Botero y Jaramillo, 1946, p. 205).

Resulta interesante cómo esta orientación vocacional sirvió para legitimar el lugar que cada uno ocupaba en la sociedad. La lógica era que cada persona estaba orgánicamente llamada a una función: había un lugar donde cada uno, con sus muchas o pocas capacidades, podía contribuir al "perfeccionamiento de la especie". En palabras del psiquiatra Miguel Jiménez[6], algunos seres humanos estarían llamados a mandar y otros a trabajar, por ello "es preciso que la educación sepa determinar desde temprana edad en cada individuo, el punto preciso a donde deban llevarlo sus disposiciones originarias. Siendo de esta suerte, la orientación individual, un simple imperativo biológico" (Jiménez López, 1948, p. 79).

Los tratamientos médicos

Para alcanzar la "corrección" era tan importante la pedagogía como el restablecimiento de la salud y la funcionalidad del cuerpo. En consecuencia,

6. Miguel Jiménez López se graduó como médico de la Universidad Nacional de Colombia, posteriormente se especializó en psiquiatría en Francia, desde donde importó la teoría de Morel sobre la degeneración. Con la ponencia titulada "Nuestras razas decaen" (1918), abrió la famosa discusión sobre la degeneración de la raza en Colombia. Dirigió las cátedras de psiquiatría de la Universidad Nacional y Javeriana. Además, desempeñó un papel importante desde el activismo conservador: Fue senador de la república entre 1919 y 1934 casi sin interrupción. Ocupó varios altos cargos públicos y, al igual que Uribe Cualla, recibió la Orden de la Cruz de Boyacá.

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 439-460

las escuelas especiales requerían de un servicio médico permanente (Botero, 1942, p. 74). En el Instituto Médico Pedagógico de Medellín, por ejemplo, no era suficiente la presencia de las maestras, se requería la vigilancia constante de enfermeras. Así lo evidencia la siguiente fotografía que tomé de un reportaje realizado por la revista *Raza*.

Figura 2. En el prado, pequeños alumnos del Instituto Médico-Pedagógico bajo la vigilancia de una enfermera



En el prado, pequeños alumnos del Instituto Médico-Pedagógico bajo la vigilancia de una enfermera.

Fuente: Revista Raza, Número 19, abril de 1948.

Algunas intervenciones médicas fueron más allá de la rehabilitación de la salud y emprendieron impresionantes experimentos de normalización, como los desarrollados por Eduardo Vasco, quién estaba convencido que podía encontrar una fórmula para incrementar la inteligencia. Sus experimentaciones se basaban en la idea de que la oligofrenia era el producto de un sistema nervioso paralizado. Esto quiere decir que, si se encontraban los mecanismos adecuados para estimularlo, podría desencadenarse un movimiento en el engranaje mental. El mecanismo para lograrlo fueron las convulsiones. Los primeros intentos se hicieron con inyecciones de cardiazol, un potente estimulante del sistema nervioso central. Luego, lo reemplazó por picrotoxina, que era una sustancia más fuerte, pues actuaba sobre la corteza, el mesoencéfalo y, a veces, sobre el bulbo y la médula.

Si se aplicaba la dosis exacta se producirían convulsiones, pero si se aplicaba una dosis mayor "la muerte podría sobrevenir por colapso respiratorio" (Vasco, 1948, p. 115). Además, había personas más susceptibles que otras, por eso aplicaban dosis menores a las autorizadas. Eso no impidió que en una ocasión uno de los niños inyectados tuviera una reacción "desagradabilísima y sorpresiva" (Vasco, 1948, p. 117). Vasco explicaba con orgullo que gracias al tratamiento había podido apreciar

notorias mejorías, aunque también decía, sin dar demasiada importancia y sin entrar en detalles, que había tenido varios fracasos.

Desde 1945, después de una visita a Estados Unidos donde aprendió sobre convulsoterapia por electricidad, Vasco empezó a experimentar con este método, que consistía en provocar las convulsiones con una máquina que producía descargas eléctricas. Con apoyo de la Dirección de Educación Pública de Antioquia compró la máquina y las drogas, y con la ayuda de Luis Gabriel Jaramillo y Gonzalo Botero la empezaron a utilizar sistemáticamente en las escuelas especiales y el Instituto Médico Pedagógico de Medellín (Vasco, 1948, p. 122).

Vasco afirmaba que el tratamiento con picrotoxina podía producir una recuperación casi total en un 50 % de los casos, mejoría notable en el 30 % y cambios favorables en el resto. No vuelve a mencionar los "fracasos". Por recuperación casi total entiende el hecho de que alguien diagnosticado como imbécil, que solo hubiera alcanzado a ganar media ración, pudiera ganar su subsistencia y la de su familia. Por mejoramiento notable, la capacidad de producir un rendimiento apropiado. Y por cambios favorables, las transformaciones en las esferas de la vida mental o somática que facilitarían, sin duda, su adaptación social.

En el libro *Temas de higiene mental, educación y eugenesia* (1948) Vasco presenta 22 observaciones de niñas de la Escuela Sanín Cano y de niños de la Escuela Rafael Uribe Uribe que fueron sometidos a sus tratamientos. Una de ellas era RVP, de trece años que, según las pruebas de Dearborn y Ballard, había sido diagnosticada como imbécil. En el reporte médico-pedagógico se indica que su inteligencia global era sumamente escasa, su esfera afectiva estaba muy desviada, era mitómana, perversa, pendenciera, cruel, brusca, desaseada y vulgar. Se la consideraba un "tipo invertido" pues sus modales eran los del sexo masculino, idea confirmada por su aspecto, su configuración y su voz.

De acuerdo con el reporte, después de cuatro meses de tratamiento continuo, el estado de RVP mejoró de manera estrepitosa: su cociente intelectual aumentó de 0,40 a 0,82, con lo que pasó de ser una imbécil a una fronteriza con la normalidad. "Su comprensión se despierta. Desea mejorarse. Su atención se concreta, su memoria se robustece. Lee aunque con gran dificultad, escribe y razona. Es activa y organizada; sus instintos han cambiado notablemente" (Vasco, 1948, s.p.). Según se dice, el tratamiento logró modificar su comportamiento, empezó a actuar de acuerdo con su sexo, se volvió más femenina, le encontró gusto a los trabajos manuales: borda, cose y hace sacos de malla, lava y aplancha.

El caso de RVP es un buen ejemplo de cómo los procesos de normalización más que incrementar netamente las capacidades cognitivas, lo que buscaban era que los desviados se adaptaran a los valores fundantes del proceso civilizatorio y no los pusieran en riesgo. Los grandes logros del tratamiento consistieron en revertir la inversión, en volver a RVP una señorita buena y servicial que no desafíe las normas sociales, incluidos los roles de género.

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 439-460

Una de las representaciones que tuvo mayores impactos sobre los diagnosticados como anormales fue la peligrosidad, pues tenía implicaciones legales. El estado peligroso se definía en función de un pronóstico: "la capacidad de una persona de devenir autora de un delito" (Uribe Serrano, 1950, p. 44). El caso de Miguel Uribe, a cargo del médico legista Pablo Llinás[7] permite ver cómo se llevaba a la práctica el diagnóstico de la peligrosidad. Miguel Uribe fue sindicado de homicidio por haber matado a Silvano Rincón en el municipio de Aguachica (Magdalena) el 11 de julio de 1937. Lo que desconcertaba a los jueces era que no había ningún motivo ni pretexto para haber cometido el crimen que llevó a cabo de forma mañosa y cautelosa. De hecho, Silvano le había demostrado amistad y aprecio.

El examen físico indica que Miguel era un hombre de unos 27 años, de 1,63 de altura y 60 kilos, su piel era de color moreno claro, el pelo oscuro y polidáctilo, tenía irregularidades en la forma del cráneo y estaba infectado de sífilis. Miguel no podía concentrarse por mucho tiempo. Su memoria presentaba enorme deficiencia. Su inteligencia era la de un niño de ocho años, por lo que se lo diagnosticaba como oligofrénico. Además, era un insensible moral, no se preocupaba por su familia ni por nadie (Llinás, 1944).

Ahora bien, el dictamen del médico legal fue:

> En nuestro concepto, dado el cúmulo de psicopatías hereditarias que pesan sobre Uribe, las deformidades de su arquitectura física, los posibles trastornos epilépticos que nos han referido y las deficiencias intelectuales y afectivas que demuestra, este recluso es un sujeto peligroso, mayormente bajo la acción de los tóxicos alcohólicos, que debe ser vigilado en un frenocomio de observación. (Llinás, 1944, p. 46)

La conclusión del doctor Llinás es interesante por dos cosas. Primero, porque revela cuáles fueron los criterios para definir la peligrosidad, menciona aspectos hereditarios, físicos, intelectuales y afectivos que se incrementan con el consumo de alcohol. Y, segundo, porque establece una medida de seguridad. Al ser Miguel considerado un individuo peligroso que representaba una amenaza para la sociedad y probablemente podría volver a cometer un acto como el que cometió, era necesario aislarlo y mantenerlo vigilado en un manicomio.

La peligrosidad de Miguel era una peligrosidad criminal, es decir, existía el peligro de que reincidiera. Sin embargo, había otro tipo de peligrosidad, una peligrosidad social que se podía diagnosticar antes de que se hubiera cometido algún crimen. Esta diferenciación conduce a diversificar las

7. Pablo Llinás un médico legista y profesor universitario. Estuvo a cargo de las cátedras de Medicina legal y Psiquiatría forense en las facultades de Derecho de las Universidades Externado y Libre en la ciudad de Bogotá. Fue autor de numerosos artículos que publicó en revistas científicas, fundador de la Sociedad Colombiana de Psiquiatría, Neurología y Medicina Legal, y director del Frenocomio de Sibaté.

estrategias que procuran prevenir la delincuencia y a ampliar los espacios de normalización, o resocialización, que es el término usado.

Como lo explica el abogado Mario Uribe Serrano, la prevención "ha de cumplir su misión protectora a quienes signifiquen una firme hipótesis de violencia" (1950, p. 89). En beneficio de la defensa social, no tendría sentido esperar a que se cometiera el delito para activar una respuesta tardía. Si se podían establecer medidas de seguridad para evitar el crimen habría que hacerlo.

Los estados de peligrosidad predelictual se definen según conductas antisociales, "maneras de ser, pensar, obrar o vivir que son terreno fértil de la criminalidad" (Uribe Serrano, 1950, p. 89). Su estudio tiene que ver con el grado de adaptación a unos valores y unas formas de vida civilizada. Todos los comportamientos que las fracturan son tildados de peligrosos, entre ellos, la embriaguez, la narcomanía, el juego, la vagancia, la mendicidad, la prostitución y los vicios morales.

Los anormales serían un caso paradigmático de la peligrosidad predelictual. Los degenerados, insuficientes y anormales "aun quedando por fuera de la criminalidad constituyen una amenaza para ellos mismos y para los demás, porque, entregados a sus solas fuerzas, son incapaces de seguir una vida regular" (Prins, 1912, p. 73). Así, el Estado encargado de mantener el orden social, no podía permanecer indiferente. En palabras de Pedro Villamizar "esos anormales son peligrosos y por lo tanto la sociedad debe ponerse en guardia contra ellos" (1919, p. 98). Esta puesta en guardia era una precaución. Se debía recluir a los anormales antisociales para evitar que llegaran a ejecutar un acto delictuoso. En este tipo de casos "se explica una reclusión como medida de profilaxia social, para evitar un crimen, para evitar que se verifique una reacción antisocial" (Uribe Cualla, 1939, p. 408).

En Colombia, la teoría de la peligrosidad sin delito se materializó en la llamada Ley Lleras (Ley 48 de 1936) que regulaba a los vagos, maleantes y rateros. Esta Ley contiene unas "medidas preventivas y represivas para aquellos individuos, muchos de ellos de seguro anormales, que por su manera de convivir en sociedad desentonan con los preceptos legales y con las costumbres, la cultura y la civilización" (Ramírez, 1936, p. 3). Así, se clasificaba a los individuos según sus "sus diversas y perjudiciales modalidades de vida y acción bajo la denominación genérica de estado peligroso" (Ramírez, 1936, p. 3).

Reflexiones finales

Los anormales intelectuales pudieron ser representados como una otredad radical y degradada porque su diferencia fue naturalizada por el discurso experto. Estas representaciones, lejos de quedarse en el mundo de las ideas, trascendieron a la cotidianidad de las personas que fueron rotuladas con un diagnóstico, se materializaron en prácticas excluyentes y denigrantes que las configuraron como una población subvalorada.

La emergencia de la inteligencia en Colombia, problematizada desde la década de 1920 como un asunto de relevancia nacional, retomó

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 439-460

discursos de larga tradición en occidente sobre la racionalidad, que confluyen en la definición de las capacidades intelectuales como un rasgo distintivo de lo humano. La clasificación de las personas con base en la medición de la inteligencia configuró una escala jerárquica que juzga el nivel de humanidad. De acuerdo con la concepción moderna del mundo, en el extremo superior de la escala estaría la civilización-cultura y en el extremo inferior la naturaleza, que se aproxima a la animalidad (Latour, 2007). La cultura se impone sobre la naturaleza: dentro de la gran cadena del ser los humanos son superiores a los no humanos (Lovejoy, 1983). ¿Qué implica entonces que algunas personas que sean clasificadas en la esfera de la cultura y otras en la de la naturaleza? Tal razonamiento conduciría a pensar que hay personas inferiores, menos valiosas que otras, y, en tal sentido, dispensables. El anormal intelectual es, quizá, la forma-sujeto más desvalorizada en tanto lo que estaba bajo, sospecha, era su humanidad.

La inteligencia normativa, que posibilita el raciocinio, importa porque es condición de posibilidad para el gobierno, entendido este como conducción de las conductas y, por consiguiente, del proyecto civilizatorio que requería que los individuos se inscribieran en los marcos de la autocoacción, la productividad y la independencia. La preocupación por las desviaciones de la inteligencia normativa, que se traduce en tratamientos de normalización, respondía a las dificultades para controlar a personas impredecibles, impulsivas, que fracturaban los códigos sociales y los marcos de inteligibilidad que permitían distinguir lo correcto de lo incorrecto, desafiando el orden biológico, social y moral.

La falta de adaptación a las normas sociales de la cultura burguesa implicaba el desacato de los mandatos del trabajo y la productividad. Consumían recursos, pero no producían. Eran, entonces, la antítesis de la subjetividad capitalista (Castro-Gómez, 2009), que requería ritmos veloces, capaces de proporcionar una fuerza de trabajo útil al progreso económico de la nación. En consecuencia, medir la inteligencia, identificar las desviaciones y los retrasos, era importante para mejorar y redefinir las estrategias de gobierno, para administrar las fuerzas del "capital humano" con que contaban, y para ubicar a cada uno en el lugar que le correspondía dentro del entramado social.

Ahora bien, entender las fuerzas que han configurado las representaciones sobre la inteligencia, ayuda a ubicarlas en sus propias dimensiones: en su contingencia. Ayuda a comprender que son producto de prácticas de significación y relaciones de poder y no de un orden natural que clasifica a los seres humanos. Así, desconfigurar el discurso de la inteligencia normativa (y también lo que lleva aparejado: la productividad, la autocoacción y la independencia) permitiría imaginarnos esquemas valorativos menos excluyentes, homogeneizantes y prescriptivos.

Referencias

Castro-Gómez, S. (2009). *Tejidos oníricos. Movilidad, capitalismo y biopolíticas en Bogotá (1910-1930).* Bogotá: Instituto Pensar, Pontificia Universidad Javeriana.

Elias, N. (2009). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas.* México D.F: FCE.

Gould, S. (1997). *La falsa medida del hombre.* Barcelona: Crítica.

Hall, S. (2014a). El espectáculo del 'Otro'. En E. Restrepo, V. Vich y C. Walsh (eds.), *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp.459-487). Popayán: Universidad del Cauca.

Hall, S. (2014b). El trabajo de la representación. En E. Restrepo, V. Vich y C. Walsh (eds.), *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp.489-526). Popayán: Universidad del Cauca.

Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica.* Buenos Aires: Siglo XXI.

Lovejoy, A. (1983). *La gran cadena del ser. Historia de una idea.* Barcelona: Icaria.

López, J. y Luján, J. (1989). *El artefacto de la inteligencia. Una reflexión crítica sobre el determinismo biológico de la inteligencia.* Barcelona: Anthropos.

Martínez, F. (2013). Héroes de la civilización. La Amazonía como cosmópolis agroexportadora en la obra del General Rafael Reyes. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura, 40* (2): 145-177.

Noguera, C. (2003). *Medicina y política. Discurso médico y prácticas higiénicas durante la primera mitad del siglo XX en Colombia.* Medellín: Universidad Eafit.

Pohl-Valero, S. (2014). *'La raza entra por la boca'. Energía, alimentación y eugenesia en Colombia, 1890-1940*. Recuperado de http://cort.as/-JpKK

Rojas, C. (2001). *Civilización y violencia. La búsqueda de la identidad en la Colombia del siglo XIX*. Bogotá: Norma.

Sáenz, J.; Saldarriaga, O.; y Ospina, A. (1997). *Mirar la infancia. Pedagogía, moral y modernidad en Colombia, 1903-1946, vol 2.* Bogotá–Medellín: Colciencias, Foro Nacional por Colombia, Universidad de los Andes, Universidad de Antioquia.

Yarza, A. y Rodríguez, L. (2007). *Educación y pedagogía de la infancia anormal 1870-1940.* Bogotá: Grupo Historia de la Práctica Pedagógica, Cooperativa editorial Magisterio.

Yarza, A. (2011). *Preparación de maestros, reformas, pedagogía y educación de anormales en Colombia: 1870-1940* (tesis de Maestría en Educación). Universidad de Antioquia, Medellín.

Fuentes primarias:

Altavilla, E. (1936). Biotipología criminal. *Revista Colombiana de Biología Criminal, II* (4), 300-322.

Botero, G. y Jaramillo, L. (1946). *Niños de educación difícil* (tesis de pregrado en Medicina). Facultad de Medicina, Universidad de Antioquia, Medellín.

Botero, J. (1942). *La educación de los niños mentalmente anormales* (tesis). Escuela Normal Superior, Medellín.

Cano, A. (1936). *Pruebas mentales y de instrucción*. Medellín: Tipografía Olympia.

Fajardo, J. (1923). *Anomalías mentales en escolares bogotanos* (tesis de pregrado en Medicina). Facultad de Medicina, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Gajardo, S. (1939). *Medicina legal. Normas para la enseñanza jurídica del ramo en las universidades latinoamericanas.* Santiago de Chile: Editorial Nascimiento.

Jiménez López, M. (1948). *La actual desviación de la cultura humana. Discursos y ensayos.* Tunja: Imprenta Oficial.

Llinás, P. (1944). Estudio de un psicópata sindicado de homicidio. Revista de Medicina Legal de Colombia, *VI* (35-36), 42-46.

Ortiz, J. (1945). Imbécil víctima de estupro. Revista de Medicina Legal de Colombia, *VII* (41-42), 102-105.

Ortiz, J. (1947). Imbécil. *Revista de Medicina Legal de Colombia, IX* (51-52), 125-130.

Palacio, R. (1941). *Apuntes sobre clasificación escolar* (tesis). Escuela Normal Superior, Medellín.

Prins, A. (1912). *La defensa social.* Madrid: Editorial Reus.

Ramírez, J. (1936). La Ley Lleras. *Revista de la Policía Nacional, XXIV* (122), 4-5.

Rodríguez, J. (1896). *Contribución al estudio de las degeneraciones de evolución. Idiotez* (tesis de pregrado en Medicina). Facultad de Medicina, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Sánchez, L. (1947). *Psiquiatría general y psicopatología*. Bogotá: Siglo XXI.

Sánchez, L. (1952). *Tratado de clínica de las enfermedades mentales.* Bogotá: Pontificia Universidad Católica Javeriana.

Sanz, A. (1940). *Sobre educación de anormales* (tesis). Escuela Normal Superior, Medellín.

Suárez, S. (1926). *La selección médico-pedagógica de los niños anormales y degenerados* (tesis de pregrado en Medicina). Facultad de Medicina, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Thot, L. (1935). La lucha contra la criminalidad en Bélgica. *Revista Colombiana de Biología Criminal, I* (1), 57-67.

Uribe Cualla, G. (1939). *Medicina legal y psiquiatría forense.* Bogotá: Siglo XXI.

Uribe Cualla, G. (1941). Eugenesia y criminología. *Revista de Medicina Legal de Colombia, IV* (21-22), 8-125.

Uribe Serrano, M. (1950). *Teoría de la peligrosidad. De una política preventiva del delito* (Tesis de pregrado en Derecho) Facultad de Derecho, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Vasco, E. (1948). *Temas de higiene mental educación y eugenesia.* Medellín: Bedout.

Villamizar, J. (1914). *Atrasados escolares* (tesis de pregrado en Medicina) Facultad de Medicina, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Villamizar, P. (1919). *Apuntes de criminología* (tesis de pregrado en Medicina) Facultad de Medicina, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

La implementación de la Ley de Identidad de Género en tiempos aún cis heteronormados. Dinámicas de (des)atención a travestis y trans en el ámbito de la salud en el Conurbano Bonaerense*

The implementation of the Gender Identity Law in still cis heteronormed times. Dynamics of (in) attention to transgender people in the field of health in the Conurbano Bonarense

A implementação da Lei de Identidade de Gênero em tempos ainda cis heteronormados. Dinâmica da (des) atenção às travestis e pessoas trans na área da saúde no Conurbano Bonaerense

Martín Boy**
Universidad Nacional José C. Paz, Buenos Aires, Argentina

María Florencia Rodríguez***
Universidad Nacional José C. Paz, Buenos Aires, Argentina
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet)

Cómo citar: Boy, M. y Rodríguez, M. F. (2022). La implementación de la Ley de Identidad de Género en tiempos aún cis heteronormados. Dinámicas de (des)atención a travestis y trans en el ámbito de la salud en el Conurbano Bonaerense. *Revista Colombiana de Sociología, 45*(1), pp. 461-478
DOI: https://doi.org/10.15446/rcs.v45n1.85708

Este trabajo se encuentra bajo la licencia Creative Commons Attribution 4.0.

Artículo de investigación e innovación
Recibido: 14 de marzo de 2020 Aprobado: 29 de marzo de 2021

* **Articulo derivado del Proyecto Tipo B PID-Unpaz Código B0044/18. Proyecto de investigación y Desarrollo en Formación titulado "Población trans y acceso a la salud post Ley de Identidad de Género. Avances y limitaciones en el Conurbano Bonaerense, 2018-2020" radicado en el Instituto de Estudios Sociales en Contextos de Desigualdad (Iescode) de la Universidad Nacional de José C. Paz (Unpaz).**

** **Investigador del Instituto de Estudios Sociales en Contextos de Desigualdades (Iescode) de la Universidad Nacional de José C. Paz (Unpaz). Profesor Titular en la carrera de Trabajo Social. Argentina, José C. Paz, provincia de Buenos Aires. Doctor de la Universidad de Buenos Aires (UBA) en Ciencias Sociales. Director del proyecto de investigación que da origen a este artículo e integrante de otros proyectos de investigación radicados en la UBA.**
Correo electrónico: martinboy.boy@gmail.com–ORCID: https://orcid.org/0000-0002-0413-3623

*** **Investigadora adjunta Conicet (Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Universidad de Buenos Aires) y del Instituto de Estudios Sociales en Contextos de Desigualdades (Iescode) de la Universidad Nacional de José C. Paz (Unpaz). Profesora Adjunta en la Carrera de Trabajo Social (Unpaz). Argentina, José C. Paz, provincia de Buenos Aires. Doctora de la Universidad de Buenos Aires (UBA) en Ciencias Sociales. Co-Directora del proyecto de investigación que da origen a este artículo.**
Correo electrónico: mafloro@gmail.com–ORCID: https://orcid.org/0000-0002-6410-5931

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X–electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 461-478

Resumen

En el presente artículo se abordan los modos y las condiciones en que la población travesti y trans accede a la salud a partir de la aprobación de la Ley de Identidad de Género (LIG). En el marco de una investigación más amplia que problematiza las transformaciones en los servicios de salud luego de la LIG, nuestras indagaciones en esta instancia estuvieron centradas en comprender los posibles cambios en la relación entre los equipos de salud y la población trans teniendo en cuenta el respeto a la autopercepción ("trato digno", según el artículo 12 de la LIG), en particular, y el acceso al derecho a la salud de esta población, en general. Este artículo se nutre del trabajo de campo realizado entre 2016 y 2019, en el que se efectuaron un total de 35 entrevistas, a profesionales de la salud (25) y a consultantes trans (10), que trabajan y/o concurren a los centros sanitarios del Noroeste del Conurbano Bonaerense (partidos de José C. Paz, Malvinas Argentinas, Pilar y San Miguel). La LIG, aprobada en la Argentina en el 2012 es la primera normativa a nivel mundial que despatologiza a las identidades trans para acceder a cambios registrales y, a su vez, brinda tratamientos de salud específicos en forma gratuita. No obstante, a través de las entrevistas realizadas, se observa que la heteronormatividad atraviesa, aún con fuerza, a las instituciones sanitarias y a las propias prácticas profesionales de las trabajadoras y los trabajadores de la salud, generando tensiones entre la nueva ley que consagra derechos y la permanencia de históricos patrones biomédicos que refuerzan la violencia y la desigualdad sobre la población travesti y trans. Esta investigación se localiza en contextos espaciales atravesados por la pobreza y la postergación histórica en lo que concierne al dotamiento de infraestructura urbana (acceso a servicios públicos tales como agua corriente, alumbrado público, pavimento y cloacas, por ejemplo) y a condiciones de vida (nivel de pobreza e indigencia y tasas de desempleo y subempleo estructurales).

Palabras clave: derecho a la salud, heteronormatividad, identidades travestis y trans, Ley de Identidad de Género, otredad, profesionales de la salud.

Descriptores: derechos humanos, identidad, política de la salud, salud.

Abstract

This article addresses the ways and conditions in which the transgender people access to health after the approval of the Gender Identity Law (GIL). In the framework of a broader investigation that problematizes the transformations in the health services after the GIL, our research questions in this article were focused on understanding the possible changes oriented in the relationship between the health workers and the trans population taking into account the respect for self-perception ("dignified treatment", according to article 12 of the GIL) in particular and access to the right to health of this population in general. This article retrieves the testimonies of 25 health professionals and 10 transgenders consultants who work and / or attend health centers in the Northwest of Greater Buenos Aires (parties of José C. Paz, Malvinas Argentinas, Pilar and San Miguel). The GIL, approved in Argentina in 2012, is the first worldwide regulation that depathologizes trans identities to access registry changes and provides specific health treatments for free. However, through the interviews carried out, it is observed that heteronormativity crosses, still with force, health institutions and the professional practices of health workers, generating tensions between the new law that consecrates rights and the traditional biomedical patterns that reinforce violence and inequality against the transgender people in spatial contexts crossed by poverty, and the historical delay in providing urban infrastructure (access to public services as running water, public lighting, paving, and sewers, for example) and living conditions (level of poverty and indigence and structural unemployment and underemployment).

Keywords: Gender Identity Law, health professionals, heteronormativity, right to health, otherness, transvestite and trans identities.

Descriptors: health, health public policy, human rights, identity.

Resumo

Este artigo aborda as formas e condições pelas quais a população trans e travesti acessam a saúde após a aprovação da Lei de Identidade de Gênero (LIG). No âmbito de uma investigação mais ampla que problematiza as transformações nos serviços de saúde após a LIG, nossas investigações, neste caso, foram focadas no entendimento das possíveis mudanças orientadas no relacionamento entre as equipes de saúde e a população trans, considerando respeito à autopercepção ("tratamento digno", conforme o artigo 12 da LIG) em particular e acesso ao direito à saúde dessa população em geral. O trabalho de campo recupera os depoimentos de 25 profissionais de saúde e 10 consultantes trans que trabalham e/ou frequentam centros de saúde no noroeste do Conurbano Bonaerense (minucípios de José C. Paz, Malvinas Argentinas, Pilar e San Miguel). A LIG, aprovada na Argentina em 2012, é a primeira lei mundial que despatologiza identidades trans para acessar alterações no registro e fornece tratamentos de saúde específicos gratuitamente. Porém, por meio das entrevistas realizadas, observa-se que a heteronormatividade atravessa, mesmo com força, as instituições de saúde e as práticas profissionais das/os trabalhadores da saúde, gerando tensões entre a nova lei que consagra direitos e a permanência de padrões biomédicos que reforçam a violência e a desigualdade contra a população trans e travesti em contextos espaciais atravessados pela pobreza e o atraso histórico no fornecimento de infraestrutura urbana (acesso a serviços públicos como água corrente, iluminação pública, pavimentação e esgoto, por exemplo) e condições de vida (nível de pobreza e indigência, e taxas de desemprego e subemprego estruturais).

Palavras-chave: alteridade, direito à saúde, heteronormatividade, identidades travestis e trans, Lei de Identidade de Gênero, profissionais de saúde.

Descritores: direitos humanos, identidade, policia da saúde, saúde.

Introducción

En la Argentina la población travesti y trans[1] convive con la muerte temprana causada por motivos que se entrelazan: violencia institucional y social (persecución policial y crímenes de odio); acceso precario a la salud (realización de prácticas de inyección de siliconas industriales no supervisadas por profesionales y VIH/SIDA); fuerte exclusión del mercado laboral formal que convierte a la oferta de sexo en una estrategia de supervivencia; y la exclusión familiar y educativa (Ministerio de Defensa de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2017; Secretaría de Derechos Humanos de la Provincia de Buenos Aires, 2019). Estas situaciones conviven con un hecho relevante en el país que fue la sanción en 2012 de la Ley de Identidad de Género (en adelante, LIG), reconocida globalmente como la normativa más avanzada debido a que es la primera en despatologizar a las identidades trans, es decir, en no exigir categorías diagnósticas para acceder gratuitamente a cambios registrales y a tratamientos de salud específicos en los tres subsistemas de la Argentina: salud pública, coberturas sindicales y empresas de medicina prepaga.

El objetivo de este artículo consiste en analizar las dinámicas de atención de la población travesti y trans en los centros de salud post LIG, a partir de las percepciones de los/as profesionales de la salud entrevistados/as y las experiencias de las/los trans en las instituciones sanitarias a las que concurrieron para satisfacer sus demandas de salud. A lo largo de este trabajo buscaremos visibilizar y problematizar cómo las prácticas profesionales que se implementan en los espacios sanitarios tienen un claro rasgo cis-heteronormado.

El artículo se estructura en seis apartados. En primer lugar, se desarrollan los aspectos metodológicos del cual se nutre este trabajo; en segunda instancia, se dan cuenta de las características socio-sanitarias propias de la población travesti y trans en el territorio del Conurbano Bonaerense. El tercer y cuarto apartado recupera el rasgo heteronormado presente en las intervenciones profesionales según las trabajadoras de la salud y las/os consultantes travestis y trans que dan cuenta de las tensiones y resistencias existentes en los procesos de atención. En un quinto momento, se visibilizan las violencias que las travestis y trans experimentan en las instituciones de salud a las que concurren. Por último, el artículo finaliza con un apartado de conclusiones reflexivas. El propósito de este trabajo es evidenciar la problemática del campo de la salud y su relación con la diversidad sexual a partir de los límites y alcances que tiene la implementación efectiva de la LIG. El abordaje de esta temática implica la construcción de una trama que implica cruces e intersecciones entre la teoría y la problemática analizada.

1. En la Argentina las dos categorías identitarias más utilizadas hasta el momento son "travesti" y "trans". Si bien ambas tienen orígenes históricos disímiles, las dos refieren a las personas que no se identifican con el sexo y el género asignados al nacer. En este artículo se utilizan ambas categorías debido a que las personas entrevistadas se autoperciben a partir de estas (de Stéfano y Boy, 2017).

