

Lozano, Fabio. **Dominios territoriales, desarraigos e imaginarios religiosos en Colombia. Una aproximación histórica.** *En publicación: América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo.* Aurelio Alonso (Compilador). CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires. Febrero de 2008. ISBN 978-987-1183-82-1

Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/grupos/alonso/Lozano.pdf>

Red de Bibliotecas Virtuales de Ciencias Sociales de América Latina y el Caribe de la Red CLACSO
<http://www.clacso.org.ar/biblioteca>
biblioteca@clacso.edu.ar

Fabio Lozano*

DOMINIOS TERRITORIALES, DESARRAIGOS E IMAGINARIOS RELIGIOSOS EN COLOMBIA UNA APROXIMACIÓN HISTÓRICA**

LA CONSTRUCCIÓN DE TERRITORIOS físicos y simbólicos ha sido fuertemente convulsionada en Colombia. Al igual que en los demás países latinoamericanos, desde la invasión ibérica la imposición de nuevos dominios implicó no sólo la destrucción y el genocidio, sino el mestizaje, el arribo de nuevas razas, credos, costumbres y usos que más que un traslado de culturas y formas políticas y económicas significó en realidad una cadena de recreaciones originales de instituciones, lenguajes, relaciones sociales, explotaciones económicas y formas de dominación política. El movimiento de conquista y reconquista territorial no ha cesado. Con más intensidad que en otros puntos del continente, durante las últi-

* Teólogo. MSc en Desarrollo Rural y PhD en Estudios sobre América Latina. Profesor e Investigador en la Facultad de Estudios Ambientales y Rurales de la Universidad Javeriana de Bogotá, Colombia.

** Este escrito es producto de una investigación en la que hemos intentado observar la construcción de los imaginarios religiosos de poblaciones en situación de desplazamiento y de quienes las acompañan. La investigación se ha realizado en diferentes momentos y ha contado de diversas maneras con el apoyo de la Universidad Javeriana y, durante el año 2003, con el financiamiento parcial de Colciencias. En dicho equipo han participado queridos colegas a quienes agradezco sus aportes, aunque la responsabilidad de este texto es completamente mía: Flor Edilma Osorio, Manuel Pérez, Graciela Uribe y María Fernanda Sañudo. Buena parte de las ideas aquí expuestas se encuentran desarrolladas en Lozano (2002).

mas décadas en Colombia, los dominios territoriales han tenido difíciles y continuados cambios. A la sombra de la continuidad de una imagen de conservación de formales ejercicios electorales y aparente vigencia de un Estado de Derecho, una dantesca plétora de hechos violentos se ha reproducido como efecto inmediato de estas disputas territoriales y, frente a ella, una no menor multitud de compromisos heroicos por la búsqueda de la justicia, la paz y la vida. Al mismo tiempo –y, como lo demostraremos más adelante, en estrecha relación con estos hechos–, se ha dado una recomposición de las expresiones religiosas que, si bien coincide en muchos aspectos con la sucedida en otros países del continente, adquiere significados especiales en el contexto sociopolítico colombiano. A la reflexión sobre la relación entre estos tres hechos se dedicará este capítulo.

Para tal efecto, se realiza una aproximación histórica en la que se contempla el diferente ritmo y temporalidad que ha tenido la construcción de territorios religiosos, insistiendo en que en vez de procesos lineales nos encontramos con grandes diferencias regionales y con un complejo juego de elementos que en ciertas épocas-tendencias resultan dominantes, residuales o emergentes.

Como línea conductora de este escrito, se plantea que las representaciones que los grupos sociales hacen sobre su realidad –dentro de las cuales se encuentran las representaciones religiosas– se gestan, resignifican, transforman y recrean al interior y como parte constitutiva de los procesos de construcción de territorialidad. El concepto mismo de territorio implica un ejercicio social de apropiación y dominio que se origina, en primera instancia, mediante la construcción de una representación que se traduce en la elaboración de un lenguaje (cuya expresión más gráfica es precisamente la asignación de nombres) sobre dicho territorio¹. Se trata ante todo de un ejercicio de carácter simbólico, cultural, de donación de significados. Los

1 La concepción de *territorio* ha tenido ya una larga y heterogénea discusión, y sobre todo una muy diversa utilización desde disciplinas e intereses académicos, políticos o económicos. Así se encuentra el énfasis semántico que recurriendo a las raíces latinas (*terra-torium*) subraya el sentido de dominación y posesión sobre un espacio geográfico; igualmente se constatan las aproximaciones de los etólogos, señalando el comportamiento de animales marcando territorios de su dominio con respecto a otros individuos de su especie u otras especies. Al interior de tales concepciones, se mueven algunas visiones políticas y militares referidas a las estrategias de definición y legitimación de ejercicios de soberanía. A partir de allí se conciben, por ejemplo, los estados modernos, uno de cuyos elementos definitorios es la dominación sobre un espacio geográfico con fronteras claramente determinadas. Una concepción más reciente ha venido subrayando el carácter de construcción simbólica del territorio. El territorio es así definido como espacio socializado y culturizado (García, 1976). Siguiendo esta línea, este trabajo desea insistir en el territorio como espacio construido socioculturalmente, mediante la adjudicación de significados y sentidos, que se expresa en la semantización (que implica tanto la denominación –donación de nombre– como la asignación de significados), la identificación, el uso, la apropiación y la elaboración de discursos e imaginarios en contextos históricos dinámicos.

imaginarios religiosos hacen parte de ese proceso de construcción territorial de una manera íntima y en ocasiones no muy perceptible.

Pretendo, mediante la consideración del fenómeno histórico de desarraigos y nuevos arraigos, mostrar que el hecho religioso ha jugado un papel heterogéneo y contradictorio, participando como un factor a la vez influyente e influenciado al interior de procesos de disputa territorial. Tales procesos se han dado, en las regiones que hemos investigado², fundamentalmente como conflictos de mestizaje en los que los poderes hegemónicos aparentemente avanzan en sus ambiciones de aniquilación y/o sometimiento del diferente sin lograr imponerse de manera absoluta. Este diferente (negro, indígena, campesino, etc.) ha recreado espacios vitales, dentro de los que se incluyen identidades, representaciones, imaginarios, usos, relaciones. De esta manera, nos encontramos ante una permanente dinámica de conflictos por el dominio de territorios no sólo físicos sino simbólicos.

El intento de comprensión del desplazamiento forzado que durante las últimas décadas se ha vivido de una manera muy extensa en Colombia me ha llevado a observar dicho fenómeno en una perspectiva histórica. Constató que asistimos no sólo a un fenómeno coyuntural marcado por la migración forzada de personas debido a eventos de carácter militar, sino a unos procesos mucho más complejos de construcción y dominio de territorio que he denominado *desarraigo* y que defino como un proceso de rupturas complejas producidas en el ser y el hacer de personas, grupos y comunidades dentro de estrategias de subyugación y sometimiento. Dichas rupturas incluyen tanto los cambios de lugar –desplazamiento– como la permanencia forzada en los lugares tradicionales de vivienda y trabajo –confinamiento–, los cambios en los modelos económicos –por ejemplo, de la economía del autoabastecimiento e intercambio de productos a la de relaciones salariales y monetarias–, las rupturas e imposiciones de visiones e imaginarios de comprensión del cosmos y de las relaciones sociales –modelos éticos y religiosos–, la imposición de formas de autoridad –apropiación de las instituciones públicas por parte de alguno de los actores–, la negación de los derechos políticos –destrucción de redes sociales, asesinato de líderes comunitarios y sindicales– y la afectación de la autoestima y seguridad psicológica, entre otras.