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 461-478

Aspectos metodológicos

El trabajo de campo que respalda a este artículo fue iniciado en 2015. En esta investigación la muestra estuvo compuesta por 35 entrevistas en profundidad realizadas a personal sanitario y a travestis y trans que trabaja y/o residen en los partidos de José C. Paz, Pilar, San Miguel y Malvinas Argentinas, ubicados en el Noroeste del Gran Buenos Aires. En las entrevistas semiestructuradas realizadas entre 2016 y 2019 se indagaron diferentes aspectos que permitieron construir la relación entre trabajadores/as de la salud y los/las trans en contextos de atención sanitaria. Específicamente, se indagó en las formas que se asumió la atención en los servicios de salud a partir de la aprobación de la LIG, el conocimiento de tal normativa por parte de los/as profesionales de la salud y personas trans y los alcances y limitaciones de esta ley en territorios concretos. Estas entrevistas fueron realizadas en los espacios de trabajo de los/as entrevistados/as, en lugares acordados (bares) y en la universidad. De este modo, se pudo entrevistar a 25 trabajadores/as con perfiles disciplinares diversos —intrumentadoras quirúrgicas, técnicos/as de laboratorio, médicos/as, psicólogas, trabajadoras sociales y sociólogas— que tienen injerencia en diferentes áreas del sistema de salud del Conurbano Bonaerense. A su vez, se entrevistó a 10 mujeres y varones trans que se atendieron en estos centros de salud durante el período comprendido entre 2016 y 2019. En cada uno de los encuentros con los/as entrevistados/as se procedió a comentar los objetivos de la investigación y las condiciones de reserva y anonimato de sus identificaciones personales. Durante las grabaciones de las entrevistas manifestaron oralmente su consentimiento. Una vez realizadas, las entrevistas fueron desgrabadas y codificadas para proceder a su análisis a través de una matriz de datos.

Asimismo, este artículo se nutre de los intercambios que se dieron entre profesionales de la salud y consultantes trans que trabajan y/o residen en el noroeste del Conurbano Bonaerense, en el marco de las "I Jornadas sobre experiencias travestis y trans. Diálogos entre la organización colectiva, el territorio y la universidad", organizadas en la Universidad Nacional de José C. Paz (Unpaz) en septiembre de 2019. Este debate dio voz a mujeres y varones trans en torno al trato que reciben cuando asisten a los centros de salud y, a su vez, permitió identificar los avances y limitaciones que enfrenta la implementación efectiva de la LIG en el territorio. Una vez finalizada esta actividad, cada una de las personas que compuso los paneles confirmó su consentimiento para que sus testimonios sean sistematizados y utilizados en diferentes publicaciones. Cabe destacar que todas las/os oradoras/es manifestaron entusiasmo con la idea de que sus voces circulen en espacios de divulgación.

La Ley de Identidad de Género y la realidad social. Velocidades distintas que se entrecruzan

La aprobación de la ley y su implementación a lo largo de los distintos territorios de la Argentina son dos momentos que no se han acompañado necesariamente. El trabajo de campo da muestras de cómo la ley co-existe con una sociedad que, por lo menos, vive a velocidades distintas.

Diferentes estudios realizados por las organizaciones de la sociedad civil y organismos públicos señalaron que la población travesti y trans que vive total o parcialmente de la oferta de sexo supera el 70 % en el Área Metropolitana de Buenos Aires (AMBA). De acuerdo con el informe del Ministerio Público de la Defensa de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (2017) esta cifra es mayor en las más jóvenes: el 89,7 % de las que tienen entre 18 y 29 años viven de esta actividad, descendiendo a 49 % entre quienes tienen 41 años o más. El último informe realizado, publicado por la Secretaría de Derechos Humanos de la provincia de Buenos Aires en 2019, arroja que el 69,81 % de las encuestadas comenzó en la prostitución/trabajo sexual cuando era menor de edad (Secretaría de Derechos Humanos de la Provincia de Buenos Aires, 2019, p. 51).

Los cuatro partidos donde se realizó el estudio se ubican dentro del Área Metropolitana de Buenos Aires. José C. Paz se encuentra a 35 kilómetros del Congreso Nacional donde se aprobó la LIG y es un territorio atravesado por la pobreza, el inacceso o acceso deficiente a servicios públicos y equipamiento urbano (cloacas, agua de red y pavimento, entre otros), este cuenta con un hospital provincial (denominado Mercante) y una red de salas de salud ubicadas en los distintos barrios, usualmente desprovista de recursos.

La Av. Arturo Illia, más conocida como "ruta 8", bordea y atraviesa a los cuatro y, a lo largo de toda su extensión, travestis y trans ofertan sexo en horarios nocturnos. La organización "Frente por la Igualdad y la Diversidad Sexual Asociación Civil Tierras Altas" ubicada en el partido de Malvinas Argentinas elaboró un informe en el que señaló que el 56 % de quienes ofertan sexo en la ruta tienen entre 21 y 29 años de edad y el 28 % entre 30 y 39 años. Solo un 8 % tiene entre 40 y 49 años (Frente por la Igualdad y la Diversidad Sexual Asociación Civil Tierras Altas, 2016, p.1). El 96 % de la población encuestada tiene cobertura de salud estatal y el 75,7 % solo obtiene ingresos a través del sexo comercial.

La muerte joven en la población travesti y trans aparece como una "tragedia normalizada", al decir de Epele (2007), esto, debido a los travesticidios a manos de "los clientes", la persecución policial, el SIDA y/o a las complicaciones derivadas por las inyecciones de silicona industrial sin supervisión médica. Epele sostiene que ciertos grupos marginados y criminalizados por las instituciones gubernamentales y abandonados por el mercado de trabajo terminan expuestos a la muerte joven como destino naturalizado e inexorable y que "a la hora de leer las estadísticas, (las muertes) parecieran democráticamente distribuidas en toda la sociedad" (Epele, 2007, p. 166) y se invisibiliza así cómo estas afectan de forma particular a unos grupos y no a otros.

Todo lo expuesto más arriba demuestra que la Argentina cuenta con una Ley de Identidad de Género considerada de vanguardia a nivel global y, en simultáneo, presenta datos estadísticos que no difieren de otros países de la región. En este sentido, podemos sostener que la sociedad argentina presenta temporalidades y velocidades desiguales. A continuación, se dará cuenta de cómo un rasgo fundante de nuestra cultura, la heteronormatividad, se cuela por las instituciones sanitarias.

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 461-478

Prácticas heteronormadas. Una constante en las intervenciones sanitarias

Si bien en los últimos tiempos comenzaron a circular discursos y prácticas que resquebrajan a la heterosexualidad como único horizonte, aún perdura, al decir de Tin (2012), un imperio cultural invisible en nuestras sociedades occidentales, reconfirmado desde la existencia de novelas, películas, canciones, cuentos para niñas/os, etc., que refuerzan el estereotipo de relaciones amorosas conformadas casi siempre entre una feminidad y una masculinidad. Tin (2012) plantea que la heterosexualidad debe ser concebida como una invención social (al igual que la homosexualidad), como una institución y, como tal, debe ser leída desde la dimensión del tiempo y la historia. Acompañando esta idea, según Butler, existe una matriz heterosexual que preexiste en nuestra cultura al deseo del individuo y contribuye de manera decisiva a fijar roles, identidades y modalidades del deseo (Butler, 2002). Esta condición de invisibilidad que presenta la heteronormatividad posibilita que sea permeable en todos y cada uno de los rincones de nuestra cotidianidad y en las diversas instituciones de la sociedad. En esta dirección, Berland y Warner sostienen que:

> la heteronormatividad es algo más que una ideología o un prejuicio o una fobia contra gays y lesbianas; se produce en casi todos los aspectos de las formas y disposiciones de la vida social: la nación, el Estado y la ley; el comercio, la medicina y la educación; en las convenciones y afectos de la narratividad y otros espacios de la cultura. (Berland y Warner, 1999)

El imperio cultural de Tin, la matriz heterosexual de Butler y la heteronormatividad de Berland y Warner aluden a un mismo fenómeno: la naturalización de la heterosexualidad como destino inexorable en nuestras vidas en las sociedades occidentales en las que vivimos (Boy, 2019). La heteronormatividad no se restringe a la heterosexualidad como orientación sexual obligatoria, además refuerza las relaciones directas entre la corporalidad, la identidad social y los roles que las personas asumen en sociedad, y también, la atracción sexual.

La heteronormatividad como institución liga fuertemente mediante diferentes discursos científicos, de sentido común y hasta religiosos a una cierta genitalidad con una identidad de género o construcción identitaria. De esta forma, aprehendemos muy bien que los varones tienen pene y las mujeres tienen vulva, entre otras características físicas. También aprendemos que ciertas profesiones y/o tareas, juguetes y colores son propios de varones o de mujeres y que, salvo que se indique lo contrario, las personas con quienes nos relacionamos son heterosexuales. De esta forma, la heterosexualidad no se relata y quienes deben dar explicaciones son aquellas personas que no cumplen con estas expectativas sociales. En la Argentina, en épocas no tan lejanas, aquellas vidas que no respondían a estas pretensiones convivían con arrestos, torturas y criminalización de sus cotidianidades (Rapisardi y Modarelli, 2001; Meccia, 2011; Boy, 2015). Las

mujeres cis que no cumplen con los mandatos de la maternidad, los gays que se besan en público, las travestis que gozan de sus corporalidades y las lesbianas que no se ajustan a los tradicionales estereotipos femeninos son todos ejemplos de cómo en la vida cotidiana la heteronormatividad es desafiada y opera con sanciones.

En este marco nos interesa dar cuenta de cómo la heteronormatividad también atraviesa a las instituciones sanitarias, se encarna en los equipos de salud y se traduce en intervenciones profesionales que desprenden heteronormatividad. Tal como plantea Cano,

> la heterosexualidad obligatoria [...] nos obliga a analizar las maneras en las que los dispositivos [sanitarios, en este caso] de hetero-cis-normalización se anclan no sólo en nuestros cuerpos, sino en los distintos saberes, instituciones y prácticas [...] en los que los cuerpos se moldean y producen. (Cano, 2019, p. 48)

Desde el análisis de las políticas sociales, Nancy Fraser enfatiza cómo el Estado en su intervención reproduce los "patrones institucionalizados de valor cultural que interpretan la heterosexualidad como natural" (Fraser, 2009, p. 91). De esta forma, las orientaciones sexuales e identidades de géneros que no responden a la heteronormatividad son consideradas como indeseables y/o sujetas a normalización. En esta línea, los aportes de Cano y de Fraser nos permiten problematizar cómo las principales universidades de Argentina abocadas a temáticas de salud siguen atravesadas por la mirada biomédica hegemónica que concibe al cuerpo como un conjunto de órganos que deben cumplir funciones estandarizadas (Mines Cuenya, 2019).

En este sentido, cabe preguntarnos: ¿la aprobación de nuevas normas como la Ley de Identidad de género (LIG) cambió la relación entre profesionales de la salud y consultantes trans?

Cuerpos, fronteras simbólicas y violencias en contextos de atención de salud

Los relatos de dos trabajadoras de la salud ayudan a pensar en el interrogante antes planteado. Valeria, instrumentadora quirúrgica de José C. Paz, comentó una situación experimentada en el hospital donde trabajaba, en el cual una consultante fue tratada como un varón a pesar de tener modificada su identidad legal, y cómo fue motivo de observaciones y burlas por parte del resto de las/os profesionales:

> lo que me llamó la atención es que yo podía tratarla como correspondía y por eso me pidió que no me moviera de al lado de ella, que le diera la mano… Se sintió totalmente discriminada, porque había una antesala al quirófano donde la miraban… y te hablo de profesionales. Estaban esperando destaparla para ver cómo era el cuerpo de la paciente […] En ese momento en que yo tengo que destaparla para sacarle la ropa interior era cuando todo el resto de los profesionales estaban detrás de la antesala esperando ver si realmente estaba operada, ver cómo tenía el cuerpo, la ropa interior […]

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 461-478

> Estamos acostumbrados a ver personas desnudas todo el tiempo, pero en este caso fue muy marcado y también el hecho de los cuidados. Hay normas de bioseguridad que son universales, los cuidados que tenés que tener con los pacientes tiene que ser con todos los mismos como si fuesen pacientes de riesgo por enfermedades infecto-contagiosas. En general no se cumplen más que lo básico que es ponerte guantes. Cuando toca este tipo de pacientes se ponen todo: antiparras, doble par de guantes… Siendo que en realidad tiene que ser así con todos. El modo de dirigirse al paciente ya es diferente. En el mismo momento en que estaban haciendo la cirugía el cirujano le decía 'quedate tranquilo que no te va a doler nada'. (Valeria, comunicación personal, 2016)

A través de esta práctica médica, el cuerpo de quien era intervenida fue construido como un transmisor de enfermedades infecto-contagiosas. Tal como plantea Rodó de Zárate, los cuerpos pueden pensarse como un "espacio social producido por un entramado de relaciones de poder que operan en varios niveles y escalas [...] a través de ellos nos comunicamos y negociamos permanentemente con nuestro entorno" (Rodó de Zárate, 2018, p. 53) en un determinado tiempo y espacio. Valeria, la entrevistada, amplió su testimonio señalando cómo la consultante trans que estaba siendo intervenida cada vez que la trataban en masculino, le apretaba la mano a ella como forma de resistencia en un contexto de alta vulnerabilidad corporal y emocional. Pile sostiene que "los cuerpos también producen espacios y negocian las marcas de la diferencia inscrita sobre ellos. No son pasivos a las construcciones sino que pueden incorporarlas o resistirlas" (Pile en Rodó de Zárate, 2018, p. 54). Los espacios son construidos a partir de jerarquías sociales: si el espacio público (las calles, por ejemplo) está construido hegemónicamente por miradas masculinas heterosexuadas (Massey, 1994), podemos señalar que los espacios institucionales (los centros de salud, por ejemplo) son concebidos a partir de una mirada cis-heteronormada. Si se parte de este principio, las/os consultantes trans se enfrentan a un primer gran obstáculo a la hora de querer efectivizar su derecho a la salud. Las prácticas de resistencia como la mano que aprieta a la otra mano no son solo una respuesta directa a la violencia sufrida, sino que puede entenderse también como el resultado de la producción social de la vulnerabilidad de ciertos grupos. En un contexto de alta fragilidad como producto de un cuerpo doliente, el silencio y la imposibilidad de enfrentarse no debe ser entendido tan rápidamente como una sumisión: la mano estrechada iniciaba una alianza entre la instrumentadora quirúrgica, a quien entrevistamos, y la consultante trans.

La demarcación entre unos y otros puede ser pensada también desde la (re)producción de fronteras simbólicas. De acuerdo a Bartolomé (2006), las identificaciones se producen en un proceso relacional, a partir de la confrontación con otras personas o grupos, muchas veces de manera dicotómica (cuerpos normales y otros abyectos; sanos y enfermos; merecedores

de un trato digno y el resto). En el montaje de una frontera no solo se distingue a los "otros", sino que se reafirma la legitimidad del "nosotros". Asimismo, en estos relatos se da cuenta de una clara disociación entre sujetos y cuerpos, cuerpo y emocionalidad (Lindon, 2009), aspectos que caracterizan el perfil histórico que asumió la medicina como disciplina que tiende a escindir el cuerpo como soporte material de los sentires, contextos sociales y aspectos identitarios. Y, por último, la escena habla de una exotización de la diferencia corporal cis-trans, una

> caricaturización de las personas [...], producto de estereotipos y prejuicios [...]. La consecuencia de este proceso, aparentemente irrelevante, es que puede llevar a tomar la diversidad sexual, la identidad o expresión de género como objeto de broma, risa o frivolización en público o durante la consulta. (de Stéfano Barbero y Boy, 2017, p. 37)

Esta caricaturización deviene en una afectación negativa a la ya compleja relación entre profesionales de la salud y consultantes trans.

Estas prácticas conforman una trama de violencias institucionales puesta en acción por las/os profesionales de la salud. Una trabajadora social que se desempeña en un hospital público del noroeste del Conurbano Bonaerense hizo referencia a la situación que atravesó una mujer trans ya fallecida:

> Habrá sido hace 8 meses y muere: primero la internan como hombre, hasta que hicimos un lío bárbaro, ¿viste?… Ahí nos pidieron disculpas, le pidieron disculpas a ella y la internan como mujer. Unos días después, fallece. Pero ahí surgió el tema de la capacitación en la parte administrativa, ahí empezaba la cuestión. Los administrativos no tenían conocimiento de la ley, entonces cuando inscribían a la persona, la inscribían con el nombre del documento… 'Carlos Fernández', no le preguntaban 'usted, ¿cómo se llama?' Entonces, allí empezaba la cuestión. (Norma, comunicación personal, 2016)

La instrumentadora quirúrgica y la trabajadora social entrevistadas señalan cómo en los establecimientos de salud todavía no se han impulsado cambios notorios favorables en sintonía con la Ley de Identidad de Género. Como expresan Radi y Pecheny (2018), "el cambio legal no ha sido acompañado por una transformación significativa de las condiciones materiales de existencia personales y/o colectivas" (Radi y Pecheny, 2018, p. 96). Siguiendo con los autores, si bien la normativa puede visibilizar y poner en agenda un tema necesario para ciertos sectores poblacionales, e incluso puede implicar un alivio para aplacar situaciones de vulnerabilidad, no necesariamente logran cuestionar a las estructuras que la generan.

La heteronormatividad sigue pesando fuerte en nuestras instituciones y los centros de salud no son una excepción. En palabras de Lindón, "la violencia adquiere el sentido del ejercicio del control, ya sea del lugar, de los otros, o de los otros en el lugar" (Lindon, 2009, p. 10). La violencia ejercida sobre sujetos y cuerpos desanclados (Lindon, 2009) se hace parte del lugar y hasta lo constituye. Estos, al estar por fuera de la lógica corporal

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 461-478

dominante, expresan y representan la transgresión de códigos sociales anclados en el lugar y su gente. La resistencia de las/os profesionales de la salud para capacitarse sobre temas de género, refuerza esta violencia institucional:

> A las capacitaciones, que son excelentes, no van los médicos… porque no le son importantes, no les da currículum. No es lo mismo ir a un congreso de infectología donde se habla del descubrimiento de un virus que ir a una charla sobre putos. No les interesa… no les interesa el aborto no punible, no les interesa la maternidad centrada en la familia, no les interesa nada, porque no le da más currículo. Vos vas a una charla que es en un lugar chiquito donde te morís de calor y preguntás '¿hay algún médico?' Y la mayoría son psicólogas, trabajadoras sociales y alguna volada que es médica. Si no es en un congreso en el hotel Hilton, no van. (Norma, comunicación personal, 2016)

Cabe señalar que, durante el trabajo de campo, este desinterés estuvo mucho más presente en las/os médicas/os que en el resto de las/os profesionales que trabajan en salud. Las luchas por hacer valer la LIG también se dan internamente por aquellas/os profesionales cuyas carreras tienen una clara orientación social como psicología, trabajo social, sociología e, incluso, la medicina generalista, quienes tienen un abordaje comunitario de la salud.

Carolina, trabajadora social y activista en una organización de la sociedad civil "Bisexuales Feministas", cuenta las distintas estrategias que impulsaba en su lugar de trabajo. En primer lugar, respetaba el nombre con el que se autopercibían las consultantes trans (hayan modificado su documento legal o no) y pegaba afiches inclusivos de la diversidad sexo-genérica en las paredes del establecimiento sanitario. En segundo lugar, y no menos importante, capacitó a las empleadas administrativas para que modificaran los nombres de las historias clínicas, para que pudieran entender la importancia que tenía respetar la identidad de género autopercibida de la otra persona y lograr adhesión en los tratamientos. Carolina relató cómo el resto de las profesionales le realizaban derivaciones de travestis y trans para que se atiendan con ella porque admitían su incapacidad para abordar estas corporalidades e identidades no heteronormadas. Tal como plantea Cano recuperando a Mauro Cabral, estas situaciones nos hablan sobre la necesidad imperiosa de generar una atención sanitaria que parta de "la crítica a los binarismos genéricos que sostienen sólo dos formas posibles de encarnar masculinos y femeninos" (Cabral en Cano, 2019, p. 51). En este contexto institucional cis y heteronormado, Carolina se convirtió en una referente para muchas consultantes travestis y trans que la siguen cada vez que a ella la trasladan de centro de salud.

Miradas y corporalidades. Posiciones desiguales y en tensión

La crítica a la heteronormatividad no solo aparece en los relatos de algunos (pocos) profesionales de la salud, sino que también se hace presente en quienes padecen cotidianamente estas formas desiguales y jerárquicas

de trato. Karina, estudiante trans de la Unpaz que participó como panelista invitada en las "I Jornadas sobre Experiencias Travestis y Trans", advirtió con claridad las contradicciones jurídicas, al señalar que la Constitución sigue sosteniendo económicamente a la Iglesia Católica y, a la vez, aprueba la Ley Federal de Educación Sexual Integral y la LIG. Agregó también que son determinados sectores sociales —los sectores medios y altos mayoritariamente "heterosexuales"— quienes sancionan las leyes, sin tener conciencia de las precariedades de la población travesti y trans y de la imperiosa necesidad de que sus derechos sean respetados.

Marcela, trans entrevistada durante el trabajo de campo, contó que la sanción de la LIG le posibilitó defender sus derechos, que "la usa", e incluso se valió de la normativa para pedir el cambio de su nombre en la historia clínica. En torno a esta situación, si bien resalta la buena disposición de la médica, reconoció que la profesional tenía dudas sobre cómo aplicar la ley y que había un desconocimiento general en los/las empleados/as de la administración pública "[...] insisto, en nuestro país no podemos decir 'yo no sabía'. O sea, existe la ley la sepas o no, estás obligado a respetarla" (Marcela, comunicación personal, 2019).

Antes y después de la aprobación de la LIG, el arribo a los hospitales implicó, para muchas travestis y trans, lidiar con los patrones cis heteronormados y la violencia que se ejercía desde los equipos de salud. Con respecto a esto, Cristina (trans, mayor de cuarenta años) relata un episodio previo a la existencia de la ley de identidad de género en el que ella intentó extirpar su pene en forma casera estrangulándolo y automedicándose para dormir y no sentir. Cuando despertó tuvo que asistir a un centro de salud de urgencia porque no podía orinar. Cristina recuerda aquel momento,

> (recuerdo) ver a un enfermero y a mi papá diciendo 'es inexplicable esto que pasa'. Después viene el cirujano y me dice que lo mandaron de urgencias, a las 4 de la mañana. Y lo primero que me dijo fue 'te lo vamos a salvar, negrito'. Yo quería terminar con esa cuestión y él me lo quería salvar. Pero la ley era esa. Después de estar un día ahí en observación, (llegaron) las indicaciones de la doctora. Después tuve que pasar por otra doctora que me cagó a pedos y me mando al gabinete psicopático.
>
> Entrevistadores: ¿Y en el gabinete? ¿Cómo fue el primer acercamiento con ellos y ellas?
>
> Cristina: Volver a repetir todo lo mismo, volver a contar por qué estaba ahí, cuáles eran las circunstancias. Un urólogo me dijo: 'vos estás más loco que un perro, un perro no hace eso'. Tuve que ir a ver al urólogo para ver cómo me iba reponiendo, me costó tres meses reponerme. (Cristina, comunicación personal, 2018)

A través de este relato es posible mirar al cuerpo como un conjunto de órganos que cumplen funciones que hacen a un todo o, en forma contrapuesta, como una materialidad que porta una identidad y una historia en un contexto sociocultural determinado. Las/os profesionales de la salud

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 461-478

con quienes interactuó Cristina se mostraron preocupados por conservar un cuerpo que debía cumplir estándares biomédicos.

La necesidad de observar, medir, cuantificar y controlar las corporalidades según estándares es un aspecto recurrente que alimenta la tensión en la relación entre consultantes trans y personal de la salud. En esta línea, durante las I Jornadas realizadas en Unpaz en 2019, Javier expresó lo siguiente:

> Y sí, hay mucho morbo y curiosidad en el personal de la salud alrededor de las personas travestis y trans con el tema hormonal precisamente. Hacen cosas con nosotres como hacerte preguntas en el hospital que no tienen nada que ver con la identidad de género: ¿Tenés consumo problemático? ¿Con quién tenés relaciones sexuales? ¿Cuál es tu sexualidad? Te preguntan sobre tu familia, tu niñez. Les miden a las trans el crecimiento de lo que serían las tetas, pechos. A nosotros, a los varones trans, nos quieren hacer un seguimiento del clítoris, que es súper invasivo. Primero porque es un seguimiento personal, es un seguimiento que tenemos que hacer nosotres mismes en nuestros cuerpos. [....] No soy ninguna rata de laboratorio y si algune quiere serlo, bienvenido... Pero yo no. (Javier, trans, testimonio en I Jornadas sobre Experiencias Travestis y Trans en la Unpaz, septiembre de 2019)

Javier se encontraba en el público y su testimonio despertó el debate y el intercambio con una psicóloga presente en el panel, quien asintió acerca de la necesidad que tienen como profesionales de la salud de tomar valores (datos de observación y de laboratorio), a modo investigativo, para poder "crecer científicamente" y saber cuál es el tratamiento más adecuado:

> Jamás nos veíamos invasivos, ni preguntábamos antes de realizar una práctica. Después nos dimos cuenta que la estábamos errando y que teníamos que empezar a hablar, porque en la salud se trata de hablar, porque si nosotros no llamamos a las cosas por su nombre nos estamos equivocando. Conocer prácticas nos ayuda a ver el tipo de tratamiento que tenemos que dar. Si a una trabajadora sexual le damos "ciclosterona" sin preguntarle si es activa o si es pasiva... por eso, uno tiene que preguntar, uno no lo pregunta desde el morbo, lo pregunta desde el poder saber cuál es el tratamiento adecuado para ese cuerpo porque en realidad, el que sabe del cuerpo es el dueño, no nosotros. Nosotros no sabemos nada. (Soledad, psicóloga, testimonio en las 1 Jornadas sobre Experiencias Travestis y Trans en la Unpaz, septiembre de 2019)

El campo de la salud históricamente construyó su conocimiento a partir de la observación y la sistematización de la información obtenida. El fragmento del debate citado muestra que esta lógica de producción de saber comienza a estar en tensión cuando se trata de personas que portan sentires y no meras corporalidades. Tal como plantea Lindon,

> es el sujeto quien manufactura las ciudades, en su materialidad. Al mismo tiempo, el sujeto, en su cotidiano modo de habitarlas, las construye socio-espacialmente al ir inscribiendo su biografía en los diversos lugares que conforman las ciudades, al ir dotando de sentidos, de sueños, fantasías, miedos, aversiones, valores y vivencias, cada rincón. (Lindon, 2017, p. 110)

Si bien Lindon está pensando en la construcción de la ciudad a partir de las prácticas vitales, nos permitimos concebir a los centros de salud desde la misma perspectiva. Hasta hace poco, los equipos de profesionales de la salud fueron quienes construyeron a las instituciones sanitarias. Con el pasaje del paciente pasivo al interlocutor válido con quien se discute y negocia tratamientos y procedimientos a seguir (Pecheny y Manzelli, 2001), quienes consultan/asisten también construyen los lugares (centros sanitarios) a partir de sus prácticas cotidianas que se espacializan. Tal como señala Lindon, los lugares (centros médicos, en este caso) le dan sentido a las prácticas de las/os individuos pero, a su vez, las personas reconstruyen los sentidos y transforman a las instituciones (lugares). En esta dirección estamos en presencia de "afectividades encarnadas" que (re) producen tramas de sentido construidas históricamente que "contribuyen a la construcción socioespacial del lugar porque las corporeidades hacen puestas en escena, que le dan un tono particular al lugar en cierto momento" (Lindon, 2017, p. 116). Desde la perspectiva de la performatividad, como la puesta en escena es constante, nunca se acabará con la construcción de estos espacios, sino que estos se encuentran en una permanente hechura, en una estable inestabilidad y contingencia a merced de las prácticas y afectividades que continuamente emergen en los lugares. Esta perspectiva permite problematizar cómo las/os consultantes trans pueden construir otra narrativa que disputa por la legitimidad de las prácticas de la atención sanitaria. Las/os profesionales defienden la necesidad de las ciencias de la salud de acumular conocimientos a partir de la evidencia reunida y quienes consultan defienden la premisa de "con mi cuerpo, no".

Conclusiones reflexivas y nuevos interrogantes

Las situaciones de atención sanitaria en los centros de salud no son neutrales, sino que son escenarios donde se (re)producen normalidades preexistentes que remarcan desigualdades. Tal como expresaron las personas entrevistadas (tanto travestis y trans como el personal de la salud) y los testimonios de las Jornadas, la relación en los espacios de consulta entre ambos grupos da cuenta de vínculos tensos, conflictivos y asimétricos. Como señalan los estudios realizados por los organismos públicos y organizaciones de la sociedad civil sobre las condiciones de vida de la población travesti y trans citados en este artículo, la relación entre el sistema de salud y este grupo se inscribe en una problemática estructural más amplia atravesada por la vulneración sistemática de derechos. Esto puede interpretarse por la formación heteronormada de las/os profesionales, las resistencias que

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 461-478

estas/os presentan a capacitarse en temáticas "nuevas" y, finalmente, las fronteras simbólicas que se (re)producen entre unos y otros, sobre todo en territorios atravesados por la pobreza y la desigualdad.

En este sentido, interesa repensar la relación entre estos cuerpos y los espacios históricamente postergados que se cristalizan en instituciones concretas como los centros de atención sanitaria. Estas instituciones son concebidas en este trabajo como espacios de disputa donde la pugna se centra en la apropiación de los recursos que allí existen. La disputa en esos espacios es, entonces, por los sentidos, por las representaciones de la idea de mundo y las prácticas concretas que se encarnan en esos cuerpos. Como expresa Cosgrove (1984), "el espacio visto se hace indisociable del cuerpo que lo ve y lo siente" (en Lindón, 2009, p. 10). En este caso, se trata de desarrollar una atención de la salud de calidad y de crear una buena predisposición en las/os trabajadoras/es de la salud para diseñar e implementar intervenciones profesionales de calidad para y con la población travesti y trans que realiza consultas.

Los testimonios relevados en el trabajo de campo y las Jornadas realizadas en la Unpaz dan cuenta de prácticas profesionales que reconfirman el peso que tiene la heteronormatividad y la dominación sobre estos cuerpos/identidades travestis y trans. Estas corporeidades son vistas por las/os profesionales de la salud como lo que está fuera de lugar y eso desencadena prácticas discriminatorias. Al decir de Cano, este tipo de prácticas "induce sobre sus pacientes una precariedad sanitaria" (Cano, 2019, p. 55) que sostiene y refuerza la producción de corporalidades e identidades cis-heteronormadas.

La ley de Identidad de Género implica un avance importante, pues vino a visibilizar una demanda histórica de la población travesti y trans. Sin embargo, hay un desfasaje entre los cambios normativos y los patrones de dominación heteronormativos que siguen regulando y organizando las relaciones sociales cotidianas, resultado de un proceso histórico que naturaliza la violencia a la que contribuyen agentes singulares, sociales e institucionales como la familia, la iglesia, la escuela y el Estado (Flores Pérez, 2014). Una violencia institucional que, por momentos, es naturalizada por quien la ejerce y la recibe tal como vimos en las entrevistas realizadas.

La existencia de la ley, más allá de lo que falta para su implementación plena, habilita un mayor cuestionamiento por parte de las/os consultantes trans sobre las condiciones de atención de su salud. Tal como sostuvieron los testimonios trabajados en este artículo, comienzan a generarse micro resistencias tanto en el personal sanitario como en las travestis y trans que se enfrentan a las formas tradicionales de construir conocimiento desde el campo de la salud. En este sentido, la LIG promueve que la población travesti y trans asuma un rol activo en lo que respecta a las decisiones que implican a su cuerpo y su vida desde la figura de "interlocutor válido".

En este trabajo se dio cuenta de cómo la aprobación de la LIG motorizó y reavivó debates al interior de las disciplinas de la salud: ¿cómo entender la salud de las personas: desde el cuerpo o de una forma integral? ¿Qué

límites tiene atender los problemas de salud de quienes consultan si no se contempla su autopercepción identitaria? ¿Cómo problematizar las miradas cis heteronormadas si las personas son percibidas como un soporte biológico? ¿Qué repercusiones tendrán las resistencias que las disciplinas sociales están generando al interior del campo de la salud?

Sabemos que la lucha y el proceso de transformación es grande, contribuir a una mayor apertura en quienes representan esas instituciones y generar conciencia colectiva en la población travesti y trans son desafíos que no se dan de manera excluyente sino en esa misma relación. De ahí la potencialidad de permear prácticas distintas, puntos de fuga a nuevas deconstrucciones, sentidos y haceres, en una indagación recurrente: ¿Cómo construir salud con el Otro? Contestar esta pregunta se convirtió en el desafío que nos estimuló a este escrito y que, sin dudas, seguiremos reflexionando en futuros trabajos.

Referencias

Berland, L. y Warner, M. (1999). Sexo en público. Fractal. *Revista Iberoamericana de Ensayo y Literatura*. Recuperado de https://www.mxfractal.org/F12berla.html

Bartolomé, M. (2006). Discontinuidades en América Latina. *Revista Todavía*, 15, 4-9.

Boy, M. (2019). Heteronormatividad tensionada. O de cuando trans y travestis ingresan a un centro de salud. *Revista Nodal*. Recuperado de https://www.nodal.am/2019/06/heteronormatividad-tensionada-o-de-cuando-trans-y-travestis-ingresan-a-un-centro-de-salud-por-martin-boy/

Boy, M. (2015). Travestis y vecinos de la "zona roja" de Palermo. Distancias y cercanías en conflicto. Ciudad de Buenos Aires, 1998-2012. *Revista Sexualidad, Salud y Sociedad, volumen, 10* (21). 175-196.

Butler, J. (2002). *El género en disputa*. Buenos Aires: Editorial Paidós.

de Stéfano Barbero, M. y Boy, M. (2017). *Salud y Adolescencias LGBTI. Herramientas de abordaje integral para equipos de salud*. Buenos Aires: Ministerio de Salud de la Nación.

Cano, V. (2019). Imaginarios sexuales y des/atención médica. La ginecología como dispositivo de hetero-cis-normalización. *Revista Sexualidad, Salud y Sociedad. Revista Latinoamericana, 33*, 42-58.

Epele, M. (2007). La lógica de la sospecha. Sobre criminalización del uso de drogas, complots y barreras de acceso al sistema de salud. *Cuadernos de Antropología Social*, 25. 151-168.

Flores Pérez, E. (2014). Narrativas urbanas de acoso sexual. Memorias, afectos y significaciones de las mujeres en la Ciudad de México. Ángulo Recto. *Revista de estudios sobre la ciudad como espacio plural, 6* (1), 57-76.

Fraser, N. (2008). La justicia social en la era de la política de identidad. Redistribución, reconocimiento y participación. *Revista de Trabajo, 4* (6), 83-99.

Frente por la Igualdad y la Diversidad Sexual Asociación Civil Tierras Altas. (2016). *Informe situacional sobre el inacceso a la salud de las personas trans en el Conurbano noroeste*. Recuperado de http://observatorioconurbano.

ungs.edu.ar/Articulos%20y%20documentos/Informe-situacional-sobre-el-inacceso-a-la-salud-de-las-personas-trans.pdf

Lindón, A. (2017). La ciudad movimiento. Cotidianidades, afectividades corporizadas y redes topológicas. *Revista Inmediaciones de la Comunicación, 12* (1), 107-126. Recuperado de https://revistas.ort.edu.uy/inmediaciones-de-la-comunicacion/article/view/2668

Lindón, A. (2009). La construcción socioespacial de la ciudad. El sujeto cuerpo y el sujeto sentimiento. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad, 1* (1), 06-20. Recuperado de https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=273220612009

Massey, D. (1994). *Espac1io, lugar y género. Space, Place and Gender*. Cambridge: Polity Press.

Meccia, E. (2011). *Los últimos homosexuales. Sociología de la homosexualidad y gaycidad*. Buenos Aires: Editorial Gran Aldea.

Mines Cuenya, A. (2019). *Prácticas médico-clínicas y ontologías corporales. Sus relaciones en los campos de la ginecología, la urología y la sexología médica en Buenos Aires* (tesis de Doctorado en Ciencias Sociales). Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Mimeo.

Ministerio de Defensa de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. (2017*). La revolución de las mariposas. A diez años de La Gesta del Nombre Propio*. Buenos Aires: Ministerio Público de la Defensa de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

Pecheny, M. y Manzelli, H. (2001). Notas sobre ciencias sociales y salud. El regreso del cuerpo en tiempos de liberalismo. *VI Congreso Latinoamericano de Ciencias Sociales y Salud,* Santa Clara, Perú, 10–13 de junio.

Radi, B. y Pecheny, M. (coords.) (2018). *Travestis, mujeres transexuales y tribunales. Hacer justicia en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires*. Buenos Aires: Editorial Jusbaires.

Rapisardi, F. y Modarelli, A. (2001). *Fiestas, baños y exilios. Los gays porteños en la última dictadura*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

Rodó de Zárate, M. (2018). Hogares, cuerpos y emociones para una concepción feminista del derecho a la ciudad. En M. G., Navas Perrone y M. Makhlouf de la Garza (comps.), *Apropiaciones de la ciudad. Género y producción urbana. La reivindicación del derecho a la ciudad como práctica espacial* (pp. 44-71). Barcelona: Pollen.

Secretaría de Derechos Humanos de la Provincia de Buenos Aires (2019). *Primer relevamiento sobre condiciones de vida de la población trans/travesti de la provincia de Buenos Aires*. Buenos Aires: Gobierno de la Provincia de Buenos Aires.

Tin, L. G. (2012). *La invención de la cultura heterosexual*. Buenos Aires: Editorial El Cuenco de Plata.



TRADUCCIÓN

Pentecostales, ideología de género y plebiscito por la paz. Colombia 2016*

Pentecostals, Gender Ideology and the Peace Plebiscite. Colombia 2016

Pentecostais, Ideologia de Gênero e o Plebiscito da Paz. Colômbia 2016

William Mauricio Beltrán**
Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

Sian Creely***
University of Cambridge, Cambridge, Inglaterra

Cómo citar: Beltrán, W. M. y Creely, S. (2022). Pentecostales, ideología de género y plebiscito por la paz. Colombia 2016. *Revista Colombiana de Sociología*, *45*(1), 481-511

DOI: https://doi.org/10.15446/rcs.v45n1.100119

Este trabajo se encuentra bajo la licencia Creative Commons Attribution 4.0.

Artículo de revisión

* **Traducción al español del artículo: Beltrán, W. M. & Creely, S. (2018). Pentecostals, Gender Ideology and the Peace Plebiscite: Colombia 2016. *Religions*, *9*(12), 418. DOI: https://doi.org/10.3390/rel9120418.**

** **Doctor en Etude des Societes Latino-américaines por la Université de Paris III (Sorbonne-Nouvelle). Profesor titular del Departamento de Sociología de la Universidad Nacional de Colombia.**
Correo electrónico: wmbeltranc@unal.edu.co–ORCID: https://orcid.org/0000-0001-7075-3081

*** **MPhil Latin American Studies, Centre of Latin American Studies, University of Cambridge.**
Correo electrónico: sian.creely@gmail.com

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X–electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 481-511

Resumen

El artículo intenta hacer un aporte a la comprensión del papel que tuvo el movimiento evangélico pentecostal en el triunfo del "No" en el plebiscito celebrado en Colombia el 2 de octubre del 2016, plebiscito que buscaba refrendar el Acuerdo de paz pactado entre el gobierno colombiano y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC). Se pregunta por los motivos que llevaron a un amplio sector del electorado evangélico a oponerse a la refrendación del Acuerdo y, particularmente, se pregunta por la importancia que el seno del pentecostalismo tuvo en el argumento según el cual el Acuerdo estaba viciado por lo que los pentecostales denominaron la "ideología de género". En términos metodológicos, el relato se nutre de una amplia diversidad de fuentes, entre las que se destacan entrevistas, observaciones de campo, revisión de prensa e información disponible en internet. Hacemos un seguimiento de cómo "género", gracias a la expresión "ideología de género", se transformó en una abreviatura que encapsula una diversidad de males sociales. Durante la campaña del plebiscito la "ideología de género" se asoció con problemas propios de la modernización, el colonialismo y la llamada "industria del desarrollo". Se concluye que el triunfo del "No" fue posible por la convergencia de intereses de diversos sectores sociales, particularmente, de la derecha política y de un movimiento social que, inspirado en valores religiosos, se opone al reconocimiento de los derechos de la población LGBTI (Lesbianas, Gais, Bisexuales, Trans, Intersexuales).

Palabras clave: acuerdo de paz, Colombia, enfoque de género, ideología de género, LGBTI, pentecostalismo.

Descriptores: acuerdo de paz, Colombia, elecciones, religión.

Abstract

This article examines the role of the Pentecostal Evangelical movement in the success of the 'No' campaign in the Colombian peace plebiscite of 2 October 2016, where Colombians voted to reject the peace agreement which had been reached between the Colombian government and the Armed Revolutionary Forces of Colombia (FARC). It discusses the reasons that motivated large sectors of the Evangelical electorate to oppose the agreement, paying particular attention to the success of the argument that the agreement was contaminated with what Pentecostals termed 'gender ideology.' In terms of methodology, the article draws on a variety of sources, including interviews, field observation and written sources both scholarly and popular, including press and Internet articles. We track how 'gender' comes to be shorthand for the host of social ills with which it was associated during the debates around the Colombian peace plebiscite through use of the term 'gender ideology'. We posit that it is the links between 'gender' modernity, colonialism and the development industry, its academic, value-neutral quality and its status as an isolated technical term that allow 'gender' to become a proxy for a wide range of social dissatisfactions. We conclude that the success of the 'No' campaign was possible due to the convergence of several sectors of society, particularly between the political right and a social movement which, inspired by religious values, opposed the recognition of LGBTI (Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender and Intersex) rights and the use of the term 'gender' in the agreements.

Keywords: gender focus, gender ideology, LGBTI, peace agreement, Pentecostalism.

Descriptors: Colombia, elections, peace agreement, religion.

Introducción

El presente artículo intenta hacer un aporte a la comprensión del triunfo del "No" en el plebiscito celebrado en Colombia el 2 de octubre de 2016, el cual buscaba refrendar el Acuerdo pactado entre el gobierno de Colombia y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) (en adelante el Acuerdo). El resultado del plebiscito fue juzgado como sorpresivo, no solo porque las encuestas realizadas antes de los comicios daban como ganador al "Sí" por un amplio margen, sino porque, además del gobierno, grandes sectores de la opinión, y la gran mayoría de los partidos políticos, coincidieron en apoyar el Acuerdo, al considerarlo fundamental para la superación del conflicto armado interno que ha vivido Colombia en su historia reciente. En la oposición a la refrendación del Acuerdo se destacó el partido Centro Democrático, liderado por el expresidente Álvaro Uribe.

La prensa colombiana adjudicó a las iglesias evangélicas y pentecostales (mejor conocidas en Colombia como iglesias cristianas) un papel protagónico en el triunfo del "No". Coincidimos con Basset (2018) en que el papel que desempeñaron las iglesias evangélicas y pentecostales en esta coyuntura debe ser tratado como uno entre diversos factores que permiten explicar el resultado electoral. Sin embargo, en nuestra opinión, este factor debe ser tratado como decisivo. Esta hipótesis se basa en la consideración de que el "No" se impuso por un margen muy estrecho, de solo 53 894 votos (que equivalen al 0,43 % de los votos válidos)[1], y en los comicios para el Senado celebrados en 2018, los sectores evangélicos y pentecostales que lideraron la oposición a la refrendación del Acuerdo (el ahora partido Colombia Justa Libres y la senadora Claudia Rodríguez de Castellanos) sumaron más de medio millón de votos, y construyeron su campaña al Senado con argumentos similares a los que usaron para oponerse al Acuerdo en el plebiscito de 2016 (Velasco, 2018 p. 237; García Segura, 2017)[2].

El presente artículo se pregunta por los motivos que llevaron a un amplio sector del electorado evangélico a oponerse a la refrendación del Acuerdo. Aunque son diversos los argumentos a los que acudieron los líderes pentecostales que promocionaron el "No", destacamos aquí aquellos que relacionan el Acuerdo con lo que ellos denominaron "la ideología de género".

Debemos aclarar que, desde nuestra perspectiva, no es correcto hablar de una "ideología de género" en el Acuerdo, sino de un "enfoque de género": una perspectiva diferenciada de género que se incorporó en todo el Acuerdo y que reconoció las formas específicas y a menudo ignoradas en las que las mujeres y la población LGBTI (lesbianas, gais, bisexuales, transgeneristas e intersexuales) se vieron afectadas por el conflicto armado interno. No se

1. Los votos se distribuyeron así: No: 6 431 376 votos (50,21 %); Sí: 6 377 482 votos (49,78 %); votos no marcados: 86 243; votos nulos: 170 946 (Registraduría Nacional del Estado Civil, 2016).
2. En las elecciones al Senado de 2018, el partido Colombia Justa Libres obtuvo 463 521 votos, la senadora Claudia Rodríguez de Castellanos 67 168, para un total de 540 689 votos (Consejo Nacional Electoral Colombia, 2018).

trata solamente de una diferencia semántica entre "ideología de género" y "enfoque de género", sino de una lucha en torno a los imaginarios vigentes sobre la familia y la nación, lucha en la que intervienen factores y actores locales y globales.

Por esta razón, hacemos un seguimiento de cómo "género", gracias a la expresión "ideología de género", se transformó en una abreviatura que encapsula una diversidad de males sociales. Durante la campaña del plebiscito la "ideología de género" se asoció con problemas propios de la modernización, el colonialismo y la llamada "industria del desarrollo". "Género", un término laico y secular, en su viaje desde su contexto original, en el feminismo y el mundo académico de los Estados Unidos (Scott, 1988), se transformó en los círculos religiosos conservadores en una expresión totalizadora que encarna una gama amplia de amenazas sociales. En estos últimos espacios, "género" opera como "un término técnico aislado" que moviliza políticamente, en el sentido que proponen Bourdieu y Wacquant (1999), por lo cual la expresión "ideología de género" puede usarse al servicio de unos determinados valores religiosos.

Aspectos metodológicos y marco teórico-interpretativo

En términos metodológicos, la investigación se basa en un diseño cualitativo de tipo socio-histórico, para lo cual se privilegia la perspectiva propia de la sociología comprensiva (Weber, 2001). En otras palabras, se busca comprender los motivos de los actores pentecostales que se opusieron a la refrendación del Acuerdo, y, particularmente, los intereses, valores y creencias sobre las que se soportó esta oposición. Así, el objetivo principal de nuestra investigación es la comprensión de las relaciones entre: a) los intereses de los pentecostales que se opusieron a la refrendación del Acuerdo, b) los valores propios del pentecostalismo, c) los sentimientos que en los pentecostales despierta la "ideología de género", y d) la decisión política de oponerse a la refrendación del Acuerdo.

Para este propósito nos guiamos por preguntas cómo: ¿Qué entienden los pentecostales por ideología de género? ¿Cómo se relaciona la "ideología de género" con los principios morales de los pentecostales en torno a la sexualidad, la familia y la reproducción? ¿Por qué la "ideología de género" despierta tantos miedos entre la población pentecostal? ¿Qué intereses escondían los líderes pentecostales que promovieron la oposición a la refrendación del Acuerdo? ¿En qué circunstancias prosperó el argumento según el cual el Acuerdo promovía la "ideología de género"?

La información que se analizó proviene de una diversidad de fuentes, entre las que se destacan: a) el seguimiento a las noticias publicadas en los principales medios escritos de información de Colombia[3], particularmente

3. Como los periódicos El Espectador https://www.elespectador.com; El Tiempo https://www.eltiempo.com; la revista Semana (https://www.semana.com; y los portales de internet La Silla Vacía https://lasillavacia.com; y Las 2Orillas https://www.las2orillas.co

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 481-511

las relacionadas con las posiciones de los protestantes y pentecostales con relación a la "ideología de género" y a la refrendación del Acuerdo; b) información disponible en Internet sobre estos asuntos, particularmente los canales de YouTube donde los pastores y líderes pentecostales publican los sermones y concejos que imparten a sus fieles; c) observación participante realizada en visitas de campo a algunas de las megaiglesias que se opusieron al refrendación del Acuerdo durante el periodo de campaña política (agosto y septiembre de 2016); d) entrevistas a pastores, funcionarios y activistas que participaron de este proceso[4]. Estas se basaron en las preguntas ya mencionadas, y buscaron descubrir los nexos discursivos, intelectuales y emocionales que existen entre los acuerdos de paz, la "ideología de género" e intangibles como familia, nación, paz y sociedad.

Como es propio de sociología comprensiva (Weber, 2014, p. 131), la interpretación de los datos se orientó por la búsqueda de evidencias racionales y empáticas que ayuden a explicar la conducta de los actores. En otras palabras, por medio de la interpretación de los datos se buscó reconstruir las conexiones que establecen los actores entre sus intereses, sus valores, sus sentimientos y sus decisiones (en este caso la decisión de los pentecostales de oponerse a la refrendación del Acuerdo). Por esta vía se busca establecer que, desde la perspectiva del actor, sus decisiones obedecen a una cierta racionalidad que, en términos weberianos, no es exclusivamente instrumental (o con arreglo a fines), sino que está influenciada por sus convicciones, sus tradiciones, sus afectos y sus estados anímicos (sobre los tipos de acción ver: Weber, 2014, pp. 149-154).

Dadas las dificultades para consultar la opinión de un número representativo de pentecostales se optó por focalizarse en las opiniones de los líderes más influyentes de este movimiento religioso. En término teóricos, esta decisión se justifica en los tipos ideales de dominación elaborados por Max Weber —tradicional, burocrática y carismática— (2014, pp. 334-377). En este caso, investigaciones previas han logrado establecer que, en Colombia, como en el resto de América Latina, las organizaciones pentecostales se organizan predominantemente con base en la autoridad de tipo carismático (Bastian, 1997; Cepeda, 2007; Beltrán, 2013). En otras palabras, los procesos burocráticos y los diplomas universitarios

4. Entre noviembre de 2016 hasta mediados de 2018 se entrevistaron a líderes de las siguientes organizaciones religiosas: Concilio de las Asambleas de Dios de Colombia, Iglesia Cristiana Manantial de Vida Eterna, Centro Mundial de Avivamiento, Iglesia Cristiana Carismática Tabernáculo de la Fe, Casa Sobre la Roca, Iglesia Pentecostal Unida de Colombia, Iglesia de Dios en Colombia, Movimiento Misionero Mundial, Denominación Bautista de Colombia, Iglesia Presbiteriana de Colombia, Iglesia Evangélica Luterana de Colombia, Iglesia Cristiana Wesleyana, Hermanos Menonitas de Colombia, Iglesia Colombiana Metodista Príncipe de Paz, El Lugar de Su Presencia, Misión Carismática Internacional. Asimismo, se entrevistaron activistas sociales que promueven los derechos de la población LGBTI de las ONG Dejusticia y Católicas por el derecho a decidir; y a funcionarios del Ministerio del Interior.

tienen poca importancia en los procesos de promoción y ascenso de los pastores pentecostales. Más bien, estos logran la confianza de sus seguidores por medio de la demostración de cualidades extraordinarias (talento en la oratoria, poder sobre las enfermedades y los demonios, facultades proféticas, entre otras). A los ojos de sus fieles, estos dones (o carismas) son evidencia de que estos líderes han sido elegidos por Dios, y son los genuinos portadores de su mensaje. Así, el fiel pentecostal considera a su pastor como un "profeta" que representa la autoridad divina, y que se opone al "sacerdote" católico que representa la autoridad de tipo burocrático (sobre la distinción entre sacerdote y profeta ver: Weber, 2014 pp. 547-566). La influencia de estos líderes carismáticos sobre sus seguidores no debe ser minimizada. Por ejemplo, en las megaiglesias pentecostales, el líder religioso se siente autorizado a orientar la vida de sus fieles es sus diversas dimensiones (incluidas las relaciones familiares, las conductas sexuales e, incluso, las decisiones políticas), y los fieles se sienten en la obligación moral de acatar estas orientaciones (Beltrán and Quiroga, 2017; Bastidas, 2015).

Las acciones y decisiones de estos líderes carismáticos se analizan aquí con la ayuda del concepto de campo religioso de Bourdieu (1971). Esta perspectiva enfatiza las dinámicas de rivalidad de un conjunto de actores religiosos que compiten por la apropiación de un capital especifico, en este caso la legitima autoridad religiosa sobre los fieles. En Colombia, los líderes carismáticos pentecostales compiten con los sacerdotes católicos (que basan su autoridad en procesos burocráticos), y con los magos y los chamanes indígenas (que representan la autoridad tradicional) en un mercado que, desde la promulgación de la Constitución de 1991, tiende a la libre competencia de ofertas de salvación. Los actores que alcanzan o mantienen los lugares dominantes en el campo, como los jerarcas de la Iglesia católica y los pastores de las megaiglesias pentecostales, tienden a reconvertir su capital religioso (la autoridad que ejercen sobre sus fieles) en capital político. En otras palabras, implementan estrategias para influenciar en las decisiones políticas y en las contiendas electorales valiéndose de la lealtad de sus fieles. Por lo cual, no es extraño que algunos líderes pentecostales se presenten como candidatos a cargos de elección popular, o que pacten transacciones clientelistas donde los votos de sus fieles se intercambian por prebendas o cargos burocráticos (Cepeda, 2007; Beltrán y Quiroga, 2017; Velasco, 2018). A pesar del carácter dominante de estas dinámicas de rivalidad entre las minorías religiosas entre sí y de estas con la Iglesia católica como agente dominante en el campo, es posible que estos agentes en lucha construyan alianzas para enfrentar enemigos en común, entre los que se destacan los actores que promueven el secularismo, la laicidad, el ateísmo y "la ideología de género", y por esta vía, según los pentecostales, promueven la inmoralidad y la decadencia social (Rodríguez Vargas, 2017).

Revisión del estado de la investigación

Reiteramos que no nos ocupamos aquí del papel de los evangélicos y pentecostales en el proceso de paz, sino que intentamos comprender el rol

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 481-511

de este movimiento religioso en el triunfo del "No" en el plebiscito. Son aún escazas las investigaciones que desde las ciencias sociales se ocupan de analizar los resultados del plebiscito por la paz. Sin embargo, ya algunas de ellas identifican la "ideología de género" como una estrategia de los promotores del "No", y reconocen que los evangélicos y pentecostales tuvieron un rol central en la oposición a la refrendación del Acuerdo (Rodríguez Rondón, 2017; Rodríguez Vargas, 2017; Serrano Amaya, 2017; 2018; Velasco, 2018; Basset, 2018). No obstante, ninguna de las investigaciones consultadas hace de estos asuntos su problema central. Además, aunque son conscientes de la difusión internacional del término "ideología de género", estos estudios no han examinado la reacción violenta de Colombia a las políticas que promueven la equidad género, ni el posicionamiento del género en las dinámicas de la globalización neoliberal y de las políticas internacionales que promueven el desarrollo, factores que el presente estudio tiene en cuenta.

Sobre las causas del triunfo del "No" se proponen diversas explicaciones. Matanock y García-Sánchez (2017) analizan las élites políticas, y observan como un factor importante del triunfo del "No" la polarización entre Uribe y Santos, lo que a su vez polarizó a la ciudadanía entre los que se oponían al Acuerdo y quienes lo apoyaban. Posada-Carbó (2017) adjudica el triunfo del "No" a la resistencia de amplios sectores de la población a aceptar un Acuerdo que ofrece un trato jurídico especial a los excombatientes de las FARC, en el marco de una justicia transicional. Por lo cual, para muchos ciudadanos el Acuerdo implica un pacto de impunidad. A esto debe sumarse el rechazo que despierta en amplios sectores sociales que el Acuerdo permita a los exguerrilleros participar en política sin haber aún comparecido ante los jueces.

García y Chicaíza (2018) enfatizan las similitudes entre el triunfo del "No", el Brexit y la elección de Trump, todos eventos electorales de 2016. Señalan, por ejemplo, que en las tres elecciones los ganadores hicieron un uso estratégico de las hoy llamadas "redes sociales" (como Facebook, Twitter y WhatsApp), y se valieron de la difusión masiva de noticias falsas que exacerbaban ciertos estados anímicos en amplios sectores del electorado. Gómez-Suárez (2016) y Jimeno (2017) profundizan en los factores emocionales que movilizaron al electorado. Gómez-Suárez (2016) considera que los resultados del plebiscito estuvieron afectados por la simpatía que despertaba Uribe y la antipatía que despertaba Santos en amplios sectores de la población. Gómez-Suárez (2016) y Jimeno (2017) señalan la habilidad de los promotores del "No" a reusarse a centrar el debate público en los contenidos del Acuerdo, y concentrarse en estimular ciertas emociones en el electorado. Para lo cual esgrimieron argumentos como que, de ratificarse el Acuerdo, el país se encaminaría hacia una dictadura comunista y atea, por lo tanto, en poco tiempo, se limitaría el derecho a la libertad de culto, y la situación económica y social de Colombia se parecería a la que actualmente vive Venezuela.

En estas últimas investigaciones hay coincidencias con nuestros hallazgos. Por ejemplo, los líderes pentecostales que promovieron la oposición al Acuerdo también buscaron exacerbar ciertas emociones en sus fieles, especialmente promover el pánico alrededor de la idea de que la familia estaba en riesgo y que el Acuerdo exponía a la sociedad a una colonización homosexual. Argumentos que, como veremos, están encapsulados en la fórmula que vincula el Acuerdo con la "ideología de género". Además, los pastores pentecostales que lideraron la oposición al Acuerdo se valieron de las redes sociales para divulgar noticas falsas, incluida la "ideología de género", que fue definida por una de nuestras entrevistadas como una noticia falsa en sí misma, dada su tendencia alarmista, su compresión superficial de las teorías queer y feminista, y la tergiversación que hace sobre lo que es el enfoque de género.

Por último, llama nuestra atención que las investigaciones que analizan los resultados electorales del plebiscito con relación a variables regionales demuestran que el "No" fue predominante en las ciudades intermedias y en "los sectores populares de las grandes urbes". Mientras que, en las zonas rurales y fronterizas, que fueron además las más golpeadas por el conflicto armado, la población votó mayoritariamente a favor del Acuerdo (Basset, 2018, p. 245; Liendo y Maves Braithwaite, 2018; Jiménez, 2016). Sin pretender agotar las explicaciones de esta tendencia, como veremos, son precisamente en los sectores populares de las grandes ciudades donde han prosperado las megaiglesias pentecostales que lideraron la oposición al Acuerdo.

El enfoque de género en el Acuerdo

Según Humberto de la Calle (2016), jefe del equipo negociador del gobierno en La Habana, los negociadores incluyeron en el Acuerdo un "enfoque de género" con el propósito de ofrecer un trato diferencial que tuviera en cuenta las particularidades del daño que acarreó el conflicto armado a mujeres y miembros de la comunidad LGBTI, y ofreciera mecanismos de restitución para esta población.

En el caso de la mujer, el conflicto causó "un impacto enorme", ya que ellas fueron "víctimas directas de graves crímenes", incluida "la violencia sexual" (De la Calle, 2016) y el desplazamiento forzado. El Acuerdo reconocía esta situación. Además, en la medida en que las mujeres no suelen tener el título legal de propiedad de sus tierras, el Acuerdo ofrece condiciones especiales para que las mujeres víctimas logren la titularidad de sus parcelas. Según De la Calle (2016), el Acuerdo asume "el compromiso de acentuar en la mujer el proceso de reparación, así como instaurar políticas y herramientas concretas que atenúen, y a la larga supriman, la discriminación ancestral que ha sufrido la mujer".

La población LGBTI también fue desproporcionadamente afectada por el conflicto armado, que exacerbó las condiciones de exclusión y discriminación que esta población ha vivido históricamente (Semana, 2016c). En las regiones escenario del conflicto, los grupos armados ilegales

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 481-511

impusieron un orden social que reproducía, e incluso amplificaba, el orden de género hegemónico, por lo cual discriminaba a las minorías sexuales y sancionaba a los actores que no se conformaron o intentaron cuestionar este orden (Centro Nacional de Memoria Histórico, 2015, p. 129). Esto expuso a la población LGBTI a un mayor riesgo de acoso y violencia (incluyendo la violencia sexual) y de desplazamiento forzado.

El conflicto también impidió la organización política de la comunidad LGBTI en los territorios donde se vivió el conflicto, y facilitó o promovió el asesinato de activistas LGBTI notables, como Rolando Pérez, Wanda Fox o Álvaro Miguel Rivera. Así, en buena parte del territorio colombiano se impidió la representación política de la comunidad LGBTI.

El Estado no está libre de culpa, ya que históricamente también ha perpetrado violencia contra la comunidad LGBTI, no ha reconocido plenamente los derechos de esta población y ha obstaculizado su participación política (Centro Nacional de Memoria Histórico, 2015, p. 130).

Por estas razones, el enfoque de género en el Acuerdo permite reconocer las desigualdades en la participación política de las mujeres y miembros de la comunidad LGBTI, y propone mecanismos para cerrar esta brecha. Asimismo, reconoce las consecuencias de la violencia sexual y de otros delitos, como el desplazamiento forzado, que afectaron de manera particular a esta población (Alto Comisionado para la Paz, 2016a). De esta manera, el enfoque de género en el Acuerdo constituye un hito en el reconocimiento de la igualdad de género y de los derechos de la población LGBTI.

La ideología de género: aproximaciones para una definición

El uso de la expresión "ideología de género" se remontan a las acciones del Vaticano con relación a las Conferencias de la ONU en El Cairo 1994, y en Pekín 1995 (Cornejo Valle and Pichardo 2017, p. 8). En los documentos preparatorios para estas conferencias, los organizadores emplearon el término "género" para expresar "la conciencia de la diferencia entre lo masculino y lo femenino como distinto del sexo anatómico", e instaron a los gobiernos a que integraran "la perspectiva de género en la legislación y en las políticas, programas y proyectos públicos" (United Nations 1995).

El Vaticano reaccionó a esta iniciativa, consciente de que una perspectiva de género implica reconocer que la heterosexualidad no es la única orientación sexual posible, y que el término "género" plantea de manera implícita un cuestionamiento al modelo de familia patriarcal, al tiempo que legitima las demandas del feminismo. Por estas razones, movilizó su poder dentro de la ONU en contra de estas reformas. Documentos como la *Carta a las mujeres* del Papa Juan Pablo II (1995), presentan a la Iglesia católica como la verdadera defensora de la mujer y a las feministas como actores que no representan a las mujeres (Cornejo Valle y Pichardo 2017, p. 8). El Vaticano empleó también argumentos propios de las teorías anticolonialistas para oponerse al uso del concepto "género", destacando que era ajeno a los países no-occidentales, y afirmando que la ONU buscaba imponer "un modelo de familia occidental" (Franco, 1998, p. 282).

La expresión "ideología de género" se extendió por América Latina a través de la Iglesia Católica, y de allí pasó a círculos evangélicos (Vaggione 2011, p. 14). Desde los años 90, los sectores conservadores de Iglesia católica han intentado generar pánico entre sus fieles asociando consecuencias perversas sobre la familia y la sociedad a los avances en el reconocimiento de los derechos de la mujer y la población LGBTI. Así, lo que comenzó como una acción concebida por el Vaticano, se convirtió rápidamente en un movimiento internacional que se ha extendido por las Américas, y que ha aglutinado actores de dentro y fuera de la Iglesia Católica (Butler 2006).