Desde el punto de vista histórico, he llegado a la conclusión de que el fenómeno de desarraigo actual constituye un punto culminante y la ex-

² Es necesario advertir que este trabajo surge a partir del acompañamiento y el estudio de la realidad de un sector altamente afectado por estos procesos de dominación territorial: los desarraigados. La mirada se hará pues desde sus voces, y contendrá ante todo una referencia a sus imaginarios.

presión contemporánea de un proceso de estructuración social –en otros términos, de construcción de territorios– caracterizado por la imposición de modelos económicos y políticos colonizantes, inequitativos, discriminatorios, que han exigido el sometimiento de las mayorías y que, poco a poco, han ido copando los espacios de libertad que los grupos empobrecidos (indígenas, negros, campesinos, obreros, pobladores urbanos) en cada época habían ido creando. En otras palabras, estamos ante la reproducción de las campañas de sometimiento de los cimarrones y de invasión y expropiación de los territorios indígenas, en sus herederos étnicos y sociales.

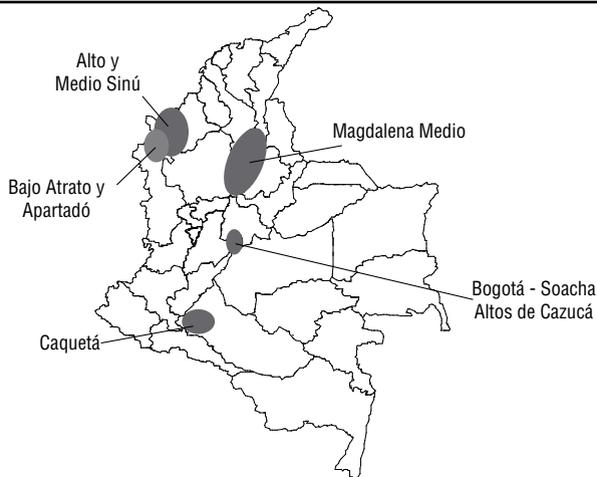
Desde una *visión política y económica*, podemos de manera esquemática y un poco simplificante afirmar que los procesos de destrucción y reconstrucción territorial se han dado en el país siguiendo, con diferencias importantes en cuanto a los momentos y las formas según regiones, los siguientes pasos:

- Se adelantan expediciones de reconocimiento, conquista y expropiación sobre terrenos que se conciben como despoblados o inhóspitos, desconociendo los derechos de antiguos pobladores en el nombre de autoridades hasta entonces inexistentes (el Papa, la Corona, el Estado, los grupos armados subversivos o paraestatales), para lo cual los antiguos poseedores son desprestigiados y señalados como atrasados, salvajes, colaboradores de la oposición, idólatras, etc. (conquista).
- Se crean unos centros de dominio o urbes de diferentes tamaños que garantizan la extracción de recursos, la comercialización favorable a las potencias internacionales y elites locales y la administración gubernamental necesaria para la prolongación del sistema. Una economía tanto de extracción de recursos naturales como de consumo de productos externos se va instaurando paulatinamente (colonia).
- Alrededor de estos centros se produce un poblamiento de empobrecidos expulsados por la violencia política o económica y en busca de formas de sobrevivencia. Se trata de los cinturones de miseria que a lo largo del tiempo van adquiriendo, según las regiones, distintos tamaños y características (marginación central).
- Al mismo tiempo, se crean unas zonas marginales en las que se refugian indígenas que no han sido sometidos, negros y mulatos libertos o cimarrones que se escaparon de sus esclavistas y colonos campesinos que huían del empobrecimiento (marginación periférica).

- De acuerdo con los intereses de explotación, las necesidades de recursos (tabaco, caucho, madera, petróleo, carbón, ferróniquel, oro, ganado, palma africana, azúcar, coca, etc.) y los fundados o infundados temores y, por tanto, necesidades de seguridad, las elites centrales van ampliando los espacios de dominación y penetrando las antiguas zonas de refugio (ampliación de la conquista).
- En esa dinámica de dominios territoriales, que en varias oportunidades se ha enclaustrado en escenarios de guerra ideológica, se genera el desarraigo. Pero al mismo tiempo, e imbricadas con este, se generan diversas formas de respuesta de los antiguos poseedores que van desde la colaboración hasta distintas formas de resistencia. Lo más frecuente ha sido el surgimiento de formas mestizas o híbridas de sobrevivencia (desarraigos y resistencias).

Muy brevemente, a manera de ejemplo, veamos cómo esta dinámica de reconstrucción territorial se ha realizado en algunas de las regiones abordadas en la investigación que se encuentra tras este trabajo. Se trató de un estudio exploratorio en cinco regiones del país: el Alto y Medio Sinú (en el departamento de Córdoba), el Bajo Atrato y Apartadó (en el Chocó y Norte de Antioquia), el Magdalena Medio (región que incluye municipios de cinco departamentos: Bolívar, Antioquia, Santander del Sur, Boyacá y César), Bogotá D.E. y Occidente del Caquetá (Figura 1).

Figura 1
Regiones de estudio



Fuente: Elaboración propia.

Allí se incluyen tipos muy diversos de conflictos sociales, de formas de organización y poder civil, así como de influencias de diferentes actores armados.

Bogotá, dentro de nuestro estudio, es la muestra típica de las lecturas convencionales sobre las etapas de la historia de construcción territorial: conquista, colonia, independencia y república³. Actualmente, como principal centro administrativo y político, constituye el núcleo de las decisiones de muchas de la elites dominantes que impulsan las nuevas conquistas. Asimismo, es el lugar de más alta llegada de las poblaciones desplazadas de otros lugares del país que, junto con migrantes socioeconómicos y marginalizados internos, conforman y reproducen amplios cinturones de miseria que contrastan con el lujo, bienestar y consumo de otros sectores y barrios. El hecho de ser gran megalópolis aporta condiciones especiales a las formas de reconstrucción de lo rural y de hibridación de los imaginarios. Si bien todos los actores armados hacen presencia de diversas maneras en la capital, su influencia es muy distinta a la de las demás regiones. Sin duda el dominio territorial más fuerte es del Estado. Pero con la anuencia de algunas instancias del mismo, las acciones armadas han tenido, por una parte, una pelea por el dominio en zonas marginales de la ciudad y, por otra, una acción de magnicidios, asesinatos selectivos, actos de terrorismo que causan gran impacto psicosocial y que afectan (fortaleciendo, cuestionando, legitimando) el dominio permanente que el poder hegemónico tiene sobre las instituciones y la población.

El Alto Sinú y San Jorge nos ubican en la región cordobesa en la que, luego de una colonización realizada por negros fugados que fundaron palenques como Carate, Cintura, Uré y San Antero y sobre territorios indígenas, se crearon grandes haciendas y se llevaron a cabo expediciones de explotación de recursos naturales. Las haciendas funcionaron con base en la esclavitud y sus prácticas se extendieron y recrearon mediante la llamada matrícula y el terraje, que sólo fueron abolidos en los años setenta del siglo XX. Actualmente, buena parte del Alto Sinú y San Jorge es considerada zona de reserva del Parque Natural de Paramillo. Nos centramos allí en la influencia de dos megaproyectos de uso de recursos naturales: la extracción de ferroníquel en Montelíbano y la represa de Urra en Tierralta, en la ampliación de la frontera agrícola para la economía campesina que pronto se convierte en la ampliación de la ganadería extensiva. Se trata de un territorio en el que las luchas agrarias fueron bastante significativas durante los años setenta. Igualmente fue cuna de algunas guerrillas liberales durante la violencia de los años cincuenta, guerrillas que resurgieron con otras

³ Normalmente los estudios no mencionan las nuevas formas de colonización y dependencia.

características dando origen en 1967 al Ejército Popular de Liberación (EPL). También allí surgieron varios frentes de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), principal grupo guerrillero del país, y se originaron las organizaciones paramilitares de derecha conocidas inicialmente como Autodefensas Campesinas de Córdoba y Urabá (ACCU) y luego como Autodefensas Unidas de Colombia (AUC). Estas se apropiaron del poder político en la región, militarizando la sociedad y ejerciendo la totalidad del control sobre la población en los cascos urbanos y buena parte de las zonas rurales. En algunas de estas últimas, las FARC continúan o han recuperado antiguos controles.