Rodríguez Rondón considera que la "ideología de género" no se impone, ni es importada por la Iglesia católica en cada uno de los países donde se usa, sino que "es producida en distintos lugares" y "apropiada por agentes religiosos y no religiosos" (Rodríguez Rondón 2017, p. 30). Esta perspectiva asocia el uso de la "ideología de género" a sentimientos nacionalistas, ya que promueve la idea según la cual el uso del término "género" obedece a una nueva avanzada colonialista promovida por la ONU y otras agencias internacionales. Todo esto como parte de una especie de conspiración internacional que une a: académicos, líderes mundiales, organizaciones internacionales, y activistas feministas/LGBTI. Así, con el uso de "la ideología del género" los actores conservadores logran presentarse como defensores de un "orden natural y nacional".

En la actualidad, la expresión "ideología de género" es de amplio uso internacional, y constituye una expresión vaga y difícil de definir. Para algunos es un "significante vacío", cuya fuerza como término radica en que su contenido varía dependiendo del contexto. Por esta razón sería mejor definirla por lo que hace, en lugar de por lo que significa (Rodríguez Rondón 2017, p. 132). En términos generales, se usa como herramienta política para cuestionar el ascenso (percibido o real) de todo discurso o iniciativa que promueva los derechos de la mujer y de la población LGBTI. Es frecuente que la "ideología de género" se use también para generar pánico moral. Ya que quienes se valen de esta expresión asocian los avances en políticas de equidad de género con la decadencia y la descomposición social. Por esta vía, actores religiosos logran intervenir en los debates relacionados con la sexualidad y los derechos de la mujer, acudiendo a una expresión aparentemente secular. En otras palabras, el uso de la expresión "ideología de género" ayuda a cuestionar el reconocimiento de los derechos de las mujeres o de la población LGBTI sin tener que recurrir al lenguaje abiertamente sexista u homófobo, que está prohibido por ley en muchos países, Colombia incluido. Y ayuda a formular una cierta posición política sobre estos temas sin recurrir al lenguaje religioso.

Al poner juntas las palabras "género" e "ideología", es posible atribuir a los "estudios de género" connotaciones de falsedad y propaganda. De esta manera, se separa el "género" de la esfera del conocimiento académico y se lo ubica en la esfera de las creencias. Esto le permite a quienes acuden a la expresión "ideología de género" denigrar de los avances en los campos de los estudios feministas y queer (Bracke and Paternotte 2016, p. 144).

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 481-511

La palabra "ideología" se emplea en este contexto en un sentido marxista para denotar una estrategia consciente para influir en la opinión pública (Cornejo-Valle y Pichardo 2017, p. 6).

En el material informativo, la "ideología de género" se presenta como "un sistema de pensamiento cerrado como el nazismo o el comunismo" (Cejas n.d.; Vivoz org 2016). La asociación de "género" con "ideología" crea una polarización que permite estigmatizar una amplia gama de actores sociales que no se reduce a los teóricos o activistas feministas, queer o LGBTI. Permite crear una división entre "nosotros" y "ellos", construyendo un "otro" como inferior, desviado y peligroso. En Colombia, la "ideología de género" ha permitido presentar a comunistas, homosexuales y feministas como equivalentes y como enemigos del Estado (Rodríguez Rondón 2017, p. 133).

Grzebalska, Kováts y Petö (2017), en sus estudios en Europa Central y del Este, han definido el "género" como un "aglutinante simbólico", un término comodín que engloba una gama muy amplia de malestares sociales y económicos, incluyendo problemas relacionados con las políticas de identidad, la influencia creciente de las organizaciones internacionales sobre la política doméstica, la inestabilidad económica creciente, la precarización de las condiciones de vida, y la separación de las élites del resto de la población. En este sentido, la "ideología de género" permite agrupar a actores dispares en manifestaciones de descontento social.

El éxito mundial de la "ideología de género" como discurso que moviliza a los actores conservadores en contra de reformas que buscan la equidad de género o la inclusión y reconocimiento de los derechos de minorías sexuales da testimonio de su eficacia como herramienta política. En los últimos años, tan solo en América Latina, numerosas movilizaciones políticas han acudido al argumento de la "ideología de género". Por citar algunos ejemplos, entre 2016 y 2018, en Perú y Brasil, la oposición a la "ideología de género" fue el argumento al que acudieron sectores religiosos conservadores para oponerse a reformas que buscaban la inclusión de una perspectiva de género en las políticas educativas (Serrano Amaya 2018, p.121; Mariz 2018). Además, tan solo en 2018, la lucha contra la "ideología de género" hizo parte de las estrategias que le permitieron a Fabricio Alvarado ganar la primera ronda de las elecciones presidenciales en Costa Rica (Murillo 2018), y a Jair Bolsonaro llegar a la presidencia en Brasil (Borges 2018). Viveros Vigoya y Rodríguez Rondón han identificado el uso de la "ideología de género" "en la política electoral para desprestigiar y destituir gobernantes, sustentar emocionalmente proyectos de nación y ciudadanía, legitimar políticas de muerte en medio de la guerra e impugnar el Acuerdo de paz con una organización guerrillera" (Viveros Vigoya y Rodríguez Rondón 2017, p. 121).

La ideología de género: el caso colombiano

La "ideología de género" pasó a un primer plano de la agenda pública colombiana en un conjunto de manifestaciones multitudinarias que tuvieron lugar el 10 de agosto de 2016, en las más importantes ciudades de Colombia.

Estas se oponían al uso de las cartillas "Ambientes escolares libres de discriminación" como material pedagógico en la clase de educación sexual en los establecimientos de educación básica (Albarracín 2016; Vélez 2016a).

Para entender este episodio resulta útil citar la sentencia T.478 de 2015 de la Corte Constitucional colombiana, que buscaba establecer la responsabilidad del establecimiento educativo Gimnasio el Castillo en el suicidio del joven homosexual Sergio David Urrego. En esta sentencia, la Corte Constitucional reconoce que existen deficiencias en el sistema escolar colombiano que dan lugar a situaciones de intolerancia y discriminación por razones de "orientación sexual" e "identidad de género". Por esta razón, exige al Ministerio de Educación Nacional colombiano que, en el plazo de un año, implemente medidas "para incentivar y fortalecer la convivencia escolar y el ejercicio de los derechos humanos, sexuales y reproductivos de los estudiantes" (Corte Constitucional de Colombia 2015, p. 86). Como respuesta a este mandato, el Ministerio de Educación diseñó las cartillas ya mencionadas, que tenían entre sus objetivos reducir la discriminación por razones de diversidad sexual y de género en el ambiente escolar. La publicación de las cartillas, a tan solo dos meses del plebiscito, fue objetada por cientos de miles de ciudadanos que salieron a las calles a protestar.

La diputada pentecostal Ángela Hernández fue una de las líderes de estas manifestaciones. Ella argumentó que las cartillas incentivaban "la homosexualidad" (Semana, 2016B), y que por medio de ellas "el Ministerio de Educación estaba promoviendo una "colonización" de la comunidad LGBTI en los colegios" (Prieto y León 2016). Otros manifestantes acusaron a la entonces ministra de educación, Gina Parody, de quien es pública su orientación homosexual, de utilizar "su investidura gubernamental para influir, con sus ideas de género, en las aulas…" (El Tiempo 2016).

Además de los pentecostales, entre los manifestantes se destacaban algunos representantes de las vertientes más conservadoras del catolicismo, liderados por el entonces procurador general de la nación, Alejandro Ordoñez, quien manifestó que: "con el pretexto del cumplimiento de una sentencia y de una ley se están utilizando unas cartillas y manuales para adoctrinar a nuestros hijos en la ideología de género", y que, por medio de este tipo de acciones, la ministra Parody estaba contribuyendo a "disolver la familia" y "corromper la niñez" (El Tiempo 2016).

En esta ocasión, quienes se movilizaron contra la "ideología de género", lo hicieron en "defensa de la familia" y de "los valores" tradicionales, y en contra de la "colonización homosexual". En este sentido, se hizo evidente que un amplio sector de la población colombiana (que sigue siendo mayoritariamente cristiana, en sus versiones católica o pentecostal)[5] se siente amenazada frente a los pasos que el Estado ha venido dando en lo concerniente al reconocimiento de los derechos a la población LGBTI,

5. Alrededor del 90 % de la población colombiana hace parte de alguna vertiente cristiana, siendo mayoritarios el catolicismo y el pentecostalismo (Pew Research Center 2014, p. 14).

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 481-511

y mostró su descontento frente a toda iniciativa que busque quebrar la discriminación y estigmatización que históricamente ha sufrido esta población. En Colombia, los logros en lo referente al reconocimiento legal de los derechos a la población LGBTI han sido posibles gracias a algunas sentencias de la Corte Constitucional[6], ya que justamente por su costo político, el Congreso colombiano se ha negado a legislar sobre estos asuntos.

Al día siguiente de las manifestaciones del 10 de agosto de 2016, el presidente de la República se reunió con los jerarcas de la Iglesia católica para anunciarles que había decidido descartar el uso de las cartillas ya mencionadas, y asegurarles "que ni el Ministerio de Educación ni el Gobierno Nacional han implementado ni promovido, ni van a promover la llamada ideología de género" (El Tiempo 2016).

Las razones de fondo por las cuales Ordoñez y Uribe se opusieron a la refrendación del Acuerdo no son tema de este artículo. Pero la presencia en el Acuerdo de un enfoque de género o de "la ideología de género", como ellos mismos lo designaron en la campaña del plebiscito, no había hecho parte de los argumentos a los que habían acudido los opositores al Acuerdo durante los más de cuatro años que duraron las negociaciones de paz en el gobierno y las FARC. Solo empezaron a serlo, y se hicieron centrales en sus discursos, después de las manifestaciones del 10 de agosto. Entonces, parece adecuado asumir que, a raíz de las multitudinarias manifestaciones ya descritas, quienes lideraban la oposición al Acuerdo fueron conscientes del poder de movilización social del uso de la expresión "ideología de género", especialmente si se la asocia a políticas que reconocen o promueven los derechos de la población LGBTI.

En otras palabras, el exprocurador Ordoñez y el expresidente Uribe vieron en las multitudes que salieron a marchar un voto potencial que, si lograban instrumentalizar, les podrían generar abundantes réditos en su oposición a la refrendación del Acuerdo. Para este propósito se valieron de las redes sociales y de las nuevas tecnologías de la información. A través de las cuales, insistieron en que el Acuerdo estaba viciado por la ideología de género, y que ésta representaba una amenaza para la familia y un riesgo para los niños y las niñas. Por ejemplo, en un video publicado en YouTube, Ordoñez afirmó que mediante el Acuerdo "el gobierno y las FARC pretenden que la ideología de género quede como norma constitucional" (Ordóñez Maldonado 2016).

Un número considerable de pastores y líderes pentecostales (en general, afectos al proyecto político de Uribe) se unieron a esta campaña para desprestigia el Acuerdo, e insistieron en que este promovía "la ideología de género". Por ejemplo, el pastor pentecostal Eduardo Cañas, de amplio reconocimiento en Colombia, en uno de sus sermones también publicado en YouTube afirmó: "identidad de género, perspectiva de género e ideología

6. Desde 2007 la Corte Constitucional reconoció los derechos patrimoniales a las parejas homosexuales (sentencias C-075 y C-811), y desde 2016 declaró legal los matrimonios entre parejas del mismo sexo (Sentencia SU 214/2016).

de género son lo mismo" (Mcm yumbo 2016). Con este argumento, animó a sus fieles a oponerse a la refrendación de Acuerdo en las urnas. Algo similar hicieron los demás líderes pentecostales que se oponían a la refrendación del Acuerdo, cuyos seguidores en las hoy llamadas redes sociales (como: Facebook, Twitter, YouTube) se cuentan por miles (Gómez-Suárez, 2016 pp. 65-66; Prieto y León 2016).

Las iglesias pentecostales frente al plebiscito

En Colombia, el protestantismo aglutina entre el 13 % y el 16 % de la población (Beltrán 2012, p. 210; Pew Research Center 2014, p.14), pero como en el resto de América Latina constituye un movimiento religioso fragmentado. En otras palabras, lo conforman una amplia diversidad de organizaciones que no solo tienen diferencias de orden doctrinal y litúrgico, sino también diversas posiciones políticas. Por lo cual, como ya se mencionó, su dinámica interna puede ser analizada valiéndose del concepto de "campo religioso" que ofrece Bourdieu (1971). Esto significa que la diversidad de organizaciones protestantes que hacen presencia en Colombia no necesariamente mantiene relaciones basadas en la cooperación y el reconocimiento recíproco. Por el contrario, se caracterizan por mantener "luchas" por la definición de la doctrina correcta, del genuino camino de salvación, y luchas por "las almas" (Cepeda 2007; Beltrán 2013).

Algunas denominaciones protestantes apoyaron el Acuerdo y su refrendación en las urnas. Entre estas se destacan las denominaciones que suelen agruparse dentro del protestantismo histórico. Según Moreno, pastor y rector de la Universidad Bautista de Colombia: "…iglesias como la luterana, presbiteriana de Colombia, menonita, bautista y la Asociación de Iglesias Evangélicas del Caribe […] han apoyado el trabajo por la paz desde hace más de 25 años…" y tomaron partido por el "Sí" en el plebiscito (Moreno 2016). Sin embargo, el protestantismo histórico colombiano es poco representativo en términos demográficos, su membresía suma alrededor del 0,4 % de la población nacional (Beltrán 2012, p. 210). La refrendación del Acuerdo también fue apoyada por unos pocos líderes pentecostales, algunos de los cuales dirigen organizaciones religiosas multitudinarias[7]. Para todos ellos, el argumento según el cual el Acuerdo estaba viciado por la "ideología de género" carecía de veracidad[8].

7. Entre los líderes de megaiglesias pentecostales que apoyaron la refrendación del Acuerdo se destacan: Darío Silva (pastor de la Casa Sobre la Roca), Ricardo Rodríguez (pastor del Centro Mundial de Avivamiento), José Satirio Dos Santos (pastor del Centro Cristiano de Cúcuta), Jimmy Chamorro (exsenador y líder de Cruzada Estudiantil y Profesional de Colombia, y los líderes de la Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional (que sostiene al partido político Mira) (Moreno, 2016; Vélez y Prieto, 2016a; Vélez y Prieto, 2016b). Sobre cada una de estas organizaciones religiosas se puede encontrar abundante información en Internet, incluidas sus páginas web y sus portales en Facebook y YouTube.
8. Ver, por ejemplo, el pronunciamiento oficial de la Iglesia pentecostal Centro Cristiano de Cúcuta (Iglesia Centro Cristiano 2016).

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 481-511

En el seno del protestantismo evangélico, la oposición a la refrendación del Acuerdo fue liderada por los pastores de algunas de las megaiglesias pentecostales más poderosas y multitudinarias. Las megaiglesias son un fenómeno propio de las grandes urbes y frecuente en el movimiento pentecostal. Son organizaciones multitudinarias, que cuentan con cuantiosos recursos económicos, una sólida infraestructura material (que incluye auditorios, imprentas, colegios…), y presencia en los medios masivos de comunicación (estaciones de radio y programas de televisión)[9].

Entre los líderes de tipo carismático que, en el seno del movimiento evangélico y pentecostal, lideraron la oposición a la refrendación del Acuerdo se destacan: (1) los esposos Cesar y Claudia Castellanos (de la Misión Carismática Internacional con sedes en las principales ciudades del país); (2) el pastor Eduardo Cañas (de Manantial de Vida Eterna en Bogotá); (3) el pastor Jorge Trujillo (del Centro Cristiano Casa del Reino en Bogotá); (4) el pastor John Milton Rodríguez (de la Misión Paz a las Naciones en Cali); (5) el pastor Miguel Arrázola (de la iglesia Ríos de Vida en Cartagena y Barranquilla); (6) el pastor Marco Fidel Ramírez (también miembro del Concejo de Bogotá, y quien se autodenomina el "concejal de la familia"); (7) Ángela Hernández (diputada del departamento de Santander). En el momento del plebiscito, todos ellos manifestaban de manera pública su simpatía con el proyecto político de Álvaro Uribe (Vélez 2016a; Vélez y Prieto 2016a; Prieto y León 2016; Vélez y Prieto 2016b; Semana 2016b; Serrano 2016; El Espectador 2016c).

La gran mayoría de los líderes pentecostales que acabamos de mencionar, en el momento del plebiscito ya contaban con una trayectoria en el campo político electoral colombiano, y los que no, por lo menos habían hecho público su interés de participar en este campo. Por otro lado, a todos ellos se les reconoce una considerable influencia sobre el resto de la población pentecostal colombiana. Como ha ocurrido en gran parte de América Latina, en Colombia, desde finales de los años 80, es cada vez más frecuente que los líderes pentecostales se valgan de su autoridad religiosa para promover sus convicciones o intereses políticos desde los pulpitos (Helmsdorff 1996; Duque Daza 2010; Beltrán y Quiroga 2017; Velasco 2018). En su rol de políticos profesionales, cabe suponer que estos líderes religiosos no solo se opusieron a la refrendación del Acuerdo por sus convicciones, sino también por razones electorales estratégicas, tal y como quedo confirmado después del plebiscito, especialmente en los comicios para el Congreso de 2018.

Constituye un problema complejo establecer en qué medida estos líderes lograron movilizar el voto de sus fieles. Pues los pentecostales, como los demás ciudadanos, tienen diversos intereses (étnicos, de clase social, laborales, partidistas, regionales… etc.), y en lo político, están orientados por motivaciones de variada índole, incluida la influencia de las dinámicas

9. Para ampliar la información sobre las megaiglesias en Colombia ver: Beltrán 2013, pp. 227-260.

clientelistas que operan en Colombia (y que pueden llegar a la compra de votos). Todos estos factores afectan las decisiones que los pentecostales toman en las urnas (Ortega 2010). Sin embargo, la mejor evidencia de que los pastores logran movilizar, en alguna medida, el voto de sus fieles radica en la imposibilidad de encontrar otra fuente de votos para estos líderes religiosos, que no sea el apoyo de sus congregaciones. Además, está ampliamente documentado por investigaciones de campo que, en periodos de campaña política, algunas de las megaiglesias ya mencionadas se trasforman en escenarios para el proselitismo político, poniendo al servicio de la empresa electoral la infraestructura de la organización religiosa y la experiencia acumulada en el proselitismo religioso (Cepeda 2007; Bastidas 2015; Beltrán y Quiroga 2017). Por medio de visitas de campo a algunas de las megaiglesias durante la campaña del plebiscito, se pudo confirmar de primera mano el uso de los pulpitos para el proselitismo político.

Como consecuencia de la campaña política desplegada por Uribe, Ordoñez y por algunos de los representantes más influyentes del pentecostalismo en contra del Acuerdo, buena parte del liderazgo pentecostal concluyó que la población LGBTI estaba usando "el Acuerdo como una plataforma para promover sus proyectos" políticos. Y esto se interpretó "como una amenaza a la existencia de la familia" (Moreno 2016). En una carta dirigida al presidente de la República, los representantes de la Confederación Evangélica de Colombia (Cedecol) (confederación que agrupa buena parte de las organizaciones evangélicas y pentecostales que funcionan en el país) manifestaron su inconformidad por el uso de la palabra "género" en el Acuerdo, ya que esta estaba:

> siendo utilizada intencional y sutilmente como herramienta por medio de la cual, se pretende modificar la idiosincrasia y la institucionalidad colombiana, distorsionando el propósito original de la defensa y la promoción de los derechos de las mujeres, poniendo en riesgo la Familia.[10] (Cedecol 2016)

Acudiendo a la herramienta weberiana de los tipos ideales o tipos puros, se presenta a continuación un modelo teórico que recoge las razones expresadas por los pastores pentecostales entrevistados para justificar su oposición al reconocimiento de los derechos de la población LGBTI (por ejemplo, su oposición a la legalización del matrimonio entre parejas del mismo sexo, o su oposición a la posibilidad de que las parejas homosexuales puedan adoptar)[11]: (1) diversos apartados de la Biblia, especialmente del Antiguo

10. Debe señalarse que no todas las organizaciones religiosas que integran Cedecol comparten las opiniones o posiciones políticas de los líderes o voceros de esta Confederación. Esta diversidad de opiniones se hizo especialmente visible en lo relacionado con el papel que debían asumir los protestantes en la coyuntura del plebiscito (Moreno 2016).

11. Los tipos puros son abstracciones que privilegian la coherencia interna y la capacidad explicativa del modelo. Para construirlos se seleccionan y exageran algunos datos empíricos y, por lo tanto, se omiten otros. Las manifestaciones em-

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 481-511

Testamento, condenan la homosexualidad y el travestismo (en sus términos: "que un hombre utilice ropa de mujer o viceversa"). (2) Una persona es homosexual, o que pertenece a la comunidad LGBTI, voluntariamente "ha decidido revelarse contra Dios" y "contra el orden natural que Él estableció para la familia". (3) Por lo tanto, ser homosexual "es un pecado". (4) El orden natural para la sexualidad y la familia se describe en la Biblia, donde se establece que el matrimonio "debe ser exclusivamente entre un hombre y una mujer". (5) El carácter *antinatura* del matrimonio entre parejas del mismo sexo se comprueba en el hecho de que las parejas homosexuales no pueden procrear. (6) Dios puede "perdonar al homosexual" si este se arrepiente sinceramente, lo que significa reconocer su pecado y decidir no volver nuevamente a las prácticas sexuales que condena la Biblia. (7) Es posible que un homosexual tenga problemas para abandonar sus prácticas sexuales porque "está bajo la influencia de demonios". En este caso también "Dios puede liberarlo del demonio que lo esclaviza". (8) En este último sentido, el homosexual es tratado por algunos pastores como un enfermo al que "Dios puede sanar". (9) Ya sea como producto del pecado o como víctima del demonio, un miembro de la comunidad LGBTI "es inmundo" en los términos del Antiguo Testamento, esto significa que puede "contaminar o contagiar" a otros con "su mal". (10) En la medida en que consideran que Dios puede "liberar al homosexual" no contemplan como posible que un "verdadero creyente", un "nacido de nuevo", mantenga prácticas homosexuales o pertenezca a la comunidad LGBTI.

En términos generales, buena parte del liderazgo pentecostal asocia la "ideología de género" con una doctrina que naturaliza y promueve la homosexualidad y que, por lo tanto, facilita el "contagio homosexual". Desde su perspectiva, que en la escuela se enseñe que "que nadie debe sentirse culpable ni avergonzado por su orientación sexual", equivale a incitar a los niños y niñas a volverse homosexuales. Así, el tipo puro que acabamos de presentar ofrece herramientas para interpretar las declaraciones de algunos pastores que afirmaron que refrendar un Acuerdo viciado por

---

píricas no coinciden exactamente con el modelo teórico, pero este último constituye una herramienta útil para comparar, medir y simplificar las innumerables expresiones empíricas del fenómeno que se pretende estudiar (Weber, 2001: pp. 39-101). Para elaborar el tipo ideal se siguió un método hermenéutico-deductivo. Por medio de tres rondas de entrevistas, los actores mismos contribuyeron a decantar (seleccionar y afinar) los argumentos incluidos en la versión final del modelo, y contribuyeron a orientar y a validar la interpretación que se hizo de las entrevistas. La consistencia del tipo ideal que se presenta aquí no se sustenta únicamente en evidencias hermenéuticas, racionales y empíricas, sino también en su coherencia interna (ausencia de contradicción), y en la coherencia que mantiene con la información proveniente de otras fuentes que se usaron en la investigación, como, por ejemplo, las opiniones de pastores y líderes pentecostales expresadas en sermones o declaraciones públicas. Además, la consistencia del modelo se confirma por su valor heurístico, es decir, por su utilidad como herramienta para comprender las declaraciones y las conductas de los pentecostales con respecto a la población LGBTI.

la "ideología de género" implicaba avanzar hacia "la homosexualización" de millones de colombianos (El Espectador 2016a).

Como se explicará más adelante, las políticas de género tienen connotaciones que van mucho más allá de del empoderamiento de la mujer y de la población LGBTI, sin embargo, la mayoría de las opiniones de los pastores expresan una homofobia arraigada. En entrevista, uno de ellos afirmó que la idea de dos hombres juntos "produce asco" y que la homosexualidad, además de ser "corrompida", "corrompe a los demás". Otros pastores entrevistados tomaron un punto de vista más moderado, por ejemplo, uno de ellos afirmó que él, como muchos cristianos, no estaba "en contra de una conducta sexual particular (como la homosexualidad o la transexualidad)" sino contra "la promoción" de este tipo de conductas. Sin embargo, oponerse a la visibilidad de la comunidad LGBTI, y a la promoción de sus derechos, constituye también una forma de discriminación a esta población.

Es necesario reiterar que no todos los líderes y sectores del protestantismo colombiano comparten estas opiniones, difícilmente los pastores del protestantismo históricos (como menonitas, luteranos y presbiterianos, por ejemplo) se identifican con la posición expresada en el tipo ideal. Además, debe recordarse que incluso algunas congregaciones protestantes promueven la equidad de género, y el reconocimiento de los derechos de la comunidad LGBTI. Por citar un ejemplo, el movimiento Reconciliarte, liderado por el pastor metodista Jhon Botia Miranda, anima a los cristianos LGBTI a expresar públicamente su fe y a movilizarse en defensa de sus derechos.

La "ideología de género" como un proyecto internacional

Como ya se mencionó, por medio de ciertos argumentos los activistas anti-género han asociado su discurso con la promoción de la identidad nacional, entre estos se destacan los argumentos que observan la "ideología de género" como una imposición extranjera, o un tipo de nueva "colonización ideológica". Esta idea también surgió en los debates sobre el Acuerdo de paz, donde algunos actores afirmaron que esta colonización se puede ver en la influencia extranjera sobre las instituciones académicas, y en las iniciativas de agencias internacionales como la ONU o OCDE que promueven la implementación de determinadas políticas públicas y ofrecen como incentivo ayudas económicas.

La resistencia a la ONU y la OCDE proviene de una desconfianza en la interferencia extranjera en la política doméstica. Estas agencias internacionales desempeñan un papel cada vez más importante en el sistema económico global, y son consideradas por ciertos actores una amenaza a la soberanía nacional, especialmente en las excolonias. La decisión del presidente Santos de hacer de Colombia miembro de la OCDE (ingreso que finalmente se aprobó en mayo de 2018) despertó suspicacias en diversos sectores, que se preguntaban por las consecuencias que esta decisión podría desencadenar, especialmente acerca las concesiones que el gobierno tendría que hacer para ser aceptado en esta organización. Por otro lado, el hecho de que la ONU tuviera un papel importante en la promoción de las cartillas

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 481-511

de educación sexual ya mencionadas y en la inclusión del enfoque de género en las políticas públicas generó desconfianza hacia esta organización en el seno del liderazgo pentecostal.

En los argumentos del movimiento anti-género, el enfoque de género, el feminismo y los derechos LGBTI, son extranjeros, mientras la familia tradicional ("natural") es autóctona y expresa valores específicamente colombianos, visión que oculta la larga y compleja historia colonial de la familia y de la heterosexualidad (Traina 2016; Ramírez 2016). Incluso fue posible escuchar entre quienes se oponían al Acuerdo argumentos que afirmaban la existencia de una conspiración internacional que busca imponer un "nuevo orden mundial" para promover una especie de totalitarismo de género o "dictadura homosexual" (totalitarismo comparable con el nazismo o el comunismo soviético), y en el que participan organizaciones tan disimiles como la ONU, la OCDE y las FARC (Sanelias 2016; Viveros Vigoya 2017, p. 233; Cejas n.d.). Entre los pentecostales, uno de los principales promotores de este tipo de argumentos fue el pastor Marco Fidel Ramírez y su hijo Esteban Ramírez (Iglesia Cristiana Manantial 2016; Ramírez 2016).

Desde nuestra perspectiva, no hay evidencia que permita afirmar la existencia de una de conspiración internacional interesada en promover la "ideología de género", tal y como lo afirmaron algunos de los promotores del "No". Sin embargo, es bien sabido que las políticas de género han cobrado una creciente importancia en la política internacional, y algunos autores las han vinculado a la despolitización de las cuestiones de las mujeres a favor de la tecnificación, a la priorización de la política de la identidad en lugar de la política de clase, y a un enfoque en las políticas públicas de género en vez de en los movimientos políticos de base (Thayer 2000, p. 220). El concepto de "género", entendido como el rechazo del determinismo biológico del "sexo", proviene de la academia norteamericana (Scott 1988) y tiene fuertes vínculos con las organizaciones internacionales como la ONU y con las políticas internacionales que promueven el desarrollo. Se le ha criticado por ser tecnocrático, por estar vinculado a la profesionalización del feminismo y a la promoción de políticas de desarrollo. Además, se asocia con la ONG-ización del feminismo latinoamericano, y con la ampliación del papel de las organizaciones como la ONU, el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial en la política internacional (Millán 2016, p. 7; Thayer 2000, p. 220).

Tampoco podemos olvidar el rol que "género" y sexualidad han desempeñado (y siguen desempeñando) en las prácticas coloniales y neocoloniales (Spivak 1988; Bracke 2012, p. 241). El feminismo occidental se ha utilizado como sustento intelectual para misiones "civilizadoras", y una nueva ola de estudios ha arrojado luz sobre las formas en las que el feminismo y los movimientos por la diversidad sexual se han enredado en discursos neocoloniales (Bracke 2012; Puar 2007; Massad 2007). Entonces, aunque el enfoque de género no se *impuso* en Colombia desde el extranjero, ya que la implementación de políticas y leyes con enfoque de género han sido fruto del activismo autóctono, no se puede negar que el término "género"

tiene vínculos con la política internacional y que sus connotaciones van más allá del mero empoderamiento de las mujeres y de la población LGBTI. Es por eso que, como ya se ha mencionado, no basta con afirmar que el rechazo al enfoque de género en el Acuerdo provino exclusivamente de una homofobia arraigada. Ya que se desconocería así el rol histórico del feminismo (occidental) y de una intensión normativa sobre la sexualidad en los proyectos coloniales. Por lo tanto, aunque un discurso anti-colonial no fue mencionado explícitamente por la campaña del "No", parte del éxito de la campaña residió en su capacidad para aprovechar estas ansiedades.

En un hecho que no carece de ironía, el movimiento religioso anti-género, al mismo tiempo que denuncia el origen extranjero del enfoque de género y de los movimientos feministas y LGBTI, hace parte de redes y asociaciones religiosas internacionales que acuden a otro concepto importado para promover su proyecto político: la "ideología de género". Por otro lado, es evidente que quienes usaron el argumento de la "ideología de género" para desprestigiar el Acuerdo atribuyeron al feminismo y al colectivo LGBTI una agencia y un poder político muy por encima de las posibilidades reales de estos movimientos.

El pos-plebiscito

En la medida en que todo el aparato gubernamental se movilizó para promover el "Sí" en el plebiscito, el triunfo del "No" fue considerado "un milagro" por los líderes pentecostales que se opusieron al Acuerdo (Serrano 2016).

En las semanas que siguieron al plebiscito, el presidente de la República se reunió de forma reiterada con los más reconocidos líderes pentecostales del país para escuchar sus inquietudes sobre el Acuerdo (Semana 2016a). Lo mismo hicieron los jefes negociadores de las FARC que recibieron a algunos de estos líderes religiosos en La Habana. Los pentecostales le reprocharon al gobierno no haber sido mencionados como víctimas en el Acuerdo, ni considerados interlocutores válidos en las negociaciones de La Habana (Semana 2016b; El Espectador 2016b).

Después de múltiples reuniones, Cedecol y los líderes pentecostales que habían liderado la campaña por el "No" plantearon 44 modificaciones al Acuerdo para que estas fueran renegociadas con las FARC. En el siguiente párrafo aparecen algunas de ellas, comentadas por el pastor y expresidente de Cedecol, Héctor Pardo:

> 1. La familia: Los pastores piden que se establezca en los Acuerdo el concepto de familia "entendida como dice la Constitución: es decir la unión de un hombre y una mujer" […] 3. Los pastores piden que se respete el derecho de las familias a educar a los niños conforme a sus principios y valores […] 4. Libertad de cultos y no estigmatización: Pardo asegura que el Acuerdo de Paz pone en duda la libertad religiosa. Esto porque [el Acuerdo] habla de prohibir la discriminación y esto puede ser entendido extensamente como la prohibición a las iglesias de manifestarse en contra, por ejemplo, del

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 481-511

> matrimonio gay. […] 7. La ideología de género: en el documento se propone la eliminación de las expresiones "identidad de género diversa" y "orientación sexual diversa" […]. (Semana 2016a)

Como es bien sabido, el gobierno se apresuró a recoger estas inquietudes, algunas de las cuales fueron incluidas en un nuevo Acuerdo firmado por el gobierno y las FARC el 24 de noviembre de 2016 en el Teatro Colón, Acuerdo que fue ratificado por el Congreso. El nuevo Acuerdo menciona a la familia como "núcleo fundamental de la sociedad", reconoce a las iglesias evangélicas y pentecostales como víctimas del conflicto, y contiene entre sus propósitos "satisfacer el derecho a la libertad de cultos" (Vélez, 2016b). Sin embargo, este nuevo Acuerdo también fue recibido con escepticismo por los líderes pentecostales que promovieron el "No" en el plebiscito. Algunos de ellos afirmaron que las modificaciones al Acuerdo fueron de forma y no de fondo, y que mantener "el enfoque de género [en el Acuerdo] es dejar abierta la puerta para la ideología de género". Por lo cual insistieron que, en lugar de incluir un enfoque de género en el Acuerdo, simplemente se deben promover los derechos de la mujer (Vélez, 2016b).

Es necesario aclarar que no todos los movimientos anti-género son anti-feministas. Ya que, tanto la derecha religiosa internacional, como las iglesias cristinas en Colombia, salvo algunas excepciones, han visto con buenos ojos la mayoría de los logros del movimiento feminista, tales como el derecho al voto o el derecho de las mujeres a trabajar fuera del hogar. Sin embargo, la mayoría de las vertientes pentecostales reiteran que, aunque la mujer tiene derecho a participar en el mercado laboral, los niños se desarrollan mejor cuando son criados en casa por sus madres (Buss y Herman, 2003, p. 6). Aunque los términos varían según el actor, los activistas anti-género distinguen entre "el feminismo de igualdad" y "el feminismo de género". "El feminismo de igualdad" se asocia con los logros ya mencionados y es, en general, aceptado o por lo menos tolerado por la mayoría de las vertientes cristianas. En cambio, el "feminismo de género", que promueve la idea de que todos los roles de género son socialmente construidos, es condenado por el pentecostalismo y por los demás movimientos cristianos conservadores (Cejas, n.d.). Para estas distinciones se citan con frecuencia las obras de Christina Hoff Sommers (ver, por ejemplo, Sommers, 1994).

A manera de conclusión

Durante la campaña del plebiscito, actores políticos, incluidos líderes religiosos, instrumentalizaron el voto pentecostal en contra de la refrendación del Acuerdo. El argumento más poderoso para ganar el apoyo de buena parte de este sector de la población consistió en afirmar que el Acuerdo estaba viciado por la "ideología de género", y que, por lo tanto, amenazaba a la familia y a la niñez.

Algunos actores pentecostales con apuestas en el campo político usaron estos argumentos para posicionarse electoralmente con miras a las elecciones del Congreso de 2018, entre estos se destaca la senadora

Claudia Rodríguez de Castellanos, y las cabezas del partido Colombia Justa Libres, partido cuya génesis estuvo relacionada con el triunfo del "No" en el plebiscito, y que en 2018 alcanzó tres curules al Senado, y una curul en la Cámara de Representantes.

Al respecto debe considerarse que en Colombia tanto la urbanización, propia de un proceso de modernización violento, como el desplazamiento forzado, desencadenado por el conflicto armado, separaron a miles de familias y quebraron los entramados comunitarios y las redes de solidaridad. En este escenario, las iglesias evangélicas y pentecostales se constituyeron en espacios de reconstrucción de los entramados sociales y de la vida comunitaria (ver, por ejemplo, Ríos 2002; Borda Carulla 2007). Por esta razón, no debería sorprendernos que estas iglesias encuentren receptividad en amplios sectores sociales cuando se declaran las genuinas defensoras de la familia y, por esta vía, de la comunidad y de la estabilidad social.

Por otro lado, el triunfo del "No" implicó un impulso para el proyecto moralizante de los políticos pentecostales. Aunque muchos asuntos doctrinales dividen al pentecostalismo colombiano, la defensa de la moral sexual y del modelo de familia tradicional, así como el rechazo al aborto, son posiciones que comparten todas sus vertientes, y que generan una fuerte solidaridad en el seno de este movimiento religioso (Beltrán 2013, p. 253; Beltrán y Quiroga 2017, p. 206). Esta agenda de los sectores cristianos conservadores le permite a Garzón Vallejo hablar de un "populismo moralista". Según este autor, en los sectores cristianos más conservadores se

> reduce la política a las cuestiones más sensibles de la moral individual, incluso, casi que a las de la moral sexual. Su razón de fondo es que los valores morales deben ser la base de las leyes y políticas públicas. (Garzón Vallejo 2017)

Este populismo moralista considera legítimo que el Estado estratifique a los ciudadanos de acuerdo con sus preferencias sexuales, para perpetuar una orden social donde hay "ciudadanos de bien", y "otros" ciudadanos que por sus conductas "inmorales" y sus preferencias sexuales merecen menos protección y menos garantías ciudadanas (Serrano Amaya 2018, p. 131). En otras palabras, el "populismo moralista" legitima un orden social en el que a los miembros de la población LGBTI se les trata como a ciudadanos de segunda categoría.

Así lo entiende, por ejemplo, el activista LGBTI Germán Humberto Rincón: "Nos nombraron [en el Acuerdo] sí, pero nos disminuyeron. Mejor dicho, ellos ganaron y nosotros perdimos, porque a las Iglesias les dieron demasiado espacio y se volvieron el botín político para el 2018" […] "Los que nos amenazan se sienten [ahora] más legítimos. Eso es muy peligroso" (Vélez, 2016b).

Este populismo moralista ha permitido la consolidación de un ecumenismo inédito, que integra en un mismo proyecto a pentecostales fundamentalistas y católicos integristas. Estos sectores, además de compartir las mismas posiciones morales, consideran legitimo el protagonismo de

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.–JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X–electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 481-511

las instituciones religiosas en la esfera pública con el fin de salvaguardar los valores tradicionales y proteger la sociedad de la decadencia moral (Spadaro y Figueroa 2017). Así, la referencia a la "ideología de género" permitió que movimientos que antes del plebiscito eran rivales en el campo religioso, actuaran juntos en oposición a las cartillas de educación sexual y en la campaña de oposición al Acuerdo.

El populismo moral explica también la acogida que goza entre el pentecostalismo y los sectores cristianos conservadores el proyecto político del expresidente Uribe (Beltrán y Quiroga, 2017). Pues, como lo han señalado diversos analistas (Rincón, 2016), Uribe es tal vez quien mejor ha sabido aprovechar electoralmente la actualidad y vitalidad de estos valores conservadores en amplios sectores de la sociedad colombiana.

Así, una primera interpretación de los hechos podría señalar que la asociación del Acuerdo con la "ideología de género" fue una estrategia oportunista de los sectores conservadores y de la derecha colombiana para instrumentalizar el voto de la población cristiana conservadora, y lograr el triunfo del "No" como una manera de posicionarse políticamente para las elecciones de 2018, objetivo que finalmente alcanzaron.

Sin embargo, esta interpretación no atribuye la agencia merecida a las organizaciones sociales y de base que estuvieron detrás de las manifestaciones del 10 de agosto. Estas marchas fueron animadas por la convergencia de diversos sectores, que incluían a líderes de organizaciones católicas, pastores evangélicos, organizaciones docentes, políticos profesionales, asociaciones de padres y madres de familia, entre otros, que expresaban una amplia diversidad de preocupaciones y malestares. Por ejemplo, por medio de estas manifestaciones los padres de familia reivindicaban su derecho a educar a sus hijos de acuerdo con sus propios valores, posicionándose en contra de la interferencia estatal en la esfera privada. Pese a la diversidad de sus miembros, en este movimiento prevalece el sentimiento de que la Corte Constitucional colombiana ha actuado "con tiranía" al reconocer los derechos de la población LGBTI, e "imponerles" un orden legal contrario a sus convicciones morales. Así, más que negar o minimizar la agencia de este movimiento social, tal vez deba considerarse su peso específico y su lugar como un nuevo actor en el campo político colombiano, actor que opera como un "público vigilante" y se moviliza en defensa de la moral tradicional (Serrano Amaya, 2017, p. 155; Serrano Amaya, 2018, p. 122).

Por lo cual, otra lectura posible de los hechos podría llevarnos a afirmar que el movimiento político que salto a la esfera pública en las marchas del 10 de agosto también instrumentalizó el plebiscito y lo uso para mostrar su rechazó y oposición al reconocimiento de los derechos de la población LGBTI.

Durante las marchas del 10 de agosto y durante la campaña de oposición al Acuerdo, este sector religioso logró posicionar la idea de que el enfoque de género y la educación sexual en los colegios constituían una amenaza a la libertad de culto, y logró posicionar este asunto como un aspecto a considerar en la renegociación del Acuerdo con el gobierno. De manera que, en la versión final del Acuerdo, las minorías religiosas aparecen como

víctimas y se las considera en la misma situación de vulnerabilidad que otras minorías, incluida la población LGBTI (Alto Comisionado para la Paz, 2016b; 2016, pp. 126, 131, 189).

Sin embargo, tal vez en lugar de hablar de una estrategia consciente y elaborada de estos dos sectores para promover el No, otras miradas consideran más apropiado observar en este episodio una confluencia de intereses. Donde, tanto los sectores cristianos conservadores, como la derecha política, encontraron beneficios en el triunfo del "No" (Viveros Vigoya, 2017, p. 233).

Otras preguntas quedan pendientes ¿Por qué la "ideología de género" como discurso anti-feminista o anti-LBGTI funciona mejor en algunos países que en otros? ¿Qué atributos específicos encarna la palabra "género" que le permite representar malestares tan diversos?

Al respecto parece fecunda la hipótesis de Bourdieu y Wacquant (1999, p. 42). Para estos autores no son teorías sistemáticas o visiones globales las que se traducen en códigos políticos masivos, sino que son algunos términos técnicos aislados, tales como "género", los que funcionan en este sentido, ya que logran encapsular en una formula simple toda una filosofía sobre el individuo y la organización social. Por ejemplo, el "género" encapsula toda una gama de derechos, que incluyen la independencia femenina, y la aceptación de la homosexualidad. Asimismo, "género" hace parte del lenguaje académico y aparentemente neutro que emplea la izquierda liberal, y supone una cierta complacencia con la secularidad, al mismo tiempo que da por supuesto la separación entre la iglesia y el Estado y la inadmisibilidad de la argumentación religiosa en el debate político, supuestos que no corresponden con la realidad latinoamericana. Así parece posible afirmar que los cristianos conservadores acuden a la "ideología de género" para secularizar su discurso político, aunque su genuina intención es mantener un orden social regido por valores cristianos (Serrano Amaya, 2018, p. 131).

Referencias

Albarracín, M. (2016). Así llegó el invierno de la nueva inquisición. *El Espectador*. Recuperado de http://www.elespectador.com/opinion/asi-llego-el-invierno-de-nueva-inquisicion

Alto Comisionado para la Paz. (2016a). *ABC enfoque de género en el Acuerdo para la finalización del conflicto armado*. Recuperado de http://www.altocomisionadoparalapaz.gov.co/procesos-y-conversaciones/Paginas/ABC-preguntas-y-respuestas-sobre-enfoque-de-genero-en-los-acuerdos-de-paz.aspx on 14/5/2018

Alto Comisionado para la Paz. (2016b). *Acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera*, noviembre 29. Recuperado de http://www.altocomisionadoparalapaz.gov.co/procesos-y-conversaciones/Documentos%20compartidos/24-11-2016NuevoAcuerdoFinal.pdf

Basset, Y. (2018). Claves del rechazo del plebiscito para la paz en Colombia. *Estudios Políticos,* 52, 241-265. DOI: http://doi.org/10.17533/udea.espo.n52a12

Bastian, J-P. (1997). *La mutación religiosa en América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México: Fondo de Cultura Económica.

Bastidas, L. (2015). *Militancia y filiación religiosa en el movimiento político MIRA*. (tesis de maestría), Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia.

Beltrán, W. (2012). Descripción cuantitativa de la pluralización religiosa en Colombia. *Universitas humanística, 73*, 201-237. Recuperado de http://www.scielo.org.co/pdf/unih/n73/n73a08.pdf

Beltrán, W. (2013). *Del monopolio católico a la explosión pentecostal*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Beltrán, W. y Quiroga, J. (2017). Pentecostalismo y política electoral en Colombia (1991-2014). *Colombia Internacional* 91, 187-212. DOI: https://dx.doi.org/10.7440/colombiaint91.2017.06

Borda Carulla, S. (2007). Resocialization of "desplazados" in small Pentecostal congregations in Bogotá, Colombia. *Refugee Survey Quarterly*, *26* (2), 36-46. DOI: https://doi.org/10.1093/rsq/hdi0225

Borges, R. (2018). La agenda evangélica se eleva al poder con Bolsonaro. *El País*. Recuperado de https://elpais.com/internacional/2018/10/30/america/1540915888_923008.html

Bourdieu, P. (1971). Genèse et structure du champ religieux. *Revue française de sociologie, 12* (3), 295-334. Recuperado de https://www.persee.fr/doc/rfsoc_0035-2969_1971_num_12_3_1994

Bourdieu, P. y Loic, W. (1999). On the Cunning of Imperialist Reason. *Theory, Culture and Society, 16* (1), 41-58. DOI: https://doi.org/10.1177/026327699016001003

Bracke, S. (2012). From "Saving Women" to "Saving Gays". Rescue Narratives and their Dis/Continuities. *European Journal of Women's Studies, 19* (2), 237–252.

Bracke, S., y Davis, P. (2016). Unpacking the Sin of Gender. *Religion and Gender, 6* (2): 143-154. DOI: https://doi.org/10.18352/rg.10167

Buss, D. y Didi, H. (2003). *Globalizing Family Values. The Christian Right in International Politics.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Butler, J. (2006). *Born Again. The Christian Right Globalized*. London: Pluto Press.

Cedecol (2016). Propuesta de ajuste de los Acuerdo de Paz entre el Gobierno Nacional y las FARC-EP por parte de la Iglesia Evangélica de Colombia, Carta dirigida al Señor Presidente de la República, Bogotá, octubre 13. Recuperado de https://cedecol.net/wp-content/uploads/2016/10/PROPUESTA-MESA-NACIONAL-IGLESIA-EVANGELICA-FINAL.pdf

Cejas, J. M. (s.f.) *¿Qué es la ideología de género? 20 preguntas y respuestas*. Recuperado de http://www.conelpapa.com/ideologia/ideologia.htm

Centro Nacional de Memoria Histórica. (2015). *Aniquilar la Diferencia. Lesbianas, gays, bisexuales y transgeneristas en el marco del conflicto armado colombiano.* Bogotá D.C.: CNMH–UARIV–USAID–OIM.

Cepeda, Á. (2007). *Clientelismo y fe: dinámicas políticas del pentecostalismo en Colombia*. Bogotá D.C.: Editorial Bonaventuriana.

Consejo Nacional Electoral Colombia. (2018). *Resultado del escrutinio nacional elecciones al Senado*. Recuperado de https://es.scribd.com/document/384259417/Escrutinio-Senado#from_embed

Cornejo-Valle, M. y Ignacio, P. (2017). La "ideología de género" frente a los derechos sexuales y reproductivos. El escenario español. *Cadernos Pagu,* 50. DOI: http://dx.doi.org/10.1590/18094449201700500009

Corte Constitucional de Colombia. (2015). *Sentencia T. 478*. Bogotá D.C., Colombia. Recuperado de http://www.corteconstitucional.gov.co/inicio/T-478-15%20ExpT4734501%20(Sergio%20Urrego).pdf

De la Calle, H. (2016). Enfoque de género. *El Tiempo*. Recuperado de http://www.eltiempo.com/opinion/columnistas/enfoque-de-genero/16727692

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. DOI: 10.2307/ 25677032

El Espectador. (2016a). Para Marco Fidel Ramírez, Colombia será "ateo-marxista y homosexual" tras firma de paz. *El Espectador*. Recuperado de http://www.elespectador.com/noticias/bogota/marco-fidel-ramirez-colombia-sera-ateo-marxista-y-homos-articulo-656908

El Espectador. (2016b). Cristianos y FARC "solucionan" el tema del enfoque de género en los Acuerdo. *El Espectador.* Recuperado de http://www.elespectador.com/noticias/paz/cristianos-y-farc-solucionan-el-tema-del-enfoque-de-gen-articulo-663030

El Espectador. (2016c). La cruzada de los que fueron en contra del plebiscito. *El Espectador*. Recuperado de http://www.elespectador.com/noticias/politica/cruzada-de-los-fueron-contra-del-plebiscito-articulo-669788

El Tiempo. (2016). Santos dice que Gobierno no promueve "la llamada ideología de género". *El Tiempo*. Recuperado de http://www.eltiempo.com/politica/gobierno/santos-habla-sobre-cartillas-en-colegios/16671149

Franco, J. (1998). Defrocking the Vatican: Feminism's Secular Project. En S. Álvarez, E. Dagnino y A. Escobar (eds.), *Cultures of Politics, Politics of Cultures. Revisioning Latin American Social Movements*. Oxford: Westview Press, pp. 278–293.

García, M. y Chicaíza, L. (2018). Brexit, paz y Trump. Enseñanzas para los economistas. *Revista de economía institucional, 20* (38), 129-156. DOI: http://doi.org/10.18601/01245996.v20n38.06.

García Segura, H. (2017). Colombia Justa-Libres, la apuesta electoral cristiana. *El Espectador*. Recuperado de https://www.elespectador.com/noticias/politica/colombia-justa-libres-la-apuesta-electoral-cristiana-articulo-720411

Garzón Vallejo, I. (2017). Radiografía del populismo moralista. *El Espectador*. Recuperado de http://www.elespectador.com/opinion/radiografia-del-populismo-moralista-columna-691595

Gómez-Suárez, A. (2016). *El Triunfo del no. La paradoja emocional detrás del plebiscito*. Bogotá D.C.: Ícono.

Grzebalska, W, Kováts, E. y Petö, A. (13 de enero del 2017). Gender as symbolic glue. How "gender" became an umbrella term for the rejection of the (neo) liberal order. *Political Critique*, Recuperado de http://politicalcritique.org/long-read/2017/gender-as-symbolic-glue-how-gender-became-an-umbrella-term-for-the-rejection-of-the-neoliberal-order/

Helmsdorff, D. (1996). Participación política evangélica en Colombia (1990-1994). *Historia crítica,* 12, 79-84. DOI: https://doi.org/10.7440/histcrit12.1996.06

Hoff Sommers, Ch. (1994). *Who Stole Feminism? How Women Have Betrayed Women*. New York: Simon & Schuster.

Iglesia Centro Cristiano. (2016). *Pronunciamiento oficial del Centro Cristiano– Plebiscito por la paz. Iglesia Centro Cristiano* [video]. https://www.youtube.com/watch?v=mL4mPpMcDsk

Iglesia Cristiana Manantial. (2016). *Ideología de Género Esteban Ramírez. Iglesia Cristiana Manantial* [video]. https://www.youtube.com/watch?v=PGh4PCDalnU

Jiménez, C. (2016). Movilización social, justicia territorial y paz. *Izquierda, 68*, 43-49.

Jimeno, M. (2017). Emotions and politics. A commentary on the accord to end the conflict in Colombia. *Journal of the American and Caribbean Anthropology, 22* (1), 161-163. DOI: https://doi.org/10.1111/jlca.12270

Juan Pablo II. 1995. *Letter of pope John Paul II to women*. Recuperado de https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/letters/1995/documents/hf_jp-ii_let_29061995_women.html

Liendo, N. y Jessica M. (2018). Determinants of Colombian attitudes toward the peace process. *Conflict Management and Peace Science, 35* (6), 622-636.

Mariz, R. (2018). Na véspera da votação, texto do Escola Sem Partido é alterado para ampliar proibições. *O Globo.* Recuperado de https://oglobo.globo.com/sociedade/educacao/na-vespera-da-votacao-texto-do-escola-sem-partido-alterado-para-ampliar-proibicoes-23200909?utm_source=Facebook&utm_medium=Social&utm_campaign=compartilhar&fbclid=IwAR1est9jLwYpna76tPYltveiAc7wla8J4A-2NMSzdlBS5adBSd8Nm2KM7Js

Massad, J. (2007). *Desiring Arabs*. Chicago: University of Chicago Press.

Matanock, A. y García-Sánchez, M. (2017). The Colombian Paradox: Peace Processes. Elite Divisions & Popular Plebiscites. *Daedalus, 146*(4), 152-166.

Mcm yumbo. (2016). *Ideología de género Apóstol Eduardo Cañas* [video]. https://www.youtube.com/watch?v=ammENSP1LF0

Millán, M. (2016). The travelling of "gender" and its accompanying baggage. Thoughts on the translation of feminism(s), the globalization of discourses, and representational divides. *European Journal of Women's Studies*, 23, 6-27.

Moreno, P. (2016). La otra cara de las iglesias evangélicas en Colombia. *Evangelizadoras de los Apóstoles*. Recuperado de https://

evangelizadorasdelosapostoles.wordpress.com/2016/10/22/la-otra-cara-de-las-iglesias-evangelicas-en-colombia-pablo-moreno/

Murillo, Á. (2018). El matrimonio no parece ser un derecho para homosexuales. *El País*. Recuperado de https://elpais.com/internacional/2018/03/26/america/1522024297_765736.html

Ordoñez Maldonado, A. (2016). *Acuerdo Santos/Timochenko es una imposición de la ideología de género. Alejandro Ordóñez Maldonado* [video]. https://www.youtube.com/watch?v=gh3Gd4gv0mM

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 Eletrónica de Ciências Sociais,* 4 (11), pp. 176-205. Recuperado de https://csonline.ufjf.emnuvens.com.br/csonline/article/view/1040

Pew Research Center. (2014). Religion in Latin America. Widespread Change in a Historically Catholic Region. *Pew Research Center*. Recuperado de http://www.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/7/2014/11/Religion-in-Latin-America-11-12-PM-full-PDF.pdf

Prieto, J. y León, A. (2016). El poder de la fe que le apunta al No. *La Silla Vacía*. Recuperado de http://www.lasillavacia.com/historia/el-poder-de-la-fe-que-le-apunta-al-no-58150

Puar, Jasbir K. (2007). *Terrorist Assemblages. Homonationalism in Queer Times.* Durham: Duke University Press.

Ramírez, M. (2016). [Más pruebas] *la familia natural amenazada en el plebiscito que llaman por la "paz". Marco Fidel Ramírez* [video]. https://www.youtube.com/watch?v=1TVA4QetFYs

Registraduría Nacional del Estado Civil. 2016. *Preconteo Plebiscito 2 de octubre de 2016*. Recuperado de https://elecciones.registraduria.gov.co/pre_plebis_2016/99PL/DPLZZZZZZZZZZZZZZZZZ_L1.htm (consultado el 07-04-2018).

Rincón, O. (2016). Álvaro Uribe y su habilidad para entender el alma colombiana. *Las 2Orillas*. Recuperado de http://www.las2orillas.co/alvaro-uribe-y-su-habilidad-para-entender-el-alma-colombiana/

Ríos, C. (2002). *Identidad y religión en la colonización en el Urabá antioqueño*. Bogotá: Ascun.

Rodríguez Rondón, M. (2017). La ideología de género como exceso: pánico moral y decisión ética en la política colombiana. *Sexualidad, Salud y Sociedad,* 27, 128-148. DOI: http://dx.doi.org/10.1590/1984-6487.sess.2017.27.08.a

Rodríguez Vargas, F. (2017). *Estado de la laicidad en Colombia. Informe 2010-2017*. Bogotá: Bogotá Atea, Asociación de Ateos de Bogotá, International Humanist Secular Union. Recuperado de http://bogota.ateos.co/InformeLaicidad/InformeLaicidad2010-2017.pdf

Sanelias. (2016). Colombia: Gobierno y FARC promueven "ideología de género". *Sanelias.org*. Recuperado de http://sanelias.org/archivos/2832

Scott, J. W. (1988). *Gender and the Politics of History.* New York: Columbia University Press.

Semana. (2016a). Las ocho peticiones de los pastores del No. *Semana*. Recuperado de http://www.semana.com/nacion/articulo/las-ocho-peticiones-de-los-pastores-que-votaron-no-en-el-plebiscito/499219

Semana. (2016b). Cristianos. ¿El poder decisorio en la política? *Semana.* Recuperado de http://www.semana.com/nacion/articulo/religion-inclina-la-balanza-politica-en-colombia/502530

Semana. (2016c). El "acuerdo" de la comunidad LGTB con las FARC. *Semana.* Recuperado de https://www.semana.com/nacion/articulo/comunidad-lgbti-y-farc-definen-enfoque-de-genero-en-acuerdos/504067

Serrano, A. (2016). El fenómeno cristiano detrás del No. *El Espectador*. Recuperado de http://www.elespectador.com/noticias/politica/el-fenomeno-cristiano-detras-del-no-articulo-661678

Serrano Amaya, J. F. (2017). La tormenta perfecta: Ideología de género y articulación de públicos. *Sexualidad, Salud y Sociedad,* 27, 149-171. DOI: http://dx.doi.org/10.1590/1984-6487.sess.2017.27.09.a

Serrano Amaya, J. F. (2018). Religión y política por otros medios. *Desde el Jardín de Freud,* 18, 119-34. DOI: doi:10.15446/djf.n18.71465

Spadaro, A. y Figueroa, M. (2017). Fundamentalismo evangélico e integrismo católico. Un ecumenismo sorprendente. *La Civiltà Cattolica*. Recuperado de http://blogs.herdereditorial.com/la-civilta-cattolica-iberoamericana/fundamentalismo-evangelico-e-integralismo-catolico/

Spivak, G. (1988). Can the subaltern speak? En C. Nelson y Lawrence Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*. Champaign, IL: University of Illinois Press.

Thayer, M. (2000). *Traveling Feminisms. From Embodied Women to Gendered Citizenship in Global Ethnography.* En M. Burawoy (ed.). Londres: University of California Press.

Traina, C. (2016). *Pope Francis, "gender ideology" and our colonialist blinders*. Recuperado de https://religion-news.com/2016/08/11/pope-francis-gender-ideology-and-our-colonialist-blinders/

United Nations. (1995). *Proposals for the Consideration in the Preparation of a Draft Declaration: Draft Platform for Action. From Fourth World Conference on Women*. Recuperado de http://www.un.org/esa/gopher-data/conf/fwcw/off/al—1.en

Vaggione, J. (2011). Sexual Rights and Religion: Same-sex Marriage. And Lawmakers Catholic Identity in Argentina. *University of Miami Law Review, 65* (3), 935-954. DOI: http://repository.law.miami.edu/umlr/vol65/iss3/10

Velasco, J. (2018). Colombia. De Minorías Dispersas a Aliados Estratégicos. En J. L. Pérez y S. Grundberger (eds.), *Evangélicos y Poder en América Latina* (pp. 221-245). Lima: KAS & IESC.

Vélez, J. (2016a). El Sí pierde un aliado por "la familia". *La Silla Vacía.* Recuperado de http://lasillavacia.com/historia/el-si-pierde-un-aliado-por-la-familia-57572

Vélez, J. (2016b). Cristianos y LGBTI. Ambos sienten que ganaron con el Acuerdo. *La Silla Vacía*. Recuperado de http://lasillavacia.com/historia/cristianos-y-Lgbti-ambos-sienten-que-ganaron-con-el-acuerdo-58838

Vélez, J., y Prieto, J. (2016a). Gina le agua el voto cristiano al Gobierno. *La Silla Vacía*. Recuperado de http://lasillavacia.com/historia/gina-le-agua-el-voto-cristiano-al-gobierno-57489

Vélez, J., y Prieto, J. (2016b). Santos le quita fe a Uribe. *La Silla Vacía*. Recuperado de http://lasillavacia.com/historia/santos-le-quita-fe-uribe-58243

Viveros Vigoya, M. (2017). Intersecciones, periferia y heterotopías en las cartografías de la sexualidad. *Sexualidad, Salud y Sociedad,* 27, 220-241. DOI: http://dx.doi.org/10.1590/1984-6487.sess.2017.27.12.a

Viveros Vigoya, M. y Rodríguez Rondón M. (2017). Hacer y deshacer la ideología de género. *Sexualidad, Salud y Sociedad,* 27, 118-127. DOI: http://dx.doi.org/10.1590/1984-6487.sess.2017.27.07.a

Vivoz org. (2016). El peligro de la ideología de género y la educación [video]. https://www.youtube.com/watch?v=gcKK-0mEkV0

Weber, M. (2001). *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu.

Weber, M. (2014). *Economía y sociedad*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 481-511



RESEÑAS

Garzón Vallejo, Iván. *Rebeldes, románticos y profetas. La responsabilidad de sacerdotes, políticos e intelectuales en el conflicto armado colombiano*

Bogotá, Universidad de La Sabana / Ariel Planeta Colombia. 214 páginas

Cristian Garay Vera*

Universidad de Santiago de Chile, Santiago de Chile, Chile

Cómo citar: Garay, C. (2022). Garzón Vallejo, Iván. *Rebeldes, románticos y profetas. La responsabilidad de sacerdotes, políticos e intelectuales en el conflicto armado colombiano. Revista Colombiana de Sociología, 45* (1), 515-518

DOI: https://doi.org/10.15446/rcs.v45n1.90929

Este trabajo se encuentra bajo la licencia Creative Commons Attribution 4.0.

* **Doctor en Geografía e Historia, UNED. Doctor en Estudios Americanos en la Universidad de Santiago de Chile. Profesor Titular de la Universidad de Santiago de Chile, Instituto de Estudios Avanzados.**
Correo electrónico: cristian.garay@usach.cl – ORCID: https://orcid.org/0000-0002-6575-7456

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X–electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 515-518

Este libro del autor colombiano Iván Garzón, profesor de Filosofía Política, es un libro esencial para acercarse al fenómeno religioso moderno en su relación con el poder y la transformación social y política. Su aproximación deviene de una revisión crítica del paradigma secularista que había expulsado la religión del horizonte especulativo de la política, y la sociedad hasta la Revolución Islámica (1979). Como consecuencia de aquél hecho Giles Kepel escribió un libro, hasta hoy vigente, traducido al castellano como *La Revancha o La Venganza de Dios* (1991) acerca del fundamentalismo religioso. Garzón contempla la realidad latinoamericana desde el ángulo de su sociedad, la colombiana, pero como parte de un fresco que es mundial dada la naturaleza de la Iglesia Católica. Garzón, en trabajo reciente, ha propuesto en enfoque Pos-secular para entender la cohabitación con la religión, y la trasposición de lo sagrado en la política.

La Iglesia Católica ha sido analizada como actor político en pro y en contra de la transformación. Como la base, lo diría Weber, de una mentalidad tradicional, anti racionalista versus una mentalidad moderna (Zuleta, 1982). Pero todo eso sería sin contar un fenómeno al que Garzón analiza con sutileza que fue la transformación de la institución a través del Concilio Vaticano II. Allí, donde los "Obispos del Rin" impusieron sus ideas acerca de la modernización y del desarrollo hubo un llamado que se interpretó misional y teológicamente como entrar en un mundo moderno cuyas verdades eran –siguiendo a Jacques Maritain- ontológicamente cristianas. Ese mundo, a juicio de Pablo VI (1967), entendía que la violencia también tenía carácter estructural y, por tanto, la paz maximalista (p. 87) de la que nos habla el autor, se entiende en relación con la obtención del desarrollo sin la cual siempre está en carencia y autenticidad. Una consecuencia indeseada fue que aquella noción reprocha a la democracia lo mismo que reprocharía a una dictadura o un régimen totalitario.