El Magdalena Medio, región de gran extensión y complejidad, conserva en su memoria la tradición de resistencia exitosa de los grupos indígenas aborígenes. Una numerosa población pesquera y campesina se había extendido por las riveras de los ríos como refugio a las violencias y expulsiones de otras zonas. A principios del siglo XX, la explotación del petróleo y la construcción de los ferrocarriles, y un poco más adelante grandes explotaciones agroindustriales como la palma africana, dan origen a una significativa y desarrollada presencia sindical obrera y una importante organización popular de pobladores que se confrontará con las elites de propietarios externos (Tropical Oil Company, empresas palmeras, Ferrocarriles Nacionales, etc.). A mediados de los sesenta, fue la zona de surgimiento del Ejército de Liberación Nacional (ELN) y, un poco después, de desarrollo de varios frentes de las FARC. Fue atacada y dominada a fines del siglo XX y comienzos del XXI por el paramilitarismo, algunos de cuyos grupos también surgieron en su seno. Los cultivos de uso ilícito se han extendido en el territorio y junto con el robo de la gasolina han sido utilizados por los grupos armados ilegales para su financiación. Importantes organizaciones de defensa de derechos humanos, entre las que se cuentan organizaciones de mujeres, han tenido un destacado desarrollo a pesar de persecuciones y asesinatos.

Para mirar al Bajo Atrato y Apartadó, nos enfrentamos ante dos realidades muy diferentes. El Bajo Atrato, marcado por la riqueza de las sociedades indígenas y negras que durante siglos se habían refugiado en la región construyendo un territorio marcado por una cultura de río, en la actualidad está siendo claramente penetrado por la cultura blanca mediante la construcción de carreteras, la explotación de la madera y la creación de potreros ganaderos, así como por el decidido proyecto de implantación de agroindustrias. Apartadó y los municipios anexos, por su parte, conforman hoy una zona marcada por el monocultivo extensivo de banano y la implantación de la ganadería extensiva. Los conflictos recientes han girado en torno al dominio de los sindicatos, al contraste urbano entre el consumo y el dinamismo de una economía en expansión y los grandes cinturones de miseria.

El occidente del Caquetá debe ser ubicado para su comprensión en la región de la Amazonia, cuya colonización es llevada a cabo por pobladores de orígenes andinos a mediados del siglo XX. La ganadería extensiva, así como la explotación campesina, se encuentran con bonanzas económicas alrededor de ciertos productos: caucho, ganado, coca. El territorio fue lugar de alta incidencia del M-19, grupo guerrillero de la llamada segunda generación que luego dejó las armas y conformó un partido político, y luego de las FARC; recientemente ha sufrido una fuerte penetración paramilitar y de la fuerza pública.

A pesar de la brevedad, lo dicho nos permite afirmar que los procesos de conquista y colonización político-económica han sido diferentes, han tenido distintos momentos y ritmos según cada una de las regiones y no han cesado. A ellos ha correspondido también la *construcción del territorio simbólico* dentro del que se encuentra el hecho religioso. A esa correspondencia dedicaremos los siguientes párrafos. Hemos constatado algunas grandes épocas-tendencias que, si bien son hegemónicas en algún momento, sus características se prolongan en un juego conflictivo antes y después de tal hegemonía.

LA CONQUISTA DE LAS ALMAS Y LAS DIVERSAS RESISTENCIAS

Cada una de las diversas iglesias cristianas, en diferentes momentos para cada región, ha realizado un proceso de conquista territorial del imaginario religioso con el que las poblaciones interpretan su realidad vital. Ese proceso se da bajo diferentes nombres, entre los que se destacan “misiones”, “campañas”, “evangelización” y se inscribe en el marco de disputas y/o consolidación de poderes sociopolíticos. Si bien lo más destacado de tales campañas se ha realizado de frente a poblaciones indígenas o negras y a sus herederas mestizas, cimarronas, ribereñas y refugiadas en las selvas, durante el fin del siglo XX las iglesias evangélicas lo han hecho también hacia poblaciones campesinas y urbanas de diferentes estratos sociales.

Dicho proceso de conquista pretende una homogenización de la visión judeo-cristiana construida durante la Edad Media y la modernidad en Europa, con todo y sus disputas internas⁴, en el territorio colombiano. Hace parte, pues, de la consolidación del poder blanco occidental sobre el aborígen. Para ello, se han desarrollado diversos métodos de catequesis, predicación y celebración, así como de persecución y condena a todo lo considerado indigno, impuro, heterodoxo o más comúnmente “idolátrico”.

4 Específicamente hablamos de las divisiones internas del cristianismo. Si bien el catolicismo ha sido hegemónico, la presencia de iglesias protestantes históricas, evangélicas y milenaristas fue más o menos importante según regiones, suscitando diferentes expresiones de conflicto (ver Bidegain, 2005).

Una figura que puede ayudarnos a delimitar este período de conquista para el caso de los católicos es la de los llamados “territorios de misión”, que reproducen representaciones propias de las donaciones papales (bula *Inter Caetera*, 1493) y el Patronato Real (bula *Universalis Ecclesiae*, 1508) (De Roux, 2001) y que se imitan posteriormente mediante el Concordato entre el Estado del Vaticano y el Estado colombiano. La Iglesia asume roles que en el marco del derecho moderno corresponden al Estado, especialmente la educación. La evangelización se caracteriza por estar en manos de comunidades religiosas misioneras que desarrollan formas de presencia en los territorios, por lo general bastante móviles. Los misioneros pasan, predicán, confiesan, casan y bautizan, y se dirigen luego a otra comunidad.

Frente a dicho intento de hegemonización dirigido por las elites eclesiásticas, las poblaciones aborígenes y mestizas han generado diversas relecturas del evangelio y/o prácticas de resistencia pasivas, cuyas más claras expresiones se encuentran en las formas de recreación de las fiestas, el tipo de uso de los rituales y sacramentos, las diversas formas de utilización de los íconos, el mantenimiento soterrado de representaciones de lo sagrado y lo divino propias de las culturas aborígenes. Nos encontramos así ante un proceso de desarraigos y reconstrucciones culturales que los pobladores asumen híbridamente, manteniendo elementos de sus creencias y celebraciones anteriores y resignificando los elementos del cristianismo conquistador.

En esta época-tendencia, los poderes religiosos están generalmente a favor del poder político ocupante, sea este un poder extranjero (por ejemplo, las legiones de conquistadores españoles frente a las poblaciones indígenas) o el poder hegemónico del Estado o de la mal llamada *sociedad mayor* (por ejemplo, el Estado moderno y los poderes económicos dominantes caracterizados por imponer la extracción, la comercialización dependiente y la agroindustrialización frente a las comunidades campesinas mestizas, indígenas y negras). En muchas ocasiones, incluso, la *conquista de almas* se hace desde y para el poder político invasor, sirviendo como legitimador y como instrumento de sometimiento. Se constituye así en una fuerza de dominación. En distintas oportunidades líderes religiosos dentro de las mismas iglesias hicieron oposición y denuncia, condenando de diversas formas estas prácticas; pero sus voces fueron menos fuertes que la dinámica y las estructuras de la invasión geográfica y simbólica.

Esta época-tendencia se expresa, como hemos dicho, de manera hegemónica, en momentos diferentes según las regiones. Bogotá constituye lo que podemos llamar “la muestra andina” del proceso. Los Andes se caracterizan, para nuestro tema, por dos momentos de conquista: el católico, realizado durante el siglo XVI por los español-

les, y el de los evangélicos, llevado a cabo especialmente durante las últimas décadas del siglo XX.

Sobre la conquista católica española de los Andes y la relación entre la espada y el crucifijo se han realizado múltiples estudios⁵. La visión del indio como idolátrico, inferior, posiblemente no humano, débil y necesitado de protección, y sobre todo una compleja justificación teológica según la cual el Creador había delegado por medio de su hijo Jesucristo el dominio de toda la tierra al Papa y este se la había encomendado al soberano español para la difusión del evangelio, razón por la cual todos los aborígenes debían someterse, estuvieron en la base de toda la campaña de conquista, expropiación y dominio.