Pero, como sabemos, a varias décadas del documento del Supremo Pontífice, ni el Papa promovía una sublevación social del estilo revolucionario, ni América Latina sigue siendo una promesa hacia al desarrollo. Pero, la violencia se ha enquistado en América Latina que paradojalmente, siguiendo a Wilde "tiene una sorprendente coincidencia: es notablemente violenta y notablemente religiosa" (2015, p. 142). Aquí, es entonces cuando la rebeldía se vuelven una opción posible y ética acerca de la violencia e impacta sobre la cultura política. Y en esta distinción Garzón nos orienta sobre los tres grupos que contemplaron la violencia, los rebeldes que se fueron al monte; los románticos, que idealizaron esta insurrección, y los profetas que lucharon contra la expansión de la violencia. Colombia tuvo al rebelde Padre Camilo Torres, al Grupo de Medellín (1968) entre los románticos y entre los profetas a la Conferencia Episcopal colombiana que trató de apaciguar los ánimos. Estos últimos tuvieron que arriesgarse, porque la violencia inhibe, como dice Sartori, la normalidad política y desde luego una vez desatada es difícil reconducirla.

Los románticos se alimentaron de las imágenes de Camilo Torres y el Che Guevara, y exacerbaron la autenticidad, el idealismo, el utopismo

entre otros, como un valor, aunque fuese un apoyo intelectual y no físico a la violencia insurreccional (p. 84). También se reflejaron en los Obispos reunidos en Medellín, donde su exhortación dejó pocas dudas que se inclinaban por los desarrollistas frente a los conservadores, con graves consecuencias para la promoción de la paz política (pp. 89-90) y la identificación de Colombia como escenario de una violencia institucionalizada cuya transformación era imperiosa.

Para los rebeldes y románticos la violencia es sagrada, su fuego es eterno y no se calma con concesiones o reformas parciales: de la frustración surgía la esperanza del cambio inmediato y total (p. 92). Su horizonte es la transformación sacral de todo el espacio político para una nueva estadía del hombre en la Tierra. La violencia insurreccional era para ellos el antídoto a la violencia estructural (p. 149) y se anticipa con el martirio (p. 95). En esta caminata, los sacerdotes radicalizados (que los hubo en otras latitudes en la misma época) acompañan como actores no armados pero legitimadores del discurso de la violencia. Los románticos de la época, se encuentran también, al otro lado del Charco en el Seminario de Vitoria (Baeza, 1995) gestando la adhesión de buena parte del clero vasco a ETA y labrándose su evolución desde el carlismo y el integrismo que, bebió también Sabino Arana al elegir como adversario al maqueto, es decir al vasco no insurrecto con su identidad española.

Desde luego, en Colombia esta lectura sacral de la violencia no tuvo la fuerza que ha tenido en las Provincias Vascas o en Cataluña, donde F. Aramburu en su novela *Patria* (2016) parafrasea el discurso del clero separatista en las palabras de un Padre que nos dice "¿quién se acordara de rezar a Dios en euskera?". Pero a falta de una reivindicación por el lenguaje (en esa época el horizonte de lo originario no se evaluaba como disponible) Colombia sufría una crisis que explotó en el período de *La Violencia* (1925-1958), que bien describe el historiador británico Malcolm Deas y cuya raíz es la insurrección liberal post Guerra de los 100 d*ías.*

La violencia como estado normal de la política colombiana explica la dificultad de una política cívica por la paz. Es que la violencia tiene una épica donde el amor por la revolución constituye al ensimismamiento del sacerdote radical, que deja de contemplar místicamente para volverse el mismo *verbo* de transformación. Cuando, como se dice al concluir el texto, la promesa de la bondad no se trasmuta en moneda de santidad: ahí está la génesis para el antídoto que es la cultura política pacífica. Todos, aspectos que como se ve son universales, y no específicamente colombianos, en su contemplación filosófica y teológica.

Referencias

Aramburu, F. (2019). *Patria*. Barcelona: Tusquets Editores.

Baeza, A. (1995). *ETA nació en un seminario. El gran secreto*. Madrid: ABL Editor.

Deas, M. (1993). *Del poder y la Gramática y otros ensayos sobre historia, política y literatura*. Bogotá: Tercer Mundo Editores.

Kepel, G. (1991). *La revancha de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans á la reconquete su monde.* Paris: Seuil.

Wilde, A. (2015). *Las iglesias ante la violencia en América Latina. Los Derechos Humanos en el pasado y presente*. Indiana: Notre Dame University Press.

Zuleta Puceiro, E. (1982). *Razón Política y Tradición*. Madrid: Speiro.

Slavoj Zizek, *La vigencia de El manifiesto comunista, Traducción de Damià Alou, Barcelona, Anagrama, 2018, 76 páginas*

Juan David Almeyda Sarmiento*

Universidad Industrial de Santander, Bucaramanga, Colombia

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 519-522

Cómo citar: Almeyda, J. C. (2022). Slavoj Zizek, La vigencia de El manifiesto comunista, Traducción de Damià Alou, Anagrama, 2018, 76 páginas. *Revista Colombiana de Sociología, 45*(1), 519-522.

DOI: https://doi.org/10.15446/rcs.v45n1.86248

Este trabajo se encuentra bajo la licencia Creative Commons Attribution 4.0.

* **Docente Universidad Industrial de Santander (UIS). Magister en filosofía por la Universidad Industrial de Santander.**

La repetición de ideas no puede conducir a otra cosa que a la inoperancia de la teoría sobre la que estas se fundamentan, o bien, como diría Hegel: "Por lo que concierne al individuo, cada uno es, sin más, *hijo de su tiempo*; y, también, *la filosofía es el propio tiempo aprehendido con el pensamiento*" (Hegel, 1968, p. 35). Esta es la idea fundamental de la presente obra de Zizek, quien no vacila en cuestionar la forma actual de entender a Marx por parte de muchos así llamados "marxistas" y "marxianos". Todo esto sin dejar de lado sus constantes ataques a la ortodoxa interpretación y aplicación que hacen del pensamiento de Marx ciertos sectores de la izquierda contemporánea. Estos últimos, desde la mirada de este autor esloveno, caen en el error de repetir a Marx sin darse cuenta de que lo expuesto por este autor hace tanto tiempo, si bien tiene un carácter de vigencia, no puede ser tomado al pie de la letra sin ser pasado primero por el racero del contexto actual, dice Zizek: "[H]oy en día la única manera de seguir fiel a Marx ya no es ser «marxista», sino repetir el gesto fundacional de Marx de una manera nueva" (Zizek, 2018, p. 76).

Así las cosas, la obra cuenta con seis capítulos que buscan dar cuenta, desde distintos ángulos, qué es eso que Zizek llama *vigencia,* estos son: a) "El final está cerca…solo que no como lo imaginamos", una sección dedicada a: "cómo […] vamos a redefinir una perspectiva revolucionaria en las condiciones actuales" (Zizek, 2018, p. 9), a saber, cómo pensar la revolución hoy. b) "¿Cuáles son los fantasmas que nos acechan hoy en día?", un acápite que se encarga de pensar los modelos ideológicos que actualmente dominan el globo. c) "El capital ficticio y el retorno a la dominación personal", un capítulo que se encarga de trabajar la perspectiva económica. d) "Los límites del *verwertung*", un apartado que se ocupa de pensar las condiciones *de facto* que dominan las relaciones sujeto-capitalismo. e) "Falta de libertad bajo la apariencia de libertad", esta sección analiza las formas de control que mantienen al sujeto alienado dentro de los márgenes ideológicos del sistema dominante y f) "El horizonte comunista", un cierre que pone en concreto el rol que debe de tener la izquierda en las dinámicas de emancipación y revolución dentro de los dispositivos de dominio capitalistas.

Inicialmente, decir que la interpretación propuesta por este autor es la de repensar a Marx desde el siglo xxi, de modo que se construya una práctica revolucionaria que articule una *praxis fundacional* que rompa con la tradición capitalista actual para recomponer el panorama crítico de la actualidad. No es pensar desde Marx, más bien es pensar como Marx, es decir, no es la sacralización de la obra de este último, sino la participación *con* dichos escritos a los fenómenos de la actualidad. Esta mirada da pie a que sea posible evidenciar las falencias del mismo Marx en la interpretación del capitalismo, tanto de su época como en la actualidad. Claro está, Zizek parte únicamente de *El manifiesto comunista*, el análisis se desprende desde esta obra y no se complementa con el resto del pensamiento de Marx.

Lo que propone Zizek es un doble movimiento, a saber, por un lado, reivindicar lo expuesto en el *Manifiesto* y, por el otro, hacer una incisiva

crítica a la mirada doctrinal y dogmática que se hace de Marx. En ese sentido, la *Vigencia* puede parecer un ataque a Marx, pero, muy por el contrario, es un llamado a la dinamización crítica de este, es una propuesta política y filosófica que tiene por objetivo, tomando por caso *El Manifiesto*, darle una importancia a Marx más allá de las miradas cerradas que la ideología dogmática de la misma izquierda puede construir: "La solución marxista clásica fracasó, pero el problema continúa. Hoy en día el comunismo no es el nombre de una solución, sino el nombre de un *problema*, el problema del *patrimonio común* en todas sus dimensiones [...] sea cual sea la solución, tendrá que abordar estos problemas" (Zizek, 2018, pp. 74-75).

El trabajo de este autor esloveno no es el de despotricar sobre la nueva izquierda, sino que es entregar formas nuevas de entender los documentos fundacionales de la teoría revolucionaria. Es por ello que no existe en el libro solamente una crítica a la lectura canónica de Marx, en esta obra es posible apreciar un ejercicio filosófico que permite, como el mismo Zizek propone, *repetir*, no el pensamiento de Marx, sino su gesto fundacional, que no es otro que el darle sentido a esa propuesta hegeliana de la filosofía (y el ser humano) como hija(o) de su tiempo. Es bajo esta misma mirada que para Zizek se vuelve vital la crítica al marxismo, puesto que, desde este autor, se está perdiendo el momento de desestructurar el sistema decadente del capitalismo, de ahí que cite a Streeck:

> Es un prejuicio marxista (o en realidad: moderno) que el capitalismo como época histórica solo terminará cuando una sociedad nueva y mejor esté lista, y un sujeto revolucionario preparado para ponerla en marcha en pro del progreso de la humanidad. Esta idea implica un grado de control político sobre nuestro destino común que no podemos ni siquiera soñar tras la destrucción, en la revolución neoliberal global, de la acción colectiva y, desde luego, de la esperanza de recuperarla. (Streeck, 2017, p. 77)

Repetir debe entenderse, en este trabajo de Zizek, como un llamado al cambio, a la repetición revolucionaria desde la actualidad, no en el encasillamiento del pensamiento dentro de las líneas doctrinales y canónicas que se impone. Lo anterior, puesto que el devenir histórico ha traído consigo transformaciones irreparables que dan nuevos parámetros de configuración que deben ser el punto de origen para actuar (repetir) revolucionariamente. La lucha, dirá Zizek, está en el campo de romper con la visión TINA (por sus siglas en inglés *There Is No Alternative*) del mundo actual, de modo que sea posible pensar un comunismo no solo como la solución, que como ya dijo el mismo autor no existe una relación directa entre estos dos elementos, sino que sea pensado como un problematizador (un elemento que requiere, desde el esloveno, romper con las figuras lineales delimitadas del estudio de Marx).

El punto principal de Zizek gira en torno a cómo el fracaso de las soluciones del marxismo clásico es la razón por la que tiene vigencia el *Manifiesto*. El proyecto que propone este autor se dirige, precisamente,

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 519-522

a incentivar y propiciar una forma no dogmática de practicar la filosofía de Marx, de modo que las transformaciones futuras que caigan en la responsabilidad de la izquierda no repitan los errores por estar atados al peso de la dogmática filosófica marxista:

> Aquí el problema es más complejo: la cuestión no es solo que la revolución ya no viaja en el tren de la Historia, siguiendo sus Leyes, sino que ya no hay Historia, pues la historia es un proceso abierto contingente; el problema es otro: es como si HUBIERA una Ley de la Historia, una línea principal del desarrollo histórico más o menos clara, y la revolución solo pudiera ocurrir en sus intersticios, "a contracorriente". (Zizek, 2018, p. 69)

Es menester volverlo a mencionar, *repetir* es un acto revolucionario cuando no se entiende de forma lineal/doctrinal, ese, dirá Zizek, es el problema del marxismo y la razón misma de que se crea que las tesis de Marx aún encajan de forma *plena* dentro del sistema capitalista globalizado. No obstante, esto último no es motivo para renunciar a Marx, sino que es un llamado a actuar con él, no a forzar erróneamente los postulados de este autor dentro del acelerado y convulsionado mundo del capitalismo tardío. No debe de tomarse dichas críticas como una apuesta en contra de la izquierda, lo que debe traerse a colación es, más bien, una rearticulación que esté proyectada a fracturar los espasmos críticos que presenta el capitalismo para poder generar esos cambios que tanto requiere el mundo.

Referencias

Hegel, G. (1968). *Filosofía del derecho*. En A. Mendoza (trad.). Buenos Aires: Claridad.

Streeck, W. (2017). *¿Cómo terminará el capitalismo? Ensayo sobre un sistema en decadencia.* En J. Amoroto, Á. García, J. Madariaga y E. Odriozola (trads.) Madrid: Traficantes de Sueños.

Zizek, S. (2018). *La vigencia de El manifiesto comunista*. En D. Alaou (trad.) Barcelona: Anagrama.

Perfil de la Revista Colombiana de Sociología (RCS)

La *Revista Colombiana de Sociología* (*RCS*) es una publicación científica semestral que, desde el 2 de diciembre de 1979, se ha consolidado como uno de los proyectos académicos que más ha contribuido a la difusión de las discusiones clásicas y contemporáneas de la sociología. La *RCS* está dirigida a académicos, estudiantes de pregrado y de posgrado, egresados y profesores de sociología y ciencias sociales y humanas, en los ámbitos nacional e internacional, que encuentran en sus artículos aportes para el desarrollo de esta y las demás ciencias.

El objetivo principal de la Revista es posicionarse como uno de los más importantes espacios de debate y de difusión de la producción científica de la sociología y las ciencias humanas y sociales en Colombia y América Latina, con altos estándares de calidad científica y editorial. Así mismo, la *RCS* atiende a los nuevos retos derivados de las transformaciones en la circulación del conocimiento mediante la consolidación de la visibilidad. En ese sentido, se propende por facilitar el diálogo respetuoso entre las diversas líneas temáticas de la sociología, y entre la disciplina y la comunidad académica en general, con base en principios de pluralidad e interdisciplinariedad. Al mismo tiempo, la *RCS* promueve el diálogo con las demás ciencias humanas y sociales, las ciencias naturales, los saberes y las artes, con el objetivo de investigar, comprender y explicar los diversos fenómenos de nuestra realidad, sus actores, dinámicas y procesos de construcción.

Visión

La visión de la *RCS* es consolidar una estrategia de producción, circulación y presencia en la vida de las comunidades académicas relacionadas con ella, que contempla la ampliación del concepto de revista impresa hacia una forma de divulgación académica articulada con diferentes maneras de promover la investigación y el debate, tales como, seminarios, foros, entrevistas y conferencias que circulen por medio virtual, secciones especiales y simposios temáticos. El núcleo central en la implementación de esta estrategia es el fortalecimiento de los criterios de selección e indexación, así como la reorientación de la línea editorial hacia la publicación de investigación original y de calidad, desde el 2014. Adecuar la estrategia según los cambios que en las formas de circulación del conocimiento ha implicado la consolidación de los contenidos virtuales y de la visibilidad internacional, así como la promoción de seminarios y foros que alimenten la edición impresa y virtual.

Línea editorial y secciones

La *RCS* recibe trabajos inéditos, artículos sobre resultados de investigaciones, cuestiones teóricas o de debate metodológico que se deriven de investigaciones. Este es el objetivo primario de la línea editorial, cuyo foco es la promoción del debate crítico propio de la sociología, que la entrelaza

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 523-529

con los problemas del país, de sus regiones y, también, de América Latina, a partir de la comprensión de la importancia de la relación entre estas territorialidades y las dinámicas globales de la contemporaneidad.

La Sección Temática (ST) y la Sección General (SG) recogen el contenido central de la *RCS*. La primera identifica, para cada número, una cuestión de interés primordial para el debate sociológico, que convoca a la comunidad de estudiosos de la sociología y de las demás disciplinas y saberes a contribuir con sus aportes investigativos y reflexiones. La selección de la temática central y la edición académica de cada número se realizan con apoyo de expertos de las ciencias sociales (editores invitados). La convocatoria para la recepción de artículos de la ST se difunde mediante convocatoria cerrada. En la SG, la *RCS* publica trabajos inéditos, que podrán tratar diversos temas de interés sociológico. Para esta y las demás secciones, la convocatoria para la recepción de artículos es abierta y permanente.

Además, la *RCS* dedica un espacio a la discusión teórica de la disciplina, en la SG y en la sección de Reseñas —en esta última se presentan reseñas críticas de ensayos publicados recientemente (*essay review*) y reseñas críticas de un solo libro (*book review*)—, traducciones y entrevistas a académicos y actores sociales relevantes para los debates temáticos, promocionados en la ST. La sección Tesis y monografías (STM) apoya la producción científica de nuevos investigadores, a través de la publicación de artículos derivados de trabajos finales y tesis de pregrado y posgrado.

La *RCS* es publicada por el Departamento de Sociología de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá. Está indexada en el Sistema Nacional de Indexación de Publicaciones Periódicas (Publindex), en categoría C, según la convocatoria 875 del 2020. En el ámbito internacional, se aloja en Scopus, Redalyc, SciELO Colombia, SciELO Citation Index, el portal Sociology Source Ultimate de Fuente Académica Premier (EBSCO), Emerging Sources Citation Index, ERIH Plus, Georgetown University–NewJour, Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades (Clase), Dialnet, CSA Sociological Abstracts, CICR (Clasificación Integrada de Revistas Científicas), Academic Journals Database. Así mismo, la Revista está registrada en: DOAJ, Redib, Latindex, Ulrich's Periodicals Directory, Biblat, OALIB JOURNAL, OEI, Latindex, Sociological Abstracts, DOAJ, Redib y en el Ranking Rev-Sapiens (2019) en categoría D06.

Con el respaldo del Departamento de Sociología y la Facultad de Ciencias Humanas, según lo indicado en relación con su estrategia de reposicionamiento, la *RCS* ha emprendido una nueva política editorial, para aumentar su visibilidad en los ámbitos internacional y nacional.

Instrucciones para las/os colaboradoras/es

Recepción de artículos

La *RCS* solo considera *trabajos inéditos* que signifiquen un aporte empírico o teórico a la sociología —con énfasis en resultados de investigaciones—, o de la sociología a otras disciplinas, prácticas o saberes.

Todo artículo o ensayo deberá incluir los metadatos según las siguientes indicaciones: título descriptivo (10 a 15 palabras), resumen de 300 a 350 palabras (este deberá presentar el objetivo del artículo, los métodos de investigación y los resultados, conclusiones o hallazgos), y entre seis y ocho palabras clave en español, inglés y portugués. Para los artículos aprobados, se incluirán descriptores o encabezamientos de materia en el idioma original del artículo, a partir de la búsqueda en tesauros especializados en ciencias sociales como el de la Unesco, la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE). Esto con el propósito de aumentar la visibilidad de la publicación. Si el artículo es resultado de una investigación o un proyecto, deben indicarse explícitamente, en nota a pie de página, el título y número de la investigación y, cuando corresponda, el nombre de la entidad que lo financió. En particular, deberá haber una sección breve, de unas 500 a 700 palabras, que explicite la metodología utilizada, en sus principales rasgos.

Las copias de los artículos enviadas para revisión no deben incluir información de autores/as, con el fin de garantizar que el proceso de arbitraje se mantenga en estricto anonimato. Para eliminar la información personal del archivo en Word se ingresa a la pestaña de inicio, seguido de *Información del documento* o *preparar* (en otras versiones), donde se encuentra *Inspeccionar documento*; después se debe seleccionar únicamente *Propiedades del documento* e *información personal* para realizar la inspección. A continuación, se selecciona *Quitar todo.*

Los artículos o ensayos deben tener una extensión entre 9000 y 10000 palabras, incluidos todos los contenidos (resúmenes, palabras clave, referencias, etcétera).

Para pasar al proceso de arbitraje, los escritos deben ser presentados en letra Times New Roman de 12 puntos, a doble espacio, incluidas tablas, figuras y referencias bibliográficas. Las reseñas críticas de libros no deben superar las 1500 palabras, en las condiciones ya descritas. En cualquiera de las modalidades señaladas, se sugiere la utilización de un máximo de tres niveles de titulación y, en caso de numerarlos, usar caracteres arábigos.

Los componentes gráficos, como tablas con datos estadísticos y todo tipo de figuras (ilustraciones, fotografías, diagramas) deben identificarse en el texto con el título, la fuente y la respectiva figura o tabla. Además, deben adjuntarse en archivo independiente (por ejemplo: .xls, .jpg o .tiff) del archivo de texto, enumerados en orden de aparición. Los archivos de imagen con una resolución inferior a 300 dpi no podrán ser publicados en impreso.

Toda imagen, figura o tabla que no sea de autoría del investigador y cuya utilización tenga restricciones de reproducción deberá contar con su respectiva licencia de publicación, emitida por el titular de los derechos patrimoniales de la obra. Las imágenes, figuras o tablas de autoría o propiedad intelectual de la autora o del autor deberán reportar la fuente de esta manera: Fuente: (autor o autores, según aplique).

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 523-529

Cada autor/a debe anexar un archivo que incluya una breve reseña biográfica profesional con la siguiente información que se considera indispensable: el nombre registrado en su producción académica; el orden de presentación de los autores; el nombre de la institución o entidad de la que forma o formó parte durante el desarrollo de la investigación de la que se deriva su artículo; el país y la ciudad sede de dicha institución, su vinculación a grupos de investigación; las direcciones postales, electrónicas (de preferencia institucionales), el número de teléfono; y el código ORCID de identificación de investigadores/as y autores/as. De manera opcional, puede enviar el enlace al *curriculum vitae* en los sistemas de excelencia académica como Colciencias, Conycet, Conacyt, etcétera; y, además, la página web personal de la institución de pertenencia, cuando exista. Así mismo, el anexo debe describir la investigación de la que se deriva el artículo y los agradecimientos que sean necesarios.

Todo texto se debe enviar en versión digital (formato .doc), debidamente rotulado, a través del Portal de Revistas de la Universidad Nacional de Colombia, en: www.revistas.unal.edu.co/index.php/recs En esta plataforma podrán registrarse, enviar sus artículos, hacer seguimiento al proceso de evaluación y acceder a los artículos de la colección completa de la revista.

Para realizar el envío los/as autores/as deben registrarse y seguir los cinco pasos establecidos por el sistema. Se deben diligenciar todos los metadatos del artículo y los/as autores/as, incluyendo las referencias bibliográficas; estas deben ir ordenadas alfabéticamente; antes de copiar en el espacio indicado, se debe limpiar el formato y pegar dejando un espacio en blanco entre cada referencia.

Lenguaje incluyente

La Revista defiende una posición incluyente respecto de todos los géneros y opciones sexuales posibles. Por razones de coherencia estilística, la Revista prefiere el uso de un lenguaje neutral para hacer referencia a los géneros (p. ej., persona, ser humano, individuo). Sin embargo, en los casos que sea necesario se utilizará el signo / para incluir la referencia masculina y femenina (los/as).

Proceso de arbitraje

Todo texto recibido por la *RCS* es sometido a un proceso inicial de revisión del cumplimiento de los criterios y características mínimos de presentación de artículos mencionados anteriormente y a una revisión de originalidad a través del *software* Turnitin para detección de plagio. Esta fase contempla una revisión de aspectos de forma y una evaluación inicial de contenido, a cargo del Comité Editorial, el cual tendrá un periodo de veinte días hábiles, y a continuación, los artículos recibidos para la ST y la SG serán sometidos a un proceso de arbitraje externo. Los textos postulados para las secciones Reseñas, Traducciones y Tesis y Monografías serán evaluados por el Comité Editorial y por evaluadores internos, únicamente.

En la evaluación de artículos para las dos secciones centrales, el Comité Editorial se encarga de escoger los textos que serán sometidos a evaluación por

pares académicos anónimos, modalidad en la que se mantiene el anonimato tanto de evaluadores como de autores/as (*double-blind* o "doble ciego"). Los pares evaluadores serán seleccionados de acuerdo con su estándar académico, conocimiento y experiencia en el área temática del artículo, y tendrán el compromiso de emitir un concepto académico acerca de la pertinencia de su publicación, antes de veinte días hábiles. La decisión del par evaluador se clasifica según la siguiente escala:

1. Aprobado
2. Aprobado con cambios menores
3. Aprobado con correcciones sustanciales
4. Reprobado

El concepto y los argumentos sobre fortalezas y debilidades del artículo y, cuando aplique, ajustes por realizar serán comunicados formalmente a los/as autores/as. La publicación final, sin embargo, es decisión del Comité Editorial, en cabeza del editor. En este caso, la Revista enviará a los/as autores/as el respectivo formato de autorización para su publicación y reproducción en medio impreso y digital, bajo la licencia Creative Commons Attribution 4.0.

En caso de retiro del artículo por parte de su autor/a, antes de la publicación, se debe realizar una solicitud formal al editor, teniendo en cuenta que el retiro solo se hará efectivo con la respuesta escrita de la *Revista Colombiana de Sociología*.

El proceso de edición del artículo se basará en el texto original y siempre en permanente comunicación con los/as autores/as. La postulación, evaluación o publicación de artículos no tiene ningún costo económico para los/as autores/as.

Sistema de referencias bibliográficas

La *RCS* se ciñe al sistema de referenciación bibliográfica de la American Psychological Association (APA), 6.ª edición (2010), disponible en www.wisc.edu/writing/Handbook/DocAPA.html

Según ese sistema, las notas a pie de página deben emplearse únicamente para explicar, comentar o complementar el texto del artículo y deberán estar señaladas con numeración arábiga.

Toda cita textual debe estar debidamente referenciada. Cuando las citas textuales no exceden las cuarenta palabras deben transcribirse entre comillas (sin cursivas), pero cuando superan este número es indispensable transcribir el texto en un párrafo aparte e indentarlo (sangría de 2 cm y reducir en un punto el tamaño de letra) para diferenciarlo del resto del texto.

Las fuentes bibliográficas referidas dentro del texto deben citarse entre paréntesis, así:

(Weber, 1927, p. 124)

Todo artículo debe incluir al final la lista de referencias de fuentes bibliográficas citadas, en orden alfabético. Los artículos de investigación y reflexión deberán citar al menos 30 textos y los artículos de revisión deben incluir entre 50 y 90 referencias. De estas, mínimo el 70 % deben

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 523-529

ser fuentes recientes (últimos cinco años), preferiblemente, electrónicas e incluir el enlace o el DOI, para los artículos de revistas indexadas. Ejemplos de referenciación:

e) a) Libros: Apellidos, iniciales de los nombres. (Año de edición). *Título del libro*. Lugar de edición: Editorial.
Ejemplo: Weber, M. (1997). *Economía y sociedad*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

f) b) Artículos de revistas: Apellidos, iniciales de los nombres. (Año de publicación). Título del trabajo. *Título de la revista, volumen* (n.º), rango de páginas ##-##. doi: número
Ejemplo: Berthelot, J. M. (2000). Os novos desafios epistemológicos da sociología. *Sociología, problemas e prácticas, 33*(1), 111-131. doi: 10.1353/lan.2006.0184

g) c) Capítulo dentro de un libro: Apellidos, iniciales de los nombres. (Año de edición). Título del texto. En Iniciales del nombre del editor o compilador, apellidos (indicar en paréntesis si es o son ed. o eds., comp. o comps.), *Título del libro* (pp. rango). Lugar de edición: Editorial.
Ejemplo: Weber, M. (1997). 1. Concepto de la sociología y del "significado" en la acción social. En M. Weber, *Economía y sociedad* (pp. 5-20). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

h) d) Tesis: Apellidos, iniciales de los nombres. (Año de publicación). *Título de la tesis* (estado de publicación de la tesis). Programa, Universidad, Ciudad.
Ejemplo: García, D. A. (2002). *Barras de fútbol bogotanas y administración distrital: entre la zanahoria y el garrote* (Tesis sin publicar). Departamento de Ciencia Política, Universidad de los Andes, Bogotá.

i) e) Páginas electrónicas: Apellidos, iniciales de los nombres (año). Título. Consultado el día, mes, año en *Título del sitio web*. http:// dirección electrónica.
Ejemplo: Sutz, J. (2001). Ciencia, tecnología y sociedad: argumentos y elementos para una innovación curricular. Consultado el 18 de noviembre del 2001 en *Revista Iberoamericana de Educación* http://www.campusoei.org/oeivirt/rie18a06.htm

Citación de fuentes primarias

Entre las fuentes primarias se encuentran principalmente los documentos de archivos, los diarios, las revistas no académicas, así como leyes, decretos y normas oficiales de gobierno, y resultados de la recolección de información, como entrevistas e historias de vida. Por su naturaleza, estas

fuentes son más difíciles de localizar. Por ello, *necesitan tanta o más precisión* que las fuentes secundarias (libros y revistas académicas) a la hora de ser referenciadas. Para identificarlos, los archivos poseen generalmente *fondos*, *legajos*, *carpetas*, *ramos* o *cajas* (entre otros), debidamente numerados con *folios.* Si se citan dos o más documentos indicando solamente el fondo y no el folio, no hay posibilidad de distinguirlos entre sí.

Los periódicos y revistas no académicos, tanto antiguos como actuales, se citan sin indicar en qué archivo fueron consultados, pues no se trata de fuentes únicas. Sin embargo, dada su periodicidad diaria, semanal o mensual, es *imprescindible proporcionar la fecha y la página*. En algunos casos, el documento carecerá de páginas, pero siempre tendrá fecha (excepto contadísimas excepciones).

Para leyes, normas y decretos es importante citar dónde se consultaron, ya sea en compilaciones publicadas, archivos físicos o acervos virtuales.

Para las fuentes online se deben proporcionar *la fecha de consulta* y el *URL completo* (no es útil la página general, como www.unal.edu.co), sino el URL específico.

En el caso de los resultados de procesos de recolección de información, se debe indicar el nombre, el seudónimo o el cargo de la persona consultada, la fecha en que se desarrolló la recolección de la información y la ciudad.

Nota: cuando no encuentren a disposición todos los datos, ignore el campo solicitado. Así mismo, se recomienda revisar la citación, pues esta no será corregida o complementada por la Revista.

Ejemplos:

Congreso de la República de Colombia. *Ley 39 del 26 de octubre de 1903, sobre Instrucción Pública*. Archivo de Bogotá.

Concejo de Bogotá. *Memoriales y notas 1936*. Tomos: uno, dos y tres, Archivo Distrital de Bogotá, Fondo Histórico, Siglo XX.

García, M. (2008, 8 de octubre). Un país de estados de excepción. *El Espectador*. Consultado el 1.° de junio del 2013 en http://www.elespectador.com/impreso/politica/articuloimpreso43317-un-pais-de-estados-de-excepcion

Entrevistas

Excombatiente de las AUC, 15 de mayo del 2011, Bogotá.

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 523-529

Journal Profile Revista Colombiana de Sociología (RCS)

The *Revista Colombiana de Sociología* (*RCS*) is a scientific biannual publication which, since December 2, 1979, has become one of the academic projects which has most contributed to the dissemination of classic and contemporary discussion in sociology. The *RCS* is aimed at academics, undergraduate and graduate students, graduates and professors of the areas of sociology and the social and human sciences, at the national and international levels, who find in the articles contributions to the development of these and other sciences.

The main goal of *RCS* is to foster the dialogue among the scientific community within a framework of respect for the plurality and school of thoughts that articulate the discipline. In the meantime, the journal promotes the dialogue with all other human and social sciences as well as with the natural sciences, non – academic forms of knowledge and the arts. The overarching goal of these multiple dialogues is to help research and understanding of the different phenomena that make up our reality, its actors, dynamics and on-going process that shape it.

Vision

The *RCS* shall be position as a key academic reference for debate in the area of Sociology as well as in the Human and Social Sciences for Colombia and Latin America. In order to achieve this goal the *RCS* has envisaged a strategy that entails the broadening of the printed journal format. For this, the *RCS* has developed a strategy to broaden the concept of the print journal as a form of academic dissemination, connecting the different forms of promoting research and debate; these include seminars, forums, interviews and conferences, which circulate on virtual media, special sections and thematic symposiums. The central core and the initial step in the implementation of this strategy is the 360° strengthening of the selection criteria and indexing, as well as the reorientation of the editorial line towards the publication of original and quality research (2014-2015). Upgrading the strategy in 2016 has involved the consolidation of the virtual content and international visibility, as well as the promotion of seminars and forums that feed the printed and virtual edition.

Editorial policy and sections' specifications

Given these premises, *RCS* only accepts previously unpublished work and, in particular, research-based articles or those concentrating on theoretical and/or methodological issues also fruit of original research. This is the main goal of the editorial strategy. Its aim is thus to promote critical debates connecting sociology with contemporary problems both within Colombia and Latin America at large. Special emphasis is placed onto the comprehension of the relationship between local and global dynamics.

RCS has two main sections, the Thematic Section (TS) and the General Section (GS). In the first one we identify a key theme for debate that provides the identity for that issue. The selection of the central topic and the academic edition of each issue are done by experts in the social sciences (invited editors). The call for the reception of items articles in the thematic section is closed. For the general section, the *RCS* publishes previously unpublished works treating diverse topics of sociological interest. For this and the other sections, the call for the reception of articles is open and permanent.

Other specific sections are those dedicated to the reviews of essays and books, interviews with academics and social actors who are relevant for the debate. The section 'Thesis and Monographs' is dedicated to the publication of the scientific production of junior scholars, with emphasis in articles derived from undergraduate and graduate thesis.

RCS is published by the Department of Sociology of the National University of Colombia in Bogotá. The journal is indexed within the National System of Periodical Publications (Publindex) and it is ranked at level C within an A to D scale. Internationally *RCS* is hosted by *Fuente Académica Premier* (EBSCO), Georgetown University–*NewJour*, *Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales* and *Humanidades* (Clase), *Dialnet*, *Latindex*, *Sociological Abstracts*, DOAJ and *Redib*. With the full backing of the Department of Sociology *RCS* undertook a new editorial policy aimed at the achievement of the level B in the national ranking and hopefully son the level A.

Gidelines for Authors

Article reception and procedures

The journal shall only consider unpublished work that represent either an empirical or theoretical contribution to sociology. Priority is given to the publication of results of research projetcs or programmes. Contribution for or from other disciplines are welcome.

All articles shall include the title in Spanish (or in English or Portuguese if the main text is in one of those two languages). It shall also include an abstract of minimum 300 and maximum 350 words. Finally, it shall include between 6 and 8 key words. Both the abstract and the key words will have to be provided in one of the three languages accepted by the journal and translated in the other two by the author(s) (Spanish, English and Portuguese).

If the article is the result of original research or a research Project, the autor(s) shall explictely state it in a footnote, specifying the research code, when applicable, and the institution or organization that financed the research. Author(s) will be careful to include a short section between 500 and 700 words providing details regards of the main methodological aspects of the research itself.

Articles copies shall not include the names of author(s) in order to guarantee anonymous evaluation. Personal information can be removed from the Word file by entering the File tab, Check for Issues, Inspect Document, and Remove all from Document Properties and Personal Information.

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 530-535

Articles will have an extension of maximum 7.000 words including all contents (abstracts, key words, footnotes, bibliography, tables, graphs, etc.).

In order to gain access to the stage in which articles are revised by anonymous external peers, all texts shall be presented using the following format: Times New Roma 12pts., double space, including tables, figures and bibliographic references (tables and graphs do not need to be presented in double space, of course). Book reviews shall not exceed the 1.500 words and be presented according to the same format. Both articles and book reviews shall not include more than three levels of numeration. Arabic numeration shall be preferred over other systems.

Graphic components, such as tables with statistical data and all figures (images, photographs, diagrams) must be attached in a file (i.e. .xls, .jpg or .tiff) separate from the text file, numbered by order of appearance and must be mentioned in the text. All images, figures, tables, etc. that are not intellectual property of the author(s) must be presented with the correspondent autorisation and/or licence by the holder of the legal right of the work included in the article. If the work is the intellectual property of the author(s), this needs to be specified under the image, figure, table, etc. in the following way: Source: The author (s).

The author must attach a brief biographical summary including the following information: name registered in the academic production; name of the institution or entity belonged to during the research for the article; the country and city of this institution or entity, author's affiliation with research groups; postal and email (preferably institutional) addresses, telephone number and the ORCID researcher and author code. Optionally, the link to curriculum vitae found in academic excellence systems such as Colciencias, Conycet, Conacyt, etc. as well as the link to the personal web page at the affiliate institution, when available, may be sent.

All text shall be submitted only in digital versión in the following formats: .doc /.docx, including the title through the *RCS* website placed within the webpage of the Journals of the National University of Colombia:: www.revistas.unal.edu.co/index.php/recs . There author(s)will be able to monitor the process of evaluation and access the full historical record of all published articles of *RCS*.

To submit the article, the author(s) must register in the system and follow the five steps established. All the metadata of the article and author(s) must be entered, including bibliographic references; these must be ordered alphabetically. Before copying in the indicated space, the format must be deleted; when pasting, a blank space must be left between references.

Inclusive language

RCS shares the values of respect for all types of diversity, in gender and sexual orientations. For reasons of style the journal favours the use of a neutral language when referring to gender (e.g.: person, human being, individual). Nevertheless, when necessary, the / sign can be used to include masculine and feminine references (he/she).

Peer-review process

After reception all articles are submitted by *RCS* to a first evaluation on the basis of the accomplishment with the criteria outlined in this document. This phase includes a review of form and an initial evaluation of content by the Editorial Committee, which takes twenty business days. The articles submitted for the thematic section and the general section will then be submitted for external arbitration. Texts submitted for the sections 'Book Reviews' and 'Thesis and Monographs' are evaluated only by peers of the National University of Colombia.

The final decision is communicated to the author(s) according to the following scale:

a) Approved
b) Approved with minor changes
c) Approved with substantial revisions
d) Rejected

In all cases the concept is formally communicated to the author(s). In cases (b) and (c) also the suggestions for improvement are formally communicated to the author(s). The final decision on the publication of an article remains in the rights of the Editorial Committee, which is presided by the Editor of the journal. In case of a positive decision, author(s) shall receive a format for the formal authorization to publish their work in print and digital format according to the license format of the Creative Commons Attribution 3.0.

All articles approved for publication cannot be withdrawn. In any case a formal request shall be sent to the journal Editor.

All originals shall remain under possession of the *RCS*. During the edition process the *RCS* shall keep constant contact with the author(s) and always use the original text for the editing process.

Bibliographic references

RCS uses the American Psycological Association reference system. Please refer for details to the following link:

www.wisc.edu/writing/Handbook/DocAPA.html

Footnotes must only be employed to explain, comment upon or complement the main body of the text and shall be numbered using the Arabic system.

All citations shall be duly accompanied by a reference. When citations do not overcome the 40 words they will be transcribed in double commas. However, when they exceed this limit they will have to be transcribed in a separate paragraph, indented 2 centimetres on either sides and reducing the character by 1 point (Times New Roman 11), to differentiate the quote from the rest of the text.

All bibliographic references shall be cited as it follows in between brackets.

(Weber, 1927, p. 124)

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 530-535

All articles shall include a reference list of all cited sources at the end of the text. References shall be alphabetically ordered as it is illustrated in the following examples.

In the case the authors had consulted other bibliographic sources from those cited, he/she will organise them according to the same criteria under the title 'Consulted bibliograhpy'.

Examples of citation:

e) a) Books: Surnames, initials. (Year of publication). Book title. Place of publication: Publisher.

f) Example: Weber, M. (1997). Economía y sociedad. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
In the case of two or more authors use the connector y, example: Castellanos, J., Gloria, A. M. y Kamimura, M. (eds.). (2006). The Latina/o pathway to the Ph.D.: Abriendo caminos. Sterling, VA: Stylus.

g) b) Journal article: Surnames, initials. (Year of publication). Article title. Journal title, volume number(n.º), ##-##. doi: number
Example: Berthelot, J. M. (2000). Os novos desafios epistemológicos da Sociología. Sociología, problemas e prácticas, 33(1), 111-131. doi: 10.1353/lan.2006.0184

h) c) Chapter in the book: Surnames, initials. (Year of publication). Book title. In Initials, Surnames (ed., eds., comp., comps.), Book title (pp. ##-##). Place of publication: Publisher.
Example: Weber, M. (1997). 1. Concepto de la sociología y del "significado" en la acción social. En M. Weber, Economía y sociedad (pp. 5-20). México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

i) d) Dissertation and theses: Surnames, initials. (Year of publication). Dissertation title. (Unpublished). Program, Name of intitution, Location.

j) Example: García, D. A. (2002). Barras de fútbol bogotanas y administración distrital: entre la zanahoria y el garrote. (Tesis sin publicar). Departamento de Ciencia Política, Universidad de los Andes, Bogotá.
Electronic pages: Surnames, initials (año). Title. Consulted day, month year in Web site title. http://web address.

Citation of primary sources:

Among primary sources authors would include documents from archives, diaries, non-academic journals, laws, decrees and any official norm or governmental document. As these sources are hard to identify and localise, authors shall be as precise as for secondary sources in providing a reference. Authors will pay special attention to a detail annotation of

branches of libraries, folders, sheets, etc., to allow their readers to track down any quoted document. For instance to cite only the folder without the sheet of a document from an archive makes it more difficult or impossible to find it for others.

Newspapers and non-academic journals, both old and new ones, shall be cited without including the indication of the archive where they were physically consulted, being them not the product of one single source. Nonetheless, the date of publication and the page shall be included in the reference.

In some cases, the document may not have a page number but it will nonetheless have a date with very rare exceptions.

Eventually for law, norms and decrees it is important to cite where they were consulted, specifying whether is the case of a published compilation, a physical archive or a web-based database.

For online citations, authors shall provide the date of the consultation and the complete URL, not just the web page.

Note: In case the information related to a specific field of the requested bibliographic format be not available, please ignore it. Nonetheless, authors shall kindly double check the precision of their quoting as the journal will not take on board this task.

Examples:

Congreso de la República de Colombia. Ley 39 del 26 de octubre de 1903, sobre Instrucción Pública. Archivo de Bogotá.

Concejo de Bogotá. Memoriales y notas 1936. Tomos: uno, dos y tres, Archivo Distrital de Bogotá, Fondo Histórico, Siglo xx.

García, M. (8 de octubre, 2008), Un país de estados de excepción. El Espectador. Consulted el 1.° de junio de 2013 en http://www.elespectador.com/impreso/politica/articuloimpreso43317-un-pais-de-estados-de-excepcion

Perfil da Revista Colombiana de Sociología (rcs)

A *Revista Colombiana de Sociología* (RCS) é uma publicação científica semestral que, desde 2 de dezembro de 1979, tem se consolidado como um dos projetos acadêmicos que mais tem contribuído para a difusão das discussões clássicas e contemporâneas da sociologia. A RCS está direcionada a acadêmicos, estudantes de graduação e pós-graduação, formandos e professores da área da sociologia, das ciências sociais e das ciências humanas, nos âmbitos nacional e internacional, que encontram em seus artigos contribuições para o desenvolvimento desta e das demais ciências.

O objetivo principal da Revista é facilitar o diálogo respeitoso entre as diversas linhas temáticas da sociologia e entre a disciplina e a comunidade acadêmica em geral, com base em princípios de pluralidade e interdisciplinaridade. Ao mesmo tempo, a RCS promove o diálogo com as demais ciências humanas e sociais, com as ciências naturais, com os saberes e as artes, a fim de pesquisar, compreender e explicar os diversos fenômenos de nossa realidade, seus atores, dinâmicas e processos de construção.

Rumo

A visão da RCS é a de se posicionar como um referente acadêmico central para a sociologia e as ciências humanas e sociais na Colômbia e em toda a América Latina. Para isso, a RCS tem desenvolvido uma estratégia que abrange a ampliação do conceito de revista impressa a uma forma de divulgação acadêmica, articulada entre diferentes maneiras de promover a pesquisa e o debate; entre elas, seminários, fóruns, entrevistas e palestras que circulem por meio virtual, seções especiais e simpósios temáticos. O núcleo central e o passo inicial na implementação dessa estratégia é o fortalecimento a 360º dos critérios de seleção e indexação, bem como a reorientação da linha editorial para uma publicação de pesquisa original e de qualidade (2014-2015). Adequar a estratégia em 2016 implicou a consolidação dos conteúdos virtuais e da visibilidade internacional, e a promoção de seminários e fóruns que alimentem a edição impressa e virtual.

Linha editorial e seções

Nesse sentido, a RCS recebe trabalhos inéditos, artigos sobre resultados de pesquisas, questões teóricas ou de debate metodológico que sejam derivados de pesquisas. Este é o objetivo principal da linha editorial, cujo foco é a promoção do debate crítico próprio da sociologia, que a entrelaça com os problemas do país, de suas regiões e, também, da América Latina, a partir da compreensão da importância da relação entre essas territorialidades e as dinâmicas globais da contemporaneidade.

A *Sección Temática* (ST) e a *Sección General* (SG) coletam o conteúdo da RCS. A primeira identifica, para cada número, uma questão de interesse primordial para o debate sociológico e convoca a comunidade de estudiosos

da sociologia e das demais disciplinas e saberes a contribuírem com suas colaborações investigativas e reflexões sobre o tema. A seleção da temática central e a edição acadêmica de cada número são realizadas com o apoio de especialistas da área de ciências sociais (editores convidados). O edital para a recepção de artigos da ST é divulgado por meio de edital fechado. No caso da SG, a RCS publica trabalhos inéditos que poderão tratar de diversos temas de interesse sociológico. Para esta e demais seções, o edital para a recepção de artigos é aberto e permanente.

Além disso, a RCS dedica um espaço à discussão teórica da disciplina, nas seções *Nuestros clásicos, Reseñas* —nesta última, apresentam-se resenhas de ensaios publicados recentemente (*essay review*) e resenhas críticas de um só livro (*book review*)—, traduções e entrevistas a acadêmicos e atores sociais relevantes para os debates temáticos, promovidos na ST. A seção *Tesis y monografías* (STM) apoia a produção científica de novos pesquisadores por meio da publicação de artigos derivados de trabalhos de conclusão de curso e monografias de graduação e pós-graduação.

A RCS é publicada pelo Departamento de Sociologia da Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá. Está indexada no Sistema Nacional de Indexación de Publicaciones Periódicas (Publindex), na categoria C. No âmbito internacional, está no portal de Fonte Acadêmica Premier (EBSCO), Georgetown University — NewJour, Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades (Clase), Dialnet, Latindex, Sociological Abstracts, DOAJ, e no E-Revistas. Com o apoio do Departamento de Sociologia e da Faculdade de Ciências Humanas, segundo o indicado anteriormente com relação à sua estratégia de reposicionamento, a RCS tem empreendido uma nova política editorial para a reclassificação no Publindex na categoria A2 e a inclusão no SciELO Colômbia, Redalyc e Scopus em 2016.

Instruções para as(os) colaboradoras(es)

Recepção de artigos

A Revista somente considerará *trabalhos inéditos* que signifiquem uma contribuição empírica ou teórica à sociologia —com ênfase na publicação de resultados de pesquisas— ou da sociologia a outras disciplinas, práticas ou saberes.

Todo artigo ou ensaio deverá incluir o título em espanhol, um resumo de 300 a 350 palavras e entre 6 e 8 palavras-chave em espanhol, inglês e português[1].

Se o artigo for o resultado de uma pesquisa ou um projeto, devem ser indicados explicitamente (como nota de rodapé) o título e o número da pesquisa, além de, quando corresponder, o nome da entidade que o

1. *Importante*: é responsabilidade dos autores entregarem o resumo e as palavras-chave devidamente traduzidos a inglês e português, quando o artigo estiver em espanhol; a espanhol e português, quando estiver em inglês e, a espanhol e inglês, quando estiver em português.

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 536-542

financiou. Em particular, deverá fazer uma seção breve de 500 a 700 palavras que explicite a metodologia utilizada.

As cópias dos artigos enviadas para avaliação não devem incluir informação de autoras e autores a fim de garantir que o processo de arbitragem se mantenha em estrito anonimato. Para remover a informação pessoal do arquivo em Word, clique na guia *Arquivo* e, em seguida, *Informações*; logo, clique em *Verificar problemas* e, depois, em *Inspecionar documento*. Na caixa de diálogo *Inspetor de documentos*, marque as caixas de seleção para escolher os tipos de conteúdo oculto que se deseja inspecionar. Clique em *Inspecionar*; consulte os resultados da inspeção na caixa de diálogo *Inspetor de documento*. A seguir, seleciona-se *Remover tudo*.

Para passar ao processo de avaliação, os textos devem ser apresentados em letra Times New Roman, tamanho de fonte 12 pontos, espaço duplo, incluídas tabelas, figuras e referências bibliográficas. As resenhas de livros não devem ultrapassar 1.500 palavras, nas condições antes descritas. Em qualquer modalidade indicada, sugere-se a utilização de um máximo de três níveis de titulação e, caso sejam enumerados, usar números arábicos.

Os elementos gráficos, como tabelas com dados estatísticos e todo tipo de figuras (ilustrações, fotografias, diagramas), devem estar em arquivo independente (por exemplo, .xls, .jpg ou .tiff) do arquivo do artigo, em ordem numérica de menção, e devem ser citados no texto. Também, em arquivo separado, devem-se apresentar os textos de legenda de foto: título da imagem e identificação clara e completa da fonte. No texto, deve aparecer o lugar de localização sugerido de cada imagem (por exemplo, Tabela 1 aqui). As imagens com uma resolução inferior a 300dpi não poderão ser publicadas na versão impressa.

Toda imagem, figura ou tabela que não for de autoria do pesquisador e cuja utilização tenha restrições de cópia e reprodução deverá contar com sua respectiva licença de publicação, emitida pelo titular dos direitos patrimoniais da obra. As imagens, figuras ou tabelas de autoria ou propriedade intelectual da autora ou do autor deverão apresentar a fonte assim: Fonte: [autor ou autores, conforme o caso].

Cada autor/a deve anexar uma breve resenha biográfica profissional que inclua a seguinte informação, considerada indispensável: o nome registrado em sua produção acadêmica; o nome da instituição ou da entidade da qual faz parte durante o desenvolvimento da pesquisa de que se origina seu artigo; o país e a cidade sede dessa instituição, sua vinculação a grupos de pesquisa; os endereços postal e eletrônico (de preferência institucionais); o número de telefone; o código ORCID de identificação de pesquisadores/as e autores/as. De maneira opcional, pode ser enviado o link do currículo nos sistemas de excelência acadêmica como Colciencias, Conycet, Conacyt etc. e, além disso, a página web pessoal da instituição de pertencimento, quando existir.

Todo texto deve ser enviado em sua versão digital (formato .doc), devidamente identificado, pelo Portal de Revistas da Universidad Nacional de Colombia: www.revistas.unal.edu.co/index.php/recs. Nessa plataforma, a autora ou o autor poderá se registrar, enviar seus artigos,

fazer o acompanhamento do processo de avaliação e acessar os artigos da coleção completa da Revista.

Para realizar a submissão, os/as autores/as devem se cadastrar e seguir os cinco passos estabelecidos pelo sistema. Devem preencher todos os metadados do artigo e os/as autores/as, incluindo as referências bibliográficas; estas devem estar por ordem alfabética. Antes de copiar no espaço indicado, deve-se limpar formato e colar deixando um espaço em branco entre cada referência.

Linguagem inclusiva

A Revista defende uma posição inclusiva a respeito de todos os gêneros e opções sexuais possíveis. Por razões de coerência estilística, a Revista prefere o uso de uma linguagem neutra para fazer referência aos gêneros (por exemplo, *pessoa*, *ser humano*, *indivíduo*). Contudo, nos casos em que for necessário, será utilizado o sinal / para incluir a referência masculina e feminina (os/as).

Processo de avaliação

Todo texto recebido pela *Revista Colombiana de Sociología* é submetido a um processo editorial de conferência do cumprimento dos critérios e características mínimos de apresentação de artigos mencionados aqui. Essa fase abrange uma revisão de aspectos de forma e uma avaliação inicial de conteúdo, sob a responsabilidade da Comissão Editorial, a qual terá um período de 20 dias úteis e, a seguir, os artigos recebidos para a ST e para a SG serão submetidos a um parecer externo. Por sua vez, os textos submetidos para as seções *Reseñas, Traducciones* e *Tesis y monografías* serão avaliados pelo Comitê Editorial e por avaliadores internos, unicamente.

Na avaliação de artigos para as duas seções centrais, o Comitê Editorial se encarrega de escolher os textos que serão submetidos à avaliação por pares acadêmicos anônimos, modalidade na qual se mantém o anonimato tanto dos avaliadores quanto dos autores (*double-blind* ou duplo-cega). Os pares avaliadores serão selecionados de acordo com seu padrão acadêmico (mínimo, com título de doutorado), conhecimento e experiência na área temática do artigo, e terão o compromisso de elaborar um conceito acadêmico sobre a pertinência de sua publicação. A decisão do par avaliador é classificada segundo a seguinte escala:

1. Aprovado
2. Aprovado com modificações menores
3. Aprovado com ajustes substanciais
4. Recusado

O conceito e os argumentos sobre fortalezas e debilidades do artigo, e, quando aplicar, ajustes para realizar serão comunicados formalmente à autora ou ao autor. Contudo, a publicação final é decisão do Comitê Editorial, liderado pelo editor. Nesse caso, a Revista enviará às pessoas autoras o respectivo modelo de autorização para sua publicação e reprodução em meio impresso e digital, sob a licença Creative Commons Attribution 3.0.

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 536-542

Caso o artigo seja retirado por parte da autora ou do autor antes da sua publicação, deve-se realizar uma solicitação formal ao editor; a retirada somente se efetivará com a resposta por escrito da *Revista Colombiana de Sociología*.

O processo de edição do artigo será baseado no texto original e sempre em permanente comunicação com a autora ou o autor.

Sistema de referências bibliográficas

A RCS utiliza o sistema de referências bibliográficas da American Psychological Association (APA), 6ª edição (2010), disponível em www.wisc.edu/writing/Handbook/DocAPA.html

Segundo esse sistema, as notas de rodapé devem ser empregadas unicamente para explicar, comentar ou complementar o texto do artigo e devem estar indicadas com numeração arábica.

Toda citação textual deve ser devidamente referenciada. Quando as citações diretas não ultrapassarem 40 palavras, devem estar entre aspas dentro do parágrafo; quando superarem esse número, é indispensável transcrever o texto num parágrafo separado e tabulá-lo (tabulação de 2 cm) e a fonte deve ser reduzida (11) para diferenciá-lo do restante do texto.

As fontes bibliográficas referidas dentro do texto devem ser citadas entre parênteses: (Weber, 1927, p. 124).

Todo artigo deve incluir a lista de referências de fontes bibliográficas citadas no final, em ordem alfabética pelo sobrenome do autor, conforme os exemplos a seguir. Caso a autora ou o autor consulte fontes bibliográficas, mas não as cite no texto, é necessário que as relacione numa lista separada sob o título "Fontes consultadas".

Exemplos

Livros

e) Sobrenome(s), inicial(is) do(s) nome(s). (ano de edição). *Título do livro*. Lugar de edição: Editora.

f) Exemplo: Weber, M. (1997). *Economía y sociedad*. México-DF: Fondo de Cultura Económica.

g) Quando haja dois ou mais autores, o conector é usado, exemplo: Castellanos, J., Gloria, A. M., é Kamimura, M. (eds.). (2006). *The Latina/o pathway to the Ph.D.: Abriendo caminos.* Sterling, VA: Stylus.

Artigos de revistas

h) Sobrenome(s), inicial(is) do(s) nome(s). (ano de publicação). Título do artigo. *Título da revista, volume*(nº), página inicial-final. doi: número

i) Exemplo: Berthelot, J. M. (2000). Os novos desafios epistemológicos da Sociología. *Sociología, problemas e prácticas, 33*(1), 111-131. doi: 10.1353/lan.2006.0184

Capítulo dentro de um livro

j) Sobrenome(s), inicial(is) do(s) nome(s). (ano de edição). Título do texto. Em inicial(is) do(s) nome(s) do editor ou compilador, Sobrenome(s) (indicar entre parênteses se é ou são ed. ou eds., comp. ou comps.), *Título do livro* (pp. inicial-final do capítulo). Lugar de edição: Editora.

k) Exemplo: Weber, M. (1997). Concepto de la sociología y del "significado" en la acción social. Em M. Weber, *Economía y sociedad* (pp. 5-20). México-DF: Fondo de Cultura Económica.

Dissertações e teses

l) Sobrenome(s), inicial(is) do(s) nome(s). (ano de publicação). *Título da dissertação/tese*. (Estado de publicação da tese). Programa, Universidade, Cidade.

m) Exemplo: García, D. A. (2002). *Barras de fútbol bogotanas y administración distrital: entre la zanahoria y el garrote*. (Tese sem publicar). Departamento de Ciência Política, Universidad de Los Andes, Bogotá.

Páginas eletrônicas

n) Sobrenome(s), inicial(is) do(s) nome(s). (ano). Título. Consultado em dia, mês, ano em *Título da página web*. http://endereço eletrônico

o) Exemplo: Sutz, J. (2001). Ciencia, tecnología y sociedad: argumentos y elementos para una innovación curricular. Consultado em 18 de novembro de 2001 em *Revista Iberoamericana de Educación*. http://www.campusoei.org/oeivirt/rie18a06.htm

Referências de fontes primárias

Entre as fontes primárias, encontram-se, principalmente, os documentos de arquivos, jornais, revistas não acadêmicas, leis, decretos e normas oficiais do Governo. Por sua natureza, essas fontes são mais difíceis de localizar. Por isso, precisam de tanta ou mais exatidão do que as fontes secundárias (livros e revistas acadêmicas) na hora de serem referenciadas. Para identificá-los, os arquivos possuem geralmente acervos, maços de papel, pastas ou caixas, entre outros, devidamente enumerados com fólios. São citados dois ou mais documentos indicando somente o acervo e não o fólio, não há possibilidade de diferenciá-los entre si.

Os jornais e as revistas não acadêmicos, tanto antigos quanto atuais, são citados sem indicar em que arquivo foram consultados, pois não se trata de fontes únicas. Contudo, dada sua periodicidade diária, semanal ou mensal, é imprescindível proporcionar a data e a página. Em alguns casos, o documento não conterá páginas, mas, na maioria das vezes, trará data.

Finalmente, para leis, normas e decretos, é importante citar onde foram consultados, seja em compilações publicadas, arquivos físicos, seja em acervos na internet.

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 536-542

Para as fontes on-line, devem-se mencionar a data de consulta e a URL completa (não é útil a página geral, como www.unal.edu.co, mas sim específica (http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/recs/article/view/54885).

Observação: quando não encontrar à disposição todos os dados, ignore o campo solicitado. Além disso, recomendamos conferir a citação e a referência, pois estas não serão corrigidas ou complementadas pela Revista.

Exemplos:

Congreso de la República de Colombia. *Ley 39 del 26 de octubre de 1903, sobre Instrucción Pública*. Arquivo de Bogotá.

Concejo de Bogotá. *Memoriales y notas 1936*. Tomos: um, dois e três, Arquivo Distrital de Bogotá, Fondo Histórico, Siglo xx.

García, M. (8 de outubro de 2008), Un país de estados de excepción. *El Espectador*. Consultado em 1° de junho de 2013 em http://www.elespectador.com/impreso/politica/articuloimpreso43317-un-pais-de-estados-de-excepcion

Criterios de ética de la Revista Colombiana de Sociología

El objetivo de la *Revista Colombiana de Sociología* es posicionarse como un eje del debate para la comunidad académica de la sociología y las ciencias humanas en Colombia y América Latina. Por tanto, establece criterios de comunicación clara y códigos éticos para la publicación de los resultados de investigación y reflexión. En ese sentido, toma como referencia el código de conducta y buenas prácticas que define el Comité de ética para publicaciones (COPE[1]) para editores de revistas científicas.

Responsabilidades de la Revista Colombiana de Sociología

La Revista selecciona la temática y los/as editores/as de cada número según la decisión conjunta del Comité Editorial. Las convocatorias de la Sección Temática (ST), la Sección General (SG) y las reseñas se realizan de manera abierta, sin privilegiar a ningún/a autor/a en cuanto a los plazos de entrega o a los filtros de evaluación.

La Revista no publica investigaciones cuya realización esté basada en el lucro, en la afectación de la dignidad o los derechos humanos de los sujetos investigados. No se publicarán los textos que se identifiquen como plagio o cuyo contenido sea fraudulento. En caso de que ya se hubieren publicado, se presentará una nota en la siguiente edición a la publicación. La herramienta para evaluar la originalidad de los artículos es Turnitin; si un artículo alcanza un 30 % de coincidencias en el contenido del texto (se excluyen las referencias o citas objeto de análisis), se revisarán posibles problemas de citación y se pedirá a los/as autores/as evitar el uso frecuente de citas literales.

La Revista reconoce y respeta el orden de autoría que asignan las personas que participaron en la concepción, el diseño y la redacción del artículo científico. De la misma manera, solicita a los/as autores/as que informen sobre las investigaciones previas y la posible financiación que haya recibido el proyecto del que se deriva el artículo. Esa información se debe incluir en el pie de página de presentación del mismo.

La Revista tiene sistemas de evaluación interno y externo (como el que se describe directrices para autores/as), el último basado en pares anónimos de alta calidad académica, para garantizar relevancia científica, originalidad, claridad y pertinencia del artículo presentado, así como la confidencialidad del proceso de evaluación y el anonimato de los/as evaluadores/as y de los/as autores/as. El equipo editorial informará oportunamente sobre los resultados de cada una de las fases de evaluación.

La Revista se compromete a publicar las correcciones, aclaraciones, retracciones y disculpas cuando sea preciso. Se mantendrá la confidencialidad ante posibles aclaraciones, reclamaciones o quejas que un/a autor/a desee remitir a los comités de la Revista o a los evaluadores del artículo.

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 543-545

La Revista se compromete a prevenir el conflicto de intereses mediante el arbitraje anónimo y la solicitud a los/as autores/as y evaluadores/as de revelar conflictos de intereses reales o potenciales.

Responsabilidades de los/as autores/as

Los artículos aceptados para la etapa de evaluación por pares externos anónimos deben cumplir los criterios formales y de estilo (véase la pauta editorial directrices para autores/as), de veracidad (presentar datos o conclusiones derivados de un proceso de investigación), originalidad (no haber sido publicado total ni parcialmente en otra revista científica) y postulación única (no encontrarse simultáneamente en proceso de evaluación por otras revistas). Por esta razón, es indispensable que los/as autores/as firmen una declaratoria de originalidad y exclusividad suministrada por la Revista. Al aceptar los términos y acuerdos expresados por nuestra Revista, las/os autoras/es deben garantizar que el artículo y los materiales asociados con él son originales o no infringen los derechos de autor.