La conquista hecha por los evangélicos⁶ en Bogotá tendrá características diferentes tanto en el tiempo como en las relaciones con el poder político. En efecto, se realiza apenas a fines del siglo XX, de una manera mucho menos centralizada que la católica (mediante múltiples grupos con afirmaciones doctrinales y prácticas diferentes), pero tendrá la misma connotación de demonización de las prácticas de los otros. En este caso, los acusadores se convierten en acusados. Los católicos serán llamados idólatras y sus rituales (eucaristías, peregrinaciones) como sus centros de culto y prácticas devocionales (estampas, estatuillas, amuletos, el Señor de Monserrate, el Divino Niño, las imágenes de María, etc.) serán considerados obra del demonio. En contraste con dichas prácticas, los cultos evangélicos se centrarán en la lectura y predicación de las escrituras, en la pasión de los carismas y en las sanaciones de enfermos. Tanto las acciones masivas basadas en conciertos y grandes concentraciones como la estrategia de conversión persona a persona serán la herramienta de conquista del territorio simbólico. Dicha conquista va acompañada de la búsqueda de reconocimiento y legitimidad por parte del poder existente, mediante la influencia en la legislación, la creación de partidos políticos y de organizaciones desde la sociedad civil.

Para el caso de Chocó, la conquista católica se realiza mucho después que la de los Andes. Y apenas estaría finalizando a principios del siglo XXI. Ese proceso de cristianización de los territorios, liderado en el caso católico inicialmente por medio de los franciscanos y luego por los claretianos, tiene dos momentos que podemos denominar *homogeneizante* y *étnico*. El primero intentaba, desde un menosprecio de las co-

⁵ Baste por ahora citar los de De Roux (1990).

⁶ Utilizo el término evangélico para referirme a las iglesias protestantes surgidas con posterioridad a la Reforma en Europa. Se trata especialmente de iglesias que en su mayoría aparecen en América (norte, centro y sur) y que muchos autores llaman pentecostales. A mi modo de ver, dicho término muestra más bien una corriente de pensamiento y una práctica que es abordada por muchos, incluso por sectores bien extendidos de la Iglesia Católica.

munidades indígenas y negras, *civilizar* estas poblaciones enseñándoles la verdad del cristianismo. El segundo, desde una mayor influencia del Concilio Vaticano II y la Teología de la Liberación, reconoce los valores de cada una de estas culturas y sus etnias e impulsa su organización y el reclamo de sus derechos, intentando lograr una *inculturación del evangelio*. Estos procesos de conquista ocurren para el caso del Bajo Atrato, de manera paralela al poblamiento negro por medio del cimarronaje, el campamento minero, la automanumisión y la manumisión, y su mayor motor de movimiento económico fue durante varios siglos la explotación de minas de oro (Vargas, 1999). La conquista del territorio sagrado por parte de las iglesias evangélicas es bastante variada según confesionalidades (ver Ríos Molina, 2002).

La resistencia negra en el ámbito de las disputas por el territorio sagrado se ha expresado, por ejemplo, en los novenarios, en el canto a los muertos (Ferro, 1999), en los *chigualos*, los *alabaos*, los alumbramientos (Robledo, 1999), formas todas de mestizaje en las que lo católico es resignificado.

Podemos decir que, en el caso del Bajo Atrato, en los últimos años se está pasando de la conquista –caracterizada por la flexibilidad institucional y la presencia de misioneros religiosos– a la colonia, dada la creación de la diócesis de Apartadó y el impulso a la consolidación de un clero diocesano, en el caso católico, y los avances en la conformación de estructuras regionales, en el caso de los evangélicos.

También la conquista del territorio simbólico religioso en el caso del Alto Sinú y San Jorge es una tendencia cuya vigencia apenas se encuentra en proceso de finalización, con la creación de la diócesis de Montelíbano a fines del siglo XX.

COLONIA O ESTABLECIMIENTO DE CENTROS DE PODER ESTABLES Y DEPENDIENTES

Podemos caracterizar esta época-tendencia por el momento en que se crean instituciones estables, que muestran el asentamiento en territorios que de alguna manera ya han sido penetrados, y existe por lo tanto una población que garantiza una cierta permanencia.

Para el caso de la colonización en los Andes, los españoles establecieron centros de poder mediante los procesos de fundación de ciudades en antiguas sedes de poder indígenas. En el centro de estas nuevas ciudades se ubican el poder religioso (representado en el templo y la casa cural), el poder político (la alcaldía) y las elites blancas⁷. Desde dichos

⁷ Aún hoy en Bogotá la estructura urbana del centro de la ciudad responde a ese esquema. En un costado de la Plaza de Bolívar están la Catedral Primada y el Palacio Arzobispal; al frente, la Alcaldía mayor de la ciudad; en otro costado, el edificio del Congreso de la Re-

centros se realizó toda la campaña de evangelización, que se caracterizó por la fundación de parroquias para los españoles y criollos y de centros de misiones para los indígenas. La imposición de los rituales europeos representados especialmente en los sacramentos, en particular el bautismo y el matrimonio, así como la predicación de la doctrina, fueron imponiendo un nuevo orden moral que connotó una clasificación social⁸. En esta, lo indígena será considerado inferior, idolátrico, impuro, pecaminoso, y deberá ser destruido y desarraigado (Vargas Lesmes, 1990). El período de la colonia se constituye tanto en la consolidación de la hegemonía de una estratificación social basada en la discriminación social etnocéntrica⁹ como en la generación de formas de resistencia que, para el caso bogotano, se dan especialmente a través del mestizaje y la migración clandestina de indígenas hacia la ciudad. Una de las representaciones cotidianas de esta resistencia fueron las “chicherías”, consideradas como lugar de refugio de indios, mestizos y mulatos, que serán prohibidas. En 1701 y 1702, por ejemplo, el arzobispo Urbina las prohibió y decretó la excomunión a quienes tuvieran alguna relación con tales sitios. Para los habitantes de la ciudad, los lugares adquirirán una simbología especial en cuanto a su valoración ética y religiosa. Desde la colonia encontraremos lugares considerados como espacio de dominación del mal y el pecado, ofensivos a los designios de Dios, lugares de la chusma y el peligro. En realidad, se trata de zonas de empobrecidos y marginados. Al decir de la época de la colonia, “las chicherías son verdaderas Zahúrdas de Plutón, cantinas de maldades donde se ejecutan muchos adulterios, amancebamientos, juegos, blasfemias y borracheras nacidas de la ociosidad” (Peñalver citado en Vargas Lesmes, 1990).

Esta dinámica simbólica se reproducirá a través de los años, de manera que los barrios marcarán una cierta pertenencia social. El Sur, Los Laches, Las Cruces, Las Lomas, Meissen, El Lucero, Ciudad Bolívar serán nombres de barrios y zonas que en diferentes momentos durante la historia significarán zonas de miseria, violencia e inseguridad en el imaginario de los ciudadanos. El Norte, Chicó, Centro Andino o Zona Rosa remitirán, por el contrario, a lugares residenciales de gente adinerada, lugares de confort, bienestar y consumo¹⁰.

pública y tras este el Palacio de Nariño (casa presidencial); y en el otro costado, el Palacio de Justicia.

8 Sobre las concepciones de pureza y suciedad y su relación con las clasificaciones simbólicas dominantes en la sociedad, ver Douglas (1996).

9 Sobre este tema, resulta bastante enriquecedor el análisis de Jaramillo Uribe (1994).

10 Sobre la diferente significación que tienen los lugares para los ciudadanos, ver Niño et al. (1998) y Silva (1993).

En la valoración discriminatoria de la sociedad, el hecho religioso juega un papel indiscutiblemente central. Vargas Lesmes (1990) afirma:

Las celebraciones religiosas que los muiscas practicaban fueron duramente reprimidas por los españoles, ya que estaban ligadas indefectiblemente a la conservación de sus tradiciones, que a los ojos de los curas y autoridades se identificaban con la gentilidad y, por ende, se consideraban en conexión con el demonio.

La posición de las autoridades varió durante el tiempo, volviéndose cada vez más intolerante y teniendo siempre una especial advertencia sobre la necesidad de evitar *ritos y ceremonias idolátricas*. Por lo visto, en este aspecto festivo, el poder español simplemente se impuso. La consolidación de la visión española del mundo dominó sobre la región andina colombiana, en la que las formas de sobrevivencia de indígenas y mestizos se caracterizan, de acuerdo con algunos autores, por la actitud de intentar parecerse al blanco¹¹.

Esta consolidación de las instituciones cristianas católicas, que hace incluso pensar que todo el país es católico, no fue en realidad nacional. En otras regiones, la hegemonía de lo católico no se dará con el mismo poder simbólico. Las formas de construcción del territorio sagrado tendrán otros momentos y características.

Si tomamos como criterio de diferenciación la creación de la diócesis como paso de la época-tendencia conquista a la de colonización o consolidación institucional, tendríamos diferencias significativas entre ellas¹². Pero las diferencias más importantes radicarán en la significación que ello tiene de frente a los poderes hegemónicos y a los conflictos sociopolíticos que se daban en cada región.

Florencia se crea como diócesis en medio de la tendencia fuerte del cristianismo de liberación, que será apoyada por el primer obispo y que luego tendrá menos fuerza debido al nombramiento de obispos más conservadores.

En Chocó, el paso del control claretiano al de la diócesis ofreció una perspectiva diferente, y llevó a conflictos muy serios en cuanto a las posiciones frente a actores armados y el papel de las instituciones

11 Sin embargo, trabajos realizados en otros lugares de los Andes colombianos nos muestran la existencia de relatos, leyendas y mitos que revelan la permanencia subterránea de lo indígena y la asunción crítica de la institucionalidad católica.

12 La diócesis de Bogotá se crea en 1546, mientras que Barrancabermeja se convierte en diócesis recién en 1962. Florencia es declarada como diócesis en 1985. Y la diócesis de Apartadó se crea en 1988. En el Alto Sinú y San Jorge recién en 1954 se crea la diócesis de Montería, y en 1998 la de Montelíbano.

católicas respecto de las organizaciones populares, específicamente las organizaciones negras e indígenas, así como en relación con las comunidades de paz.

En el Magdalena Medio, la conformación de la diócesis se realizó en los años posteriores al Concilio Vaticano II y coincidentemente con la difusión de la Teología de la Liberación en Colombia. Se presentarán entonces diversas tendencias, pero la participación de los sacerdotes y obispos en los conflictos sociales será significativa.

La creación de la diócesis de Montelíbano parece responder sobre todo al crecimiento ocurrido en la región por la presencia de la empresa Cerromatoso para la extracción del ferróniquel, así como por la construcción de la represa de Urra. Con un clero muy escaso, y ante la dispersión de la población en territorios en vías de colonización, la Iglesia Católica encontrará serias dificultades para realizar los procesos de evangelización. Algunos líderes religiosos tuvieron fuerte incidencia en los procesos sociales y en la denuncia de las inequidades, lo cual los llevó a graves confrontaciones con el ejército y los paramilitares. Las jerarquías católicas intentarán disminuir la tensión, especialmente después del asesinato del sacerdote Sergio Restrepo, hasta llegar a convertirse más bien en piezas clave para los diálogos entre el gobierno y los paramilitares¹³.

Las formas de organización y estabilización dependiente –es decir, la colonización– de las iglesias evangélicas rebotaban nuestras capacidades en las aproximaciones exploratorias que realizamos; sin embargo, excepto por las posiciones pacifistas de algunas denominaciones, no existen en dichos procesos cuestionamientos a las formas de ejercicio de la autoridad o al poder hegemónico vigente. Podemos encontrar más bien una dinámica de posicionamiento en el poder para reclamar condiciones de equidad en el trato desde el Estado con respecto a la Iglesia Católica, y en algunos casos para una participación dentro del Poder Legislativo, caracterizando su acción por posiciones de lucha contra la corrupción y de defensa de valores sociales considerados cristianos.

LA TENTATIVA DE UNA NUEVA CRISTIANDAD CATÓLICA

La institucionalización de la Iglesia Católica, como hemos afirmado, difiere de una región a otra correspondiendo a diversas formas de relación con el poder hegemónico y asumiendo, por tanto, diferentes posiciones con respecto al conflicto social. En el caso de los poderes centrales andinos, de los cuales para nuestro estudio es representativa Bogotá, esa época-tendencia de institucionalización que hemos llamado colonia

¹³ Como podrá apreciarse, por el desarrollo de otra época-tendencia más adelante, en realidad, en varias de las regiones se presentan casi contemporáneamente proceso de colonización eclesiástica y de secularización liberadora.

verá cuestionada su hegemonía por diversas circunstancias, entre las que cabe destacar la independencia de España, con lo cual el patronato regio queda sin fundamento y las autoridades eclesiásticas fuertemente ligadas al régimen español, deslegitimadas. En relación con los procesos de independencia, se presentan las influencias de los estados laicos en Europa y todo el pensamiento de la Revolución Francesa y de los triunfos napoleónicos y liberales, que generarán una corriente defensora de la independencia de los poderes laicos con respecto al poder eclesiástico. Otras corrientes buscarán una nueva relación entre la Iglesia y el Estado, que se verá concretada en el Concordato con el cual se produce una *romanización* del poder en la Iglesia Católica. Sin embargo, con estas diversas corrientes se producirá, en correspondencia con los intentos de nueva cristiandad católica europea, un intenso trabajo por intentar mantener influencia en el poder político por parte de la Iglesia Católica, que se plasmará en la creación de un partido político (conservador) y en la generación de diversas formas de dominio, control o creación de instancias sociales paralelas (colegios, sindicatos, organizaciones juveniles, hospitales, etc.). Ello se veía facilitado por la débil organización de la sociedad civil y la falta de dominio por parte del Estado que, en última instancia, necesitaba de la presencia de una Iglesia mejor organizada y extendida. Los movimientos sociales populares fueron vistos con desconfianza por las jerarquías católicas, que quisieron negarlos o controlarlos, o al menos tener una organización paralela frente a ellos, disputándole a los liberales o a los socialistas su liderazgo¹⁴.

Las peleas entre liberales y conservadores sirvieron de disculpa a las guerras civiles y a la consolidación de los poderes de terratenientes en las regiones. La culminación de estos eventos será la llamada violencia de los años cuarenta y cincuenta. Para el caso de Bogotá, el hecho más destacable será el *Bogotazo*, suscitado por el asesinato del líder liberal Jorge Eliécer Gaitán, que generó un alzamiento popular donde ocurrieron hechos como la quema de iglesias y conventos y la agresión a curas y religiosos como muestra de la reacción contra los símbolos de un poder eclesiástico considerado ilegítimo. De su parte, muchos púlpitos se convirtieron en animadores de la violencia contra los liberales. La Iglesia Católica se encontró así pues en la lucha directa por el poder político, llegando incluso a la *guerra santa*. De este modo, el hecho religioso es factor importante del conflicto y de la guerra armada. Pero dicho conflicto no tiene sólo motivos religiosos, sino que se encuentra fuertemente ligado al destierro, el desarraigo y la dominación de territorios por parte de determinadas familias. Se trató de un ejercicio

14 Por citar sólo algunos de los múltiples estudios al respecto, ver las obras de Archila (1991) y Guerrero (1995).

de dominios territoriales, de manera que los municipios terminaron teniendo la característica de liberales o conservadores y sus habitantes fueron signados por su origen.

La otras regiones objeto de nuestro estudio constituyeron lugares de refugio o escape frente a la avanzada de estas guerras. En algunas de ellas se conformaron guerrillas liberales, como en el Magdalena Medio y el Alto Sinú y San Jorge.

Estas formas de reconquista o nueva cristiandad no se dan, por lo menos en los mismos términos, para el caso de las iglesias protestantes, ni para las evangélicas que nunca llegaron a tener el poder hegemónico. Su presencia en Colombia y sus relaciones con el poder político se pueden leer mejor en el marco de la modernización. Sin embargo, es necesario recordar las relaciones que se dan entre la presencia del protestantismo y los intentos del partido liberal por romper la hegemonía y el poder de la Iglesia Católica.

MODERNIZACIÓN: SECULARIZACIÓN

Otra época-tendencia está constituida por lo que podemos llamar la modernización, caracterizada por la separación de los espacios de poder entre lo religioso y lo político, y que en lenguaje de los documentos oficiales de la Iglesia Católica se denominó “la autonomía de las realidades terrenas” (Constitución *Gaudium et Spes* en *Concilio Vaticano II*, 1965).

Se produjo una distancia entre la institucionalidad católica y las instituciones políticas del Estado, que se expresó en una laicización del Estado, aunque no en una secularización de la sociedad. Frente al poder hegemónico, que para el caso es el Estado burgués liberal, esta tendencia acepta la distancia y se generan dos posiciones divergentes: la aceptación del establecimiento (caractericémosla aquí como secularización) de un lado, y el rechazo e intento de derrocamiento de dicho establecimiento (que podemos caracterizar como liberación) del otro. Veamos con un poco más de detalle cómo ocurre esto en Colombia.

A fines de la década del cincuenta y durante la siguiente, se produjeron hechos de una trascendencia insospechada en la historia posterior de lo sociorreligioso en Colombia y América Latina. En 1957 cae Rojas Pinilla y se inician los acuerdos para el Frente Nacional que comenzaría a regir desde 1958; en 1959 se produce el triunfo de la Revolución Cubana; entre 1962 y 1966, el caso del “cura guerrillero” Camilo Torres; entre 1963 y 1965 se realiza el Concilio Vaticano II; en 1964 nacen el ELN y las FARC; en 1968 se lleva a cabo la Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín. Estos hechos cambiaron la relación entre el poder eclesiástico y el civil. Se vuelven hegemónicas las tendencias por un Estado laico y

fuertes posiciones anticlericales y crece la preocupación al interior de la Iglesia Católica por los problemas sociales, ya menos con la ambición de controlar el poder civil y más con el deseo de incidir desde diversos espacios de presión.

Al mismo tiempo, dentro del avance de la modernidad y la secularización y gracias al desarrollo de la educación laica y de los medios de comunicación, se va dando un importante cambio en las concepciones y creencias, gestándose así una población arreligiosa. Sin embargo, en las estructuras y relaciones sociales, al decir de De Roux (1990), lo sagrado estaba al acecho, pues algunos de los elementos de la mentalidad religiosa se reproducen en un contexto aparentemente arreligioso¹⁵: la ortodoxia, la demonización del adversario y el chivo expiatorio, el dogmatismo y la obediencia a la autoridad, el ritualismo mágico del lenguaje, la relación ambigua de maestro sacerdote.

Quiéralo o no, el hombre arreligioso de los tiempos modernos prolonga –desacralizándolas– las actitudes, creencias y lenguaje del *homo religiosus*. En cierto modo, podríamos decir que, en el hombre de las sociedades desacralizadas, la religión se ha hecho “inconsciente” (De Roux, 1990: 102-103)¹⁶.

Estos procesos de modernización laica liberal tienen serias diferencias en las regiones, dependiendo fundamentalmente del desarrollo mismo del Estado y de su capacidad para asumir las tareas que hasta el momento estaban siendo dirigidas por la Iglesia Católica. Desde el punto de vista cultural, en muchas de las regiones se habían dado procesos de mestizaje o hibridación que no pueden ser leídos con las categorías de la modernidad europea.

Las iglesias protestantes y evangélicas herederas de los procesos de modernización europeos inscriben, en la mayor parte de los casos, su accionar en esta tendencia reconociendo plena legitimidad e independencia, sometándose a los poderes civiles vigentes y reclamando equidad de derechos frente a las otras confesiones religiosas. En las décadas finales del siglo XX, algunos grupos evangélicos y protestantes conforman partidos y logran representación política especialmente en cuerpos legislativos¹⁷.

15 De Roux hace sus análisis sobre una universidad pública: la Universidad Pedagógica en Bogotá.

16 Una apreciación equivalente para Francia hace Hervieu-Léger (2001: 28).

17 Sobre la presencia de las iglesias protestantes históricas, las evangélicas y la corriente pentecostal en Colombia, ver Moreno (2005).

MODERNIZACIÓN LIBERADORA

Dentro de la misma visión modernizadora de separación entre el poder civil y el eclesiástico se presenta otra tendencia que, si bien no logra ser hegemónica en tanto no logra imponerse en la sociedad y en el ejercicio de los poderes, es asumida por sectores cuantitativa y cualitativamente significativos en la Iglesia y la sociedad (religiosos y religiosas, algunos obispos, sacerdotes, líderes e investigadores sociales, militantes políticos). Esta tendencia se caracteriza por la lucha contra el poder hegemónico.

El Cristianismo de Liberación¹⁸ representa una ruptura histórica fundamental. La religión –que hasta entonces había significado una forma de legitimación del poder, aun cuando ocasionalmente hubiera cuestionado algunas de las formas en las que este era ejercido– se planteará por primera vez la ruptura estructural con el sistema socio-político vigente. Esta interpretación del cristianismo significaba pasar de la religión de los reyes a la religión de los profetas. Y en este sentido la religión, en vez de cumplir los roles de explicación, organización, seguridad e integración (Riviére, 1997: 16-17), se convertirá en cuestionadora, desestabilizadora, desintegradora y exigente de conversión.

El cuestionamiento desde la fe se referirá inicialmente a la pregunta de cómo hacer efectivo el amor, principal mensaje del evangelio, en las condiciones de injusticia a las que estaban sometidos los pobres; y, en definitiva, tal enfoque derivaba en las posibles relaciones entre religión y revolución. Este proceso queda claramente formulado en la carta del precursor de dicho cristianismo en Colombia, Camilo Torres:

Descubrí el cristianismo como una vida centrada totalmente en el amor al prójimo; me di cuenta de que valía la pena comprometerse en este amor, en esta vida, por lo que escogí el sacerdocio para convertirme en un servidor de la humanidad. Fue después de eso cuando comprendí que en Colombia no se podía realizar ese amor simplemente por la beneficencia, sino que urgía un cambio de las estructuras políticas, económicas y sociales que exigían una revolución a la cual dicho amor estaba ligado (De Roux, 1997: 57-58).

18 Michel Löwy ha fundamentado las razones por las que adopta este término en vez del de Teología de la Liberación. Estas son sus palabras: “Me propongo llamarlo *cristianismo de la liberación* dado que tal concepto es más englobante que aquellos de ‘Teología’ o de ‘iglesia’ y que abarca tanto la cultura religiosa como el tejido social, la fe y la práctica. Decir que se trata de un movimiento social no conduce necesariamente a decir que se trata de un cuerpo ‘integrado’ y bien ‘coordinado’ sino solamente que posee como otros movimientos de esta especie (el feminismo, la ecología, etc.) una capacidad para movilizar a las personas en torno a un objetivo común” (1998: 54).

El cristianismo de liberación tendrá como figuras sobresalientes en sus inicios al sacerdote Camilo Torres, al obispo Gerardo Valencia Cano, el grupo de sacerdotes Golconda y el grupo SAL. Luego, institucionalmente, se identifican las Comunidades Eclesiales de Base y varios organismos de investigación, educación y animación comunitaria como el Centro de Investigación y Educación Popular (CINEP), el Servicio Colombiano para la Comunicación Social (SCCS) y Dimensión Educativa. La Conferencia de Religiosos de Colombia realizará igualmente un trabajo de formación de religiosos y creará la Comisión de Justicia y Paz, que llevará a cabo trabajos muy destacados en el área de defensa de los derechos humanos. Pero más allá de los personajes e instituciones sobresalientes, por todo el país se desarrolló un inmenso movimiento de cristianismo de liberación cuya diversidad resulta imposible describir aquí¹⁹.

Todo este movimiento fue partícipe de un conflicto que no se circunscribió a problemas intraeclesiales, sino que estuvo ligado a una amplia red de dinámicas continentales frente a los problemas sociales (De Roux, 1997). A diferencia de la historia anterior, amplios sectores de la Iglesia Católica optaron conscientemente, dentro de lo que se llamó *opción por los pobres*, por un apoyo al sujeto social más marginado.

Buena parte de las categorías interpretativas²⁰ que se habían desarrollado en épocas anteriores se encuentran presentes en el cristianismo de liberación, recreadas. En efecto, allí puede descubrirse el mesianismo, expresado ahora en la absoluta entrega que lleva a renunciar a todos los privilegios para brindarse al servicio de los necesitados. Se incrementarán la vuelta al cristianismo primitivo, la perspectiva utópica del Reino de Dios, la lectura de la Biblia (especialmente la reflexión sobre textos referentes a la salida del pueblo de Egipto, las predicaciones de los profetas sobre el triunfo de los débiles y las condenas a los reyes, las bienaventuranzas, la vida de la primera comunidad apostólica). Las celebraciones y los cantos estarán marcados por el anuncio del hombre nuevo, del reino de justicia y amor. En América Latina, muchas de estas categorías fueron procesadas y difundidas racionalmente en la Teología de la Liberación que, inaugurada con el libro de Gustavo Gutiérrez, tendrá continuidad en un buen número de obras de Leonardo Boff, Hugo Assman, Rubem Alves, Carlos Mesters, Frei Betto, Jon Sobrino, Ignacio Ellacuría, Segundo Galilea, Juan Carlos Scannone, Enrique Dussel, entre otros.

¹⁹ Para un detalle de sucesos y personajes hasta 1990, ver García (1992).

²⁰ Entendiendo por categorías de interpretación no ideas claras y diferentes sino imaginarios, prácticas, lazos afectivos y formas de relación, algunos de los cuales –pero no todos– son procesados racionalmente.

El cristianismo de liberación fue reprimido en forma metódica y desencarnada tanto por muchos de los obispos como por las fuerzas militares y las organizaciones paramilitares, cada uno con sus propios instrumentos de violencia física y simbólica. Cientos de catequistas, animadores comunitarios, asistentes parroquiales, religiosos y religiosas y sacerdotes fueron destituidos, expulsados, encarcelados, torturados y asesinados. Con el papado de Juan Pablo II, la jerarquía eclesial latinoamericana será alineada en la derecha y en las posiciones de centro. Se presentan sanciones a teólogos, el reemplazo de obispos progresistas por miembros del Opus Dei, la retoma de la dirección del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) y otras medidas represoras que repercuten en el cambio de perspectiva de análisis y de acción que presenta la Cuarta Conferencia Episcopal en Santo Domingo con respecto a las anteriores.

A esta represión se sumaron los intentos de manipulación de los grupos armados de izquierda y los fracasos del socialismo a nivel mundial, que producirán un cambio de los escenarios mundiales de confrontación por el cual el cristianismo de liberación se verá fuertemente afectado.

Para el caso de las iglesias protestantes, se destacó la labor del grupo La Rosca, fundado por varios miembros de la Iglesia Presbiteriana entre los que se cuentan Orlando Fals Borda y Augusto Libreros. En medio de estos movimientos, algunas iglesias consolidan su independencia e institucionalidad autónoma con respecto a las misiones fundacionales norteamericanas (ver Moreno, 2005). Pero en la mayoría de los casos, la dinámica desde las iglesias protestantes se ha circunscrito, como ya se dijo, a la búsqueda de la equidad de derechos frente al Estado y a su participación al interior del mismo.

EXPLOSIÓN DENOMINACIONAL EVANGÉLICA

Desde una lógica un tanto distinta de las anteriores épocas-tendencias, es necesario registrar una neoepifanía de lo religioso que nos coloca ante un variado panorama, en el que registramos tanto la flexibilización y diversificación de las creencias, los rituales, las prácticas y la institucionalidad cristiana como la aparición o revitalización de nuevos movimientos religiosos, algunos de origen norteamericano, otros de origen oriental, e incluso algunos de origen latinoamericano que han alcanzado gran propagación en el continente. Dentro de estos últimos se ubican varios movimientos que han redinamizado y difundido prácticas sagradas indígenas y afroamericanas.

Es preciso, de entrada, reconocer que la explosión denominacional logra gran visibilidad e impacto en las últimas décadas del siglo XX, pero que responde a procesos e iniciativas que venían gestándose anteriormente. Pereira Sousa (1999) ha hecho un estudio sociohistórico que

permite constatar que en varios momentos, que denomina “coyunturas afectivas”²¹, se dan períodos de crecimiento de expresiones protestantes tradicionales y pentecostales o evangélicas. La autora muestra cómo en la colonización española ya se encuentran iglesias protestantes y cómo después, durante los conflictos entre Iglesia Católica y partido liberal, se dan las primeras misiones de la Iglesia Presbiteriana. Igualmente se refiere a la presencia de iglesias pentecostales en las riveras de los ríos Cauca, Atrato y Magdalena durante los años veinte. Muestra también cómo la comunidad evangélica, que en la década del cuarenta contaba con unos 9 mil miembros, tiene unos 69 mil para comienzos de los sesenta.

La gran explosión denominacional incluye mayoritariamente grupos pentecostales o evangélicos²², pero también se produce un importante crecimiento de iglesias históricas protestantes, de movimientos religiosos de origen estadounidense, grupos neorientales, iglesias de origen latinoamericano e iglesias nacidas en Colombia. Sin que existan datos estadísticos confiables sobre el número de creyentes no católicos, se han hecho algunos cálculos aproximados. En 1999, Pereira Sousa estimaba 2.500.000, incluyendo sociedades religiosas no protestantes y otras expresiones de carácter filosófico-religioso.

La composición social de los miembros de dichos movimientos es diversa y ha variado con el tiempo. Si bien en algún momento podía constatar que los miembros de estas nuevas iglesias o denominaciones eran individuos de clases populares y que habían tenido fuertes movilizaciones en el campo social o geográfico (Uribe, 2000: 34), cada día esta constatación es menos sostenible, pues la difusión alcanza a todos los estratos socioeconómicos. Tanto las prácticas culturales ordinarias como los grandes eventos multitudinarios incluyen desempleados y profesionales, oficinistas y mecánicos, funcionarios públicos y artistas, universitarios e iletrados²³.

Esta explosión denominacional ha sido con frecuencia y desde los diferentes actores leída como una conquista territorial. En efecto, por una parte, muchos de los discursos motivadores e identificadores de los procesos de evangelización están cargados con el lenguaje militar (con-

21 Con dicho término, Pereira se refiere a espacios en los que factores de orden internacional inciden positiva o negativamente en la vida local, regional o nacional.

22 La utilización de un nombre para agrupar a la enorme variedad de confesiones existente es necesariamente muy arbitraria. Muchos autores hablan de pentecostales, enfatizando la importancia otorgada en la vivencia y explicación de los hechos a la acción del Espíritu Santo. Prefiero hablar de evangélicos, para insistir en su común adhesión a la lectura de la Biblia, como referente supremo de la fe.

23 Podrían plantearse hipótesis sobre la mayor presencia de determinadas iglesias en grupos sociales específicos, pero el fenómeno de crecimiento acelerado es generalizado para el conjunto de la sociedad.

quista, campaña, misión). Pero aún más, algunos actores de la guerra interpretan la presencia de estos grupos como estrategias de dominio territorial sobre la población. Así, en algunas zonas, la guerrilla considera que las iglesias evangélicas son la punta de lanza de la penetración del paramilitarismo, lo que ha llevado a presiones y destierros de pastores y en ocasiones de comunidades completas. Los paramilitares, por su parte, mientras han efectuado una *limpieza* contra las comunidades eclesiales de base, ven con mayor simpatía a los evangélicos. De hecho, en varias zonas hemos escuchado que, ante la llegada de paramilitares, algunas comunidades les aseguran, como medio de protección: “Nosotros somos cristianos”. Ello sirve para evitar ser víctimas directas de la violencia armada.

Resulta claro que no es posible explicar suficientemente la multiplicación de los grupos evangélicos y su crecimiento demográfico y geográfico tan sólo como el resultado de intervenciones del *imperialismo capitalista*. Pero también es claro que los actores sociopolíticos y militares intentan, con frecuencia exitosamente, manipular en su favor a los líderes y miembros de las iglesias. Por otra parte, los miembros de las iglesias utilizan, en medio de la presión de las circunstancias, estos hechos a su favor para garantizar su supervivencia o lograr beneficios de diferente tipo.

REFLEXIONES FINALES

Las épocas en las que tradicionalmente ha sido dividida la construcción de territorios en Colombia y en general en América Latina –a saber, prehispánica, conquista, colonia, independencia, república o semejantes–, si son entendidas como fronteras temporales definidas que caracterizan la estructuración de la sociedad, resultan cortas para la comprensión de lo sucedido en amplios territorios que no han estado realmente bajo el dominio de los estados blanco-occidentales y de su correlato católico. Es necesario, por lo menos para el caso de la construcción de territorios simbólico-religiosos, verlas como tendencias que tienen mayor o menor vigencia en diferentes momentos y con variaciones muy grandes entre unos territorios y otros. El encuentro y desencuentro de mundos con el que ha sido definida la llegada de los españoles hace quinientos años apenas está comenzando en ciertos territorios, y los esquemas de barbarie, desconocimiento de la dignidad y los derechos de los pobladores siguen siendo los mismos. Se requieren formas más flexibles de interpretar nuestra historia para poder dar cuenta de lo sucedido en la complejidad y variedad de nuestros territorios, especialmente cuando queremos salir de la historia andina para mirar lo sucedido en las selvas, los valles, los llanos y todas esas regiones de frontera que han sido el territorio de indígenas, negros y mestizos empobrecidos.

El territorio simbólico es, ante todo, un espacio de conflicto entre diferentes imaginarios que se crean, re-crean o re-significan, y que según las circunstancias sociopolíticas alcanzan mayor o menor relevancia o aceptación. El hecho religioso ha jugado papeles diversos según haya sido empleado por los diferentes actores en sus circunstancias e intereses. Desde los ejercicios de dominación social, lo religioso ha sido utilizado como telón de fondo para una clasificación social discriminante, en la medida en que los dualismos bueno/malo, creyente/gentil, santo/pecador, cristiano/idólatra o puro/impuro llevan a la minusvaloración desde argumentos sagrados de los grupos que se pretende someter o eliminar con el fin de garantizar controles territoriales. Por su parte, las personas y colectividades desarraigadas y quienes los acompañan no utilizan en la comprensión de su mundo –cabe decir, en el dominio simbólico de los territorios a partir de lo sagrado– propiamente ideas claras y diferentes, sino complejos imaginarios mestizos que emplean según las conveniencias y necesidades éticas, psicológicas y políticas.

El juego de los actores sociopolíticos en las distintas regiones produce también diversos juegos en la “interpretación religiosa” de la realidad. No se encuentran lecturas homogéneas para cada región, de manera que sea posible establecer identidades diferentes; pero sí se aprecian ciertos hechos destacables que, ocasionalmente, marcan tendencias. Dichas tendencias se enfrentan en un conflicto en el que cada una busca ser dominante.

Tanto para las regiones como para las personas y los grupos, las tendencias de interpretación dominantes son de todas maneras dinámicas. Por ejemplo, con el desarraigo y el desplazamiento se producen rupturas y continuidades, algunos elementos se conservan y otros se olvidan. En definitiva, se producen resignificaciones. Los imaginarios religiosos no escapan a dicha subjetividad y cambio espacio-temporal. El juego de conflictos por el dominio territorial –dentro del que participa lo simbólico y, por tanto, lo religioso– se expresa entonces históricamente en un caos creativo en el que, para cada coyuntura, se constatan elementos de carácter tradicional en relación con elementos emergentes y tendencias hegemónicas enfrentadas a formas de resistencia.

BIBLIOGRAFÍA

- Archila, Mauricio 1991 *Cultura e identidad obrera. Colombia 1910-1945* (Bogotá: Cinep).
- Bidegain, Ana María (coord.) 2005 *Historia del Cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad* (Bogotá: Taurus).

- Concilio Vaticano II* 1965 “Constitución *Gaudium et Spes*” (Bogotá: Paulinas).
- De Roux, Rodolfo 1990 *Lo sagrado al acecho* (Bogotá: Nueva América).
- De Roux, Rodolfo 1997 *Elogio de la incertidumbre* (Bogotá: Nueva América).
- De Roux, Rodolfo 2001 “América Latina. La conflictiva construcción de un territorio católico” en *Territorio y cultura. Territorios de conflicto y cambio sociocultural* (Manizales: Grupo de Investigación Territorialidades/Universidad de Caldas).
- Douglas, Mary 1996 *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú* (Madrid: Siglo XXI).
- Ferro, Germán 1999 “Contexto religioso en la Costa Pacífica: resistencia, tradición mestiza y afirmación de identidad” en Vargas, Patricia (comp.) *Construcción territorial en el Chocó* (Bogotá: ICAN/PNR/OBAPO).
- García, Jaime 1992 *Cristianos por la liberación en Colombia. Algunos aportes significativos en el caminar histórico* (Bogotá: Documentos Koinonía).
- García, José Luis 1976 *Antropología del territorio* (Madrid: Taller de Ediciones JB).
- Guerrero, Javier (comp.) 1995 *Regiones, ciudades, empresarios y trabajadores en la Historia de Colombia* (Bogotá: Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia/Archivo General de la Nación/Asociación Colombiana de Historiadores).
- Hervieu-Léger, Danièle 2001 *La religion en miettes ou la question des sectes* (París: Calman-Levy).
- Jaramillo Uribe, Jaime 1994 *Ensayos de historia social* (Bogotá: Tercer Mundo Editores) Tomos I y II.
- Löwy, Michel 1998 *La Guerre des Dieux. Religion et politique en Amérique Latine* (París: Éditions du Félin).
- Lozano, Fabio 2002 “Polyphonie en déracinement majeur. Mentalités religieuses, déplacement forcé et violence sociopolitique en Colombie à la fin du vingtième siècle”, Tesis doctoral, Universidad de Toulouse-Le Mirail, Toulouse.
- Moreno, Pablo 2005 “El protestantismo histórico en Colombia” en Bidegain, Ana María (coord.) *Historia del cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad* (Bogotá: Taurus).

- Niño, Soledad et al. 1998 *Territorios del miedo en Santafé de Bogotá* (Bogotá: Observatorio de Cultura Urbana/Tercer Mundo Editores).
- Pereira Sousa, Ana Mercedes 1999 *Globalización, crisis de sentido y recomposición del Catolicismo y Protestantismo en Colombia* (Bogotá: Javegraf).
- Ríos Molina, Carlos Andrés 2002 *Identidad y religión en la colonización en el Urabá antioqueño* (Bogotá: ASCUN).
- Rivière, Claude 1997 *Socio-anthropologie des religions* (París: Armand Colin).
- Robledo, Onny 1999 “Nuestro mundo mágico y divino” en Vargas, Patricia (comp.) *Construcción territorial en el Chocó* (Bogotá: ICAN/PNR/OBAPO).
- Silva, Armando 1993 *Imaginario urbano. Bogotá y São Paulo: Cultura y comunicación Urbana en América Latina* (Bogotá: Tercer Mundo Editores).
- Uribe, Guillermo 2000 *Recompositions religieuses, politiques et sociales en Amérique Latine* (Grenoble: Les Cahiers du Gresal).
- Vargas Lesmes, Julián 1990 *La sociedad de Santafé Colonial* (Bogotá: CINEP).
- Vargas, Patricia 1999 “Organización social, identidad y territorio de las gentes negras en el Río Atrato durante el siglo XVIII y sus huellas en la actualidad” en Vargas, Patricia (comp.) *