Los/as autores/as deben garantizar que sus artículos no tienen fines de lucro, no están basados en la afectación de la dignidad o los derechos humanos de los sujetos investigados, y que estos autorizaron el uso de sus datos para la realización del estudio del que se deriva el artículo.

Quienes firman como autores de un artículo deben haber hecho parte de la investigación y la preparación del documento y, en esa medida, estar en capacidad de participar en los procesos de arbitraje y corrección de la contribución. Así mismo, deben reconocer las entidades que hayan financiado su proyecto y mencionarlas en el pie de página de presentación del artículo.

Los/as autores/as se comprometen a atender las solicitudes propias del proceso de evaluación por pares y edición, que comprenden:

1. Revisión e incorporación de las correcciones sugeridas por los evaluadores.
2. Respuesta a las observaciones y dudas resultantes de la edición del documento (corrección de estilo y adecuación a la pauta editorial) antes de cuatro días.

El plagio está estrictamente prohibido. Los autores deben garantizar que sus artículos son originales y que no se encuentran en proceso de evaluación en otras revistas. Así, todas las fuentes consultadas y empleadas en el artículo deben estar debidamente citadas, de acuerdo con lo descrito en las directrices para autores/as.

Responsabilidades de los pares académicos

El comité editorial de la Revista se apoya en las credenciales y experiencia de académicos/as para escoger a los lectores de los artículos sometidos. Por este motivo, se espera que, en su calidad de evaluadores/as, confirmen su idoneidad para emitir un concepto válido sobre los trabajos. De la misma manera, deben certificar que no enfrentan un conflicto de intereses que les

impida ser objetivos y abstenerse de solicitar información sobre la identidad de los/as autores/as o de los/as otros/as evaluadores/as.

El concepto debe ser entregado a la Revista en los tiempos acordados y en el formato destinado para tal fin, manejar un lenguaje respetuoso, y ofrecerles a los/as autores/as las razones por las que se rechaza o aprueba la publicación del manuscrito, así como comentarios que permitan mejorar su calidad.

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 543-545

Ethical criteria of the Revista Colombiana de Sociología

The *Revista Colombiana de Sociología* seeks to position itself as a focal point of debate for the academic community of sociologists and social scientists in Colombia and Latin America. Therefore, it has established clear communication criteria and ethical standards for the publication of research and reflection articles. To this effect, it takes as reference the Code of Conduct and Best Practices established by the Committee on Publication Ethics (COPE[1]) for editors of scientific journals.

Responsibilities of the Revista Colombiana de Sociología

The journal selects the topics and editor/s of each issue through joint decision of the Editorial Committee. Calls for contributions to the Thematic Section (TS), the General Section (GS), and the reviews are carried out in a transparent manner, without privileging any author with respect to deadlines or evaluation filters.

The journal does not publish research carried out for profit or that attempts against the dignity and human rights of the subjects under study. Neither shall it publish texts in which plagiarism or fraudulent content has been detected. In case the text has already been published, an explanatory note shall be included in the issue following that in which it appeared. *Turnitin* is the tool used to evaluate the originality of the articles; if an article shows 30% coincidences in the contents of the text (excluding references or quotations that are the object of analysis), possible citation problems will be examined and the author/s will be asked to avoid the frequent use of literal quotes.

The journal recognizes and respects the order of authors assigned by the persons who participated in the conception, design, and drafting of the scientific article. Likewise, it requests that authors provide information regarding their previous research and the possible funding for the project from which the article derives. This information should be included in a footnote on the first page of the article.

The journal has both internal and external evaluation systems (such as the one described in gidelines for authors). The latter is a high-quality academic peer review aimed at ensuring the scientific relevance, originality, clarity, and pertinence of the submitted article, as well as preserving the confidentiality of the evaluation process and the anonymity of reviewers and authors. The editorial team shall notify authors of the results of each one of the evaluation stages, in a timely manner.

The journal undertakes to publish any corrections, clarifications, retractions, and apologies, whenever they are necessary. Likewise it shall maintain confidentiality in the case of potential clarifications, claims, or complaints that authors might wish to send to the journal's committees or the peer reviewers.

The journal undertakes to prevent conflicts of interest through the anonymous peer review process and by asking authors and reviewers to disclose any real or potential conflicts of interest.

Responsibilities of the authors

The articles accepted for the evaluation stage by anonymous external peers must comply with the following criteria: formal and stylistic requirements (see editorial guidelines in gidelines for authors); veracity (presenting data or conclusions derived from a research process); originality (articles cannot have been previously published, whether totally or partially, in another scientific journal); and exclusive submission (articles have not been submitted for simultaneous evaluation by another journal). For this reason, authors must sign the **statement of originality and exclusivity** provided by the journal. When accepting the terms and conditions of our journal, authors must guarantee that the article and the materials associated with it are original and do not infringe any copyrights.

Authors must guarantee that their articles were not written for profit; that they do not attempt against the dignity or human rights of the research subjects; and that the latter authorized the use of their information for the project from which the article derives.

Those appearing as authors of the article must have participated in the research and drafting of the document, and should, therefore, be ready to participate in the review and correction processes. Likewise, they must acknowledge the entities that funded the project by mentioning them in a footnote on the first page of the article.

The authors undertake to respond to the requests inherent to the peer review and editing processes, which include:

1. Revising the text and including the corrections suggested by the peer reviewers.
2. Responding to the observations and concerns arising during the editing process (copy editing and ensuring that the text adheres to editorial guidelines) within four days of the request.

Plagiarism is strictly prohibited. Authors must guarantee that their articles are original and that they are not being reviewed by other journals. All sources consulted and used in the article must be duly cited, according to the provisions of the guidelines for authors.

Responsibilities of the academic peers

The journal's editorial committee selects peer reviewers on the basis of their credentials and academic experience. For this reason, the journal expects them to provide a valid opinion of the articles, in conformity with their role as evaluators. Likewise, peer reviewers must certify that there are no conflicts of interest that would affect their objectivity and abstain from requesting information regarding the identity of the authors or other peer reviewers.

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 546-548

Evaluations must be submitted to the journal within the established timeframe and in the format required to that effect. In a respectful language, peer reviewers must provide solid reasons for accepting or rejecting the article for publication, as well as comments aimed at improving the quality of the text.

Critérios éticos da Revista Colombiana de Sociología

O objetivo da *Revista Colombiana de Sociología* é posicionar-se como centro de debate para a comunidade acadêmica da sociologia e das ciências humanas na Colômbia e na América Latina. Portanto, estabelece critérios de comunicação clara e códigos éticos para a publicação dos resultados de pesquisa e de reflexão. Nesse sentido, recorre ao código de conduta e boas práticas do Comitê de Ética para Publicações (Cope[1]) para editores de revistas científicas.

Responsabilidades da Revista Colombiana de Sociología

A Revista escolhe a temática e os/as editores/as de cada número de acordo com a decisão do Comitê Editorial. Os editais da Seção Temática (ST), da Seção Geral (SG) e das resenhas são realizados de maneira aberta, sem privilegiar nenhum/a autor/a quanto aos prazos de entrega ou aos filtros de avaliação.

A Revista não publica pesquisas cuja realização estiver baseada no lucro ou afetar a dignidade ou direitos humanos dos sujeitos investigados. Não serão publicados os textos em que for identificado plágio ou cujo conteúdo for fraudulento. Caso já tenham sido publicados, a Revista publicará uma nota na seguinte edição. A ferramenta para avaliar a originalidade dos artigos é Turnitin; se um artigo atingir 30 % de coincidências no conteúdo do texto (são excluídas referências ou citações objeto de análise), serão revisados possíveis problemas de citação e será pedido aos/às autores/as evitar o uso frequente de citações diretas.

A Revista reconhece e respeita a ordem de autoria das pessoas que participaram da concepção, desenho e redação do artigo científico. Além disso, solicita aos/às autores/as que informem sobre as pesquisas prévias e o possível financiamento que o projeto, do qual se deriva o artigo, tenha recebido. Essa informação deve ser incluída em nota de rodapé da apresentação do texto.

A Revista conta com sistemas de avaliação interno e externo (como o descrito aqui). O parecer externo é realizado por pareceristas de alta qualidade acadêmica, que conservam o anonimato a fim de garantir relevância científica, originalidade, clareza e pertinência do artigo apresentado, bem como a confidencialidade do processo de avaliação, já que os/as autores/as também permanecem no anonimato. A Equipe Editorial informará oportunamente os/as autores/as sobre os resultados de cada uma das fases de avaliação.

A Revista compromete-se a publicar correções, esclarecimentos, retratações e desculpas quando for necessário. Será mantida a confidencialidade diante de possíveis esclarecimentos ou reclamações que um/uma autor/a desejar remeter aos comitês da Revista ou aos pareceristas do artigo.

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 549-551

A Revista compromete-se a evitar o conflito de interesses por meio da arbitragem anônima. Além disso, solicita-se aos/às autores/as e pareceristas revelar conflitos de interesses reais ou potenciais.

Responsabilidades dos/as autores/as

Os artigos aceitos para a avaliação por pareceristas externos anônimos devem cumprir os critérios formais e de apresentação gráfica (ver normas editoriais aqui), de veracidade (apresentar dados ou conclusões derivados de um processo de pesquisa), originalidade (não ter sido publicado total nem parcialmente em outra revista científica) e submissão única (não estar simultaneamente em processo de avaliação em outras publicações). Por essas razões, é indispensável que os/as autores/as assinem uma declaração de originalidade e exclusividade fornecida pela Revista. Ao aceitar os termos e acordos expressos por nossa Revista, os/as autores/as devem garantir que o artigo e os materiais associados com ele são originais e não violam os direitos autorais de terceiros.

Os/as autores/as devem garantir que seus artigos não têm fins lucrativos, não afetam a dignidade ou os direitos humanos dos sujeitos investigados, e que estes autorizam o uso de seus dados para a realização do estudo do qual o artigo se deriva.

Os que assinam como autores do artigo devem ter feito parte da pesquisa e da preparação do documento; nesse sentido, estar capacitados para participar dos processos de arbitragem e de revisão do trabalho. Além disso, devem reconhecer as entidades que financiaram seu projeto e mencioná-las em nota de rodapé na apresentação do artigo, se for este o caso.

Os/as autores/as comprometem-se a atender às solicitações próprias do processo de avaliação por pares e de edição, que compreendem:

1. revisar e incorporar as correções sugeridas pelos pareceristas;
2. responder, antes de quatro dias, às observações e dúvidas derivadas da edição do documento (revisão de texto e adequação aos padrões gráficos da Revista).

O plágio está estritamente proibido. Os/as autores/as devem garantir que seus artigos são originais e que não se encontram em processo de avaliação em outras publicações. Assim, todas as fontes consultadas e utilizadas no artigo devem estar devidamente citadas, de acordo com as Instruções aos/às autores/as.

Responsabilidades dos pareceristas

O Comitê Editorial da Revista apoia-se na formação e experiência de acadêmicos/as para escolher os/as pareceristas dos artigos submetidos. Por isso, espera-se que, como pareceristas, confirmem idoneidade para emitir um parecer válido sobre os trabalhos. Ainda, devem certificar que não têm conflito de interesses que os/as impeça ser objetivos e devem evitar solicitar informação sobre a identidade dos/as autores/as ou dos/as outros/as pareceristas.

O parecer deve ser entregue à Revista no prazo estipulado e no modelo destinado para isso (disponível aqui). Ainda, deve-se utilizar linguagem respeitosa e dar aos/às autores/as as razões pelas quais se recusa ou se aceita a publicação do texto, bem como comentários que permitam melhorar sua qualidade.

REV. COLOMB. SOC. VOL. 45, N.º 1 ENE.-JUN. 2022 ISSN: impreso 0120-159X-electrónico 2256-5485 BOGOTÁ-COLOMBIA PP. 549-551

Universidad del Valle

sociedad y economía

Facultad de Ciencias Sociales y Económicas

41

September - December 2020

ISSN 1657-6357

Articles

Women heads of households in rural areas: work and poverty
Nadja Simone Menezes Nery de Oliveira • Jefferson Andronio Ramundo Staduto • Ana Cecília de Medeiros Nitzsche Kreter • Dietrich Darr

All entrepreneurs! Subjectivity and mental health in a process of entrepreneurship training
Ximena Castro-Sardi • Yuli Andrea Salazar • Margarita M. Munévar

Fragmentation, Space and Rentism in the Neoliberalization of Health: the case of Bogotá
Edgar Valero-Julio • Alice Beuf • Hans Rojas-Valencia • Michael Tache-Victorino

Calculation and analysis of the resilience of the departments of Colombia
Martha Yánez-Contreras • Jorge Martelo-Amaya • Haroldo Rodríguez-Páez

Importance and determinants of the agricultural productive association: yam cultivation in the Colombian Caribbean
Henry Mendoza-Crespo • Mauricio Ortiz-Velásquez

The classic foundations of capital accumulation in Piketty
Alexander Tobón • Yohan S. Río

The crisis as a scenario for the emergence of social entrepreneurship: the case of the Universidad del Valle
Alfonso Rodríguez-Ramírez • Álvaro Zapata-Domínguez

Book review

Inmigración japonesa hacia Colombia: primeros pasos de una larga marcha
Hansel Mera



XXVI-1

Anuario de Historia Regional y de las Fronteras

Revista de la Escuela de Historia de la Universidad Industrial de Santander

Editorial

Artículos

Eugenia Molina
Experiencia territorial y recursos cartográficos para un estado provincial. Mendoza, Argentina (1849-1860)

Francisco Felipe Cádiz Villaroel
Colonialismo y chilenización a través de solicitudes y peticiones en el Departamento de Villarrica-Pittrufquén (1915-1920)

Gabriela Landini
Parques Nacionales y la configuración de un destino turístico: transformaciones socio territoriales en San Martín de los Andes, Argentina (1937-1955)

Oscar Andrés Granados Cabrera, Víctor Orlando Rincón Romero, María Eugenia Arango Ospina y Nolver Atanacio Arias Arias
Palma de aceite en Puerto Wilches: Actores y procesos de transformación (1960-2016)

Francisco Javier Sibaja Madera y José Roberto Álvarez Múnera
De las semillas criollas a las semillas certificadas. Maíz y agronomía en Antioquía (1920-1980)

Brayhan Arévalo Meneses
Una modernización importada. Consumo de artículos extranjeros en el Valle del Cauca (1850-1900)

Ángela Rocío Sevilla Zúñiga
Subvertir el orden, acatar el discurso: el género oculto de la mujer delincuente en las provincias del Cauca (1830-1850)

Yasaldez Eder Loaiza Zuluaga y Paula Tatiana Pantoja Suárez
Tejidos de Clío construidos en regiones que transforman el espacio a través del tiempo: relaciones entre la enseñanza y la Historia regional

Julio Yanes
El rotativo El Día de las Islas Canarias durante la II Guerra Mundial (1939-1945)

Traducciones

Miguel Ángel Gómez Mendoza. "¿Por qué?", una pregunta con respuestas múltiples. Lucian Boia

Transcripciones

Julián Galindo Zuluaga. Transcripción de los inventarios eclesiásticos de la iglesia, cofradías y cura de Pauto (1767)

Erika Yadira Méndez Soriano. Un acercamiento a las misiones de California y Filipinas a partir de cartas edificantes.

Reseñas

Ángel Rafael Almarza Villalobos. Pinto Bernal, José Joaquín. Entre colonia y república, Fiscalidad en Ecuador, Colombia y Venezuela, 1780-1845. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2018. 388 páginas.

Maureen Johanna Cardona Otálvaro. Cruz Bermeo, William. Medellín, medio siglo de moda: 1900-1950. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2019. 288 páginas.

José Abelardo Díaz Jaramillo. Villanueva Martínez, Orlando. Pedro Brincos. El guerrillero implacable. Bogotá: Editorial El Búho, 2017- 155 páginas.

Normas de publicación del Anuario de Historia Regional y de las Fronteras.

Anuario de Historia Regional y de las Fronteras
Escuela de Historia
Edificio de Humanidades piso 3
cra 27 call 9
tel 6451639
email: ahistoriauis@gmail.com-
anuariohistoria@uis.edu.co
Universidad Industrial de Santander

rca
revista colombiana de **antropología**

57/1

ENERO-JULIO 2021
ISSN: 0486-6525
BOGOTÁ, COLOMBIA

EDITORIAL

Reversos y rupturas en las movilizaciones contra la desigualdad creciente

MARGARITA CHAVES

JUAN FELIPE HOYOS GARCÍA

ARTÍCULOS

"Desencantarse del estado": confrontando los límites del multiculturalismo neoliberal en Colombia

ANTHONY DEST

¿Reparar la esclavitud en Colombia? Movilización del derecho en un contexto multicultural

ELISABETH CUNIN

El sufrimiento como valor: *expertise* y compromiso en las reparaciones económicas a las víctimas de una "tragedia" argentina

DIEGO ZENOBI

Dinero-capital de la Asignación Universal por Hijo para la Protección Social en un barrio marginal de la ciudad de Paraná, Argentina

ANDRÉS DAPUEZ

Arqueología e historia de africanos y afrodescendientes en el Cauca, Colombia

DIÓGENES PATIÑO CASTAÑO

MARTHA C. HERNÁNDEZ

Putos, liberales y arrechos: reflexiones etnográficas sobre el deseo homoerótico entre hombres en una sala de videos porno en Pereira, Colombia

MATEO PAZOS CÁRDENAS

SEBASTIÁN GIRALDO AGUIRRE

CUESTIONES DE MÉTODO : UN HOMENAJE A DAVID GRAEBER

Revolución al revés (o sobre el conflicto entre las ontologías políticas de la violencia y las ontologías políticas de la imaginación)

DAVID GRAEBER

David Graeber y la antropología de la sociedad desigual

KEITH HART

Contacto:

Línea gratuita en Bogotá: 018000 3426042
Fuera de Bogotá: 018000 119811
Correo electrónico: rca.icanh@icanh.gov.co
Página web: https://revistas.icanh.gov.co/index.php/rca/index

Precio: $ 35.000

Puntos de venta:

- Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH)
  Librería: Calle 12 n.° 2-41, Bogotá, Colombia
  Tel: (571) 444 0544 ext. 1228
- Principales librerías colombianas

Iniciativas populares y protesta social.
Σigma Revista de Estudiantes de Sociología
No. 21

Σigma

ARTÍCULOS

Nota editorial
Comité editorial

¿Una fórmula para la exclusión?: inseguridad social y acción colectiva en el barrio Veraguas central
Julián Fontecha

Conflictos socioambientales y movimientos populares por los derechos territoriales: el caso de la mesa permanente por el derecho al agua en Montes de María
Jeisson González Rubiano
Salomé Ortegón Quinche

La movilización social entorno al territorio: el caso Ciudad Bolívar en Bogotá
Daniel Páez
Diego Cárdenas Castellanos

El estado nacional y el movimiento estudiantil colombiano en la relación amigo – enemigo
Tatiana Montenegro Rubiano

Memorias del movimiento estudiantil unicaucano.
Laura Serna Muñoz
Angie Ramírez Meneses

Intermitencias
Esperanza Umaña

Siete consideraciones sobre el consumo, el individuo y la solidaridad en tiempos de pandemia
Natalia Jaramillo Sandoval

COMITÉ EDITORIAL

Óscar Quintero Ramírez
Docente tutor

Darly Ipuz
Andrés Ramírez Gamboa
Coordinadores Estudiantiles

Comité Editorial

Ana Amaya
Nicolle Angulo
Juan Diego Urrea
Oscar Domínguez
Sergio Daniel Páez
Juan Pablo Morales
María Paula Jiménez
Valentina Salazar Celis
María Fernanda Camacho
Tatiana Montenegro Rubiano
Sebastián Velázquez Bejarano

Correo: revistasigma@gmail.com

Web: sigmarevista.wixsite.com/revistasigma

Facultad de Ciencias Humanas

Universidad Nacional de Colombia

Revista de Estudios Sociales 74

Bogotá - Colombia | Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de los Andes | octubre-diciembre 2020
http://res.uniandes.edu.co
ISSN 0123-885X · eISSN 1900-5180



La erosión de la democracia: variantes, mecanismos y consecuencias

Dossier

José del Tronco
Alejandro Monsiváis-Carrillo
Sebastián Moreno Barreneche
James E. Sanders
João Carlos Amoroso Botelho
Lucas Toshiaki Archangelo Okado
Robert Bonifácio
Juan Camilo Gallo-Gómez
Pedro Alejandro Jurado-Castaño
Danielle Jacon Ayres Pinto
Isabela Moraes

Otras voces

Marianne Daher
Andrea Jaramillo
Antonia Rosati
Riccardo Valente
Gabriela Ribeiro Cardoso
Julian Borba
Felipe Mattos Monteiro

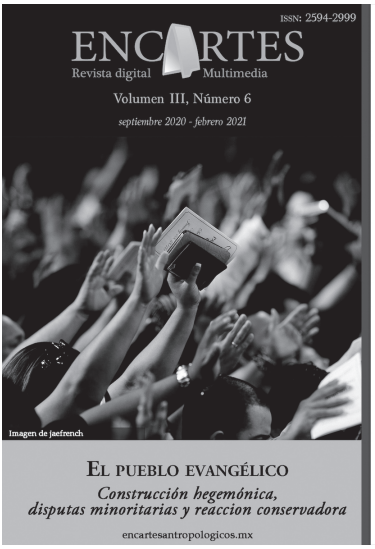
Universidad de los Andes
Colombia

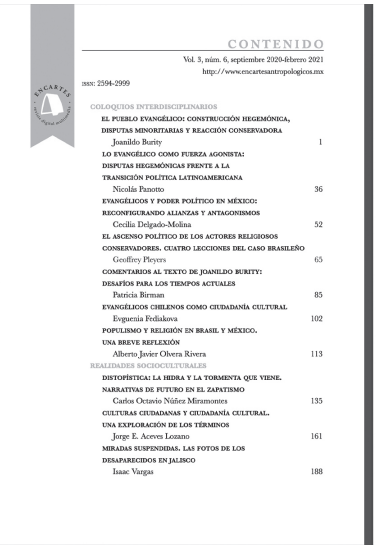
Dirección: Cra 1a No 18A-12, Ed. Franco, of. GB-417
Teléfono: (571) 339 49 49 ext. 4819
Correo electrónico: res@uniandes.edu.co

Suscripciones | Librería Universidad de los Andes | Cra 1ª No 19-27 Ed. AU 106 | Bogotá, Colombia
Tels. (571) 339 49 49 ext. 2071 – 2099 | librería@uniandes.edu.co

Revista académica
digital y multimedia
de acceso libre
ISSN: 2594-2999
Indexada en CLASE,
Latindex y DOAJ

www.encartes.mx

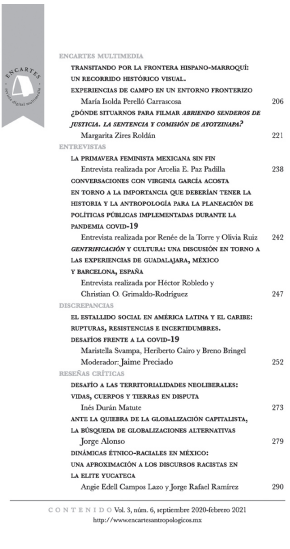




CONTENIDO

Vol. 3, núm. 6, septiembre 2020-febrero 2021
http://www.encartesantropologicos.mx
ISSN: 2594-2999

COLOQUIOS INTERDISCIPLINARIOS
EL PUEBLO EVANGÉLICO: CONSTRUCCIÓN HEGEMÓNICA, DISPUTAS MINORITARIAS Y REACCIÓN CONSERVADORA
Joanildo Burity 1
LO EVANGÉLICO COMO FUERZA AGONISTA: DISPUTAS HEGEMÓNICAS FRENTE A LA TRANSICIÓN POLÍTICA LATINOAMERICANA
Nicolás Panotto 36
EVANGÉLICOS Y PODER POLÍTICO EN MÉXICO: RECONFIGURANDO ALIANZAS Y ANTAGONISMOS
Cecilia Delgado-Molina 52
EL ASCENSO POLÍTICO DE LOS ACTORES RELIGIOSOS CONSERVADORES. CUATRO LECCIONES DEL CASO BRASILEÑO
Geoffrey Pleyers 65
COMENTARIOS AL TEXTO DE JOANILDO BURITY: DESAFÍOS PARA LOS TIEMPOS ACTUALES
Patricia Birman 85
EVANGÉLICOS CHILENOS COMO CIUDADANÍA CULTURAL
Evgueniia Fediakova 102
POPULISMO Y RELIGIÓN EN BRASIL Y MÉXICO. UNA BREVE REFLEXIÓN
Alberto Javier Olvera Rivera 113
REALIDADES SOCIOCULTURALES
DISTOPÍSTICA: LA HIDRA Y LA TORMENTA QUE VIENE. NARRATIVAS DE FUTURO EN EL ZAPATISMO
Carlos Octavio Núñez Miramontes 135
CULTURAS CIUDADANAS Y CIUDADANÍA CULTURAL. UNA EXPLORACIÓN DE LOS TÉRMINOS
Jorge E. Aceves Lozano 161
MIRADAS SUSPENDIDAS. LAS FOTOS DE LOS DESAPARECIDOS EN JALISCO
Isaac Vargas 188



ENCARTES MULTIMEDIA
TRANSITANDO POR LA FRONTERA HISPANO-MARROQUÍ: UN RECORRIDO HISTÓRICO VISUAL. EXPERIENCIAS DE CAMPO EN UN ENTORNO FRONTERIZO
María Isolda Perelló Carrascosa 206
¿DÓNDE SITUARNOS PARA FILMAR *ARRIENDO SENDEROS DE JUSTICIA. LA SENTENCIA Y COMISIÓN DE AYOTZINAPA*?
Margarita Zires Roldán 221
ENTREVISTAS
LA PRIMAVERA FEMINISTA MEXICANA SIN FIN
Entrevista realizada por Arcelia E. Paz Padilla 238
CONVERSACIONES CON VIRGINIA GARCÍA ACOSTA EN TORNO A LA IMPORTANCIA QUE DEBERÍAN TENER LA HISTORIA Y LA ANTROPOLOGÍA PARA LA PLANEACIÓN DE POLÍTICAS PÚBLICAS IMPLEMENTADAS DURANTE LA PANDEMIA COVID-19
Entrevista realizada por Renée de la Torre y Olivia Ruiz 242
GENTRIFICACIÓN Y CULTURA: UNA DISCUSIÓN EN TORNO A LAS EXPERIENCIAS DE GUADALAJARA, MÉXICO Y BARCELONA, ESPAÑA
Entrevista realizada por Héctor Robledo y Christian O. Grimaldo-Rodríguez 247
DISCREPANCIAS
EL ESTALLIDO SOCIAL EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE: RUPTURAS, RESISTENCIAS E INCERTIDUMBRES. DESAFÍOS FRENTE A LA COVID-19
Maristella Svampa, Heriberto Cairo y Breno Bringel
Moderador: Jaime Preciado 252
RESEÑAS CRÍTICAS
DESAFÍO A LAS TERRITORIALIDADES NEOLIBERALES: VIDAS, CUERPOS Y TIERRAS EN DISPUTA
Inés Durán Matute 273
ANTE LA QUIEBRA DE LA GLOBALIZACIÓN CAPITALISTA, LA BÚSQUEDA DE GLOBALIZACIONES ALTERNATIVAS
Jorge Alonso 279
DINÁMICAS ÉTNICO-RACIALES EN MÉXICO: UNA APROXIMACIÓN A LOS DISCURSOS RACISTAS EN LA ELITE YUCATECA
Angie Edell Campos Lazo y Jorge Rafael Ramírez 290

Números anteriores:

1. Giro global a la derecha y la relevancia de la antropología

2. Culturas visuales. Hacia la pluralización de la cultura visual.

3. Resistir la deshumanización. Sociedad civil ante las desapariciones, coacción a la libertad de expresión y desplazamientos forzados en México.

4. Las desigualdades y la re-politización de lo social en América Latina.

5. Hacia un paradigma transeúnte: el abordaje de la cultura a partir de los trayectos cotidianos.



NUESTRAS REVISTAS

Facultad de Ciencias Humanas
Portal de revistas Universidad Nacional de Colombia
www.revistas.unal.edu.co

PROFILE Issues in Teachers' Professional Development
Vol. 23, N.º 1 • January-June 2021
Departamento de Lenguas Extranjeras
www.profile.unal.edu.co
rprofile_fchbog@unal.edu.co

Revista Colombiana de Psicología
Vol. 30, N.º 1 • enero-junio 2021
Departamento de Psicología
www.revistacolombiana
psicologia.unal.edu.co
revpsico_fchbog@unal.edu.co

Forma y Función
Vol. 34, N.º 1 • enero-junio 2021
Departamento de Lingüística
www.formayfuncion.unal.edu.co
fyf_fchbog@unal.edu.co

Cuadernos de Geografía: Revista Colombiana de Geografía
Vol. 30, N.º 1 • enero-junio 2021
Departamento de Geografía
www.cuadernosdegeografia.unal.edu.co
rcgeogra_fchbog@unal.edu.co

Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura
Vol. 48, N.º 1 • enero-junio 2021
Departamento de Historia
www.anuariodehistoria.
unal.edu.co
anuhisto_fchbog@unal.edu.co

Literatura: Teoría, Historia, Crítica
Vol. 23, N.º 1 • enero-junio 2021
Departamento de Literatura
www.literaturathc.unal.edu.co
revliter_fchbog@unal.edu.co

Ideas y Valores
Vol. LXX, N.º 175 • enero 2021
Departamento de Filosofía
www.ideasyvalores.unal.edu.co
revideva_fchbog@unal.edu.co

Revista Maguaré
Vol. 34, N.º 2 • enero-junio 2020
Departamento de Antropología
www.revistamaguare.unal.edu.co
revmag_fchbog@unal.edu.co

Revista Colombiana de Sociología
Vol. 44, N.º 1 • enero-junio 2021
Departamento de Sociología
www.revistacolombianasociologia.
unal.edu.co
revcolso_fchbog@unal.edu.co

Trabajo Social
Vol. 23, N.º 1 • enero-junio 2021
Departamento de Trabajo Social
www.revtrabajosocial.unal.edu.co
revtrasoc_bog@unal.edu.co

Desde el Jardín de Freud
N.º 20 • enero-diciembre 2020
Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura
www.jardindefreud.unal.edu.co
rpsifreud_bog@unal.edu.co

Matices en Lenguas Extranjeras
N.º 13 • enero-diciembre 2019
Departamento de Lenguas Extranjeras
www.revistas.unal.edu.co/index.
php/male
revlenex_fchbog@unal.edu.co

PUNTOS DE VENTA

UN la librería, Bogotá Plazoleta de Las Nieves • Calle 20 N.º 7-15 • Tel. 3165000 ext. 29494 | **Campus Ciudad Universitaria** Edificio Orlando Fals Borda (205) • Edificio de Posgrados de Ciencias • Humanas Rogelio Salmona (225) • Auditorio León de Greiff, piso 1 • Tel.: 316 5000, ext. 20040
www.unlalibreria.unal.edu.co | libreriaun_bog@unal.edu.co

Todas nuestras revistas académicas se pueden consultar *on-line* bajo la modalidad de acceso abierto.

CENTRO EDITORIAL
Edificio de Posgrados de la Facultad de Ciencias Humanas (225), sótano • Tel: 3165000 ext. 16139, 16141
editorial_fch@unal.edu.co | www.humanas.unal.edu.co

Revista Colombiana de Sociología, vol. 45, n.º1

TEXTO COMPUESTO

EN CARACTERES BULMER Y DIN.

EN LAS PÁGINAS INTERIORES SE UTILIZÓ PAPEL

BULKY CREAM DE 59 GRAMOS

Y EN LA CARÁTULA, PAPEL PROPALCOTE

DE 250 GRAMOS. LA REVISTA

FUE IMPRESA POR XPRESS ESTUDIO GRÁFICO

Y DIGITAL S.A.S., EN BOGOTÁ, COLOMBIA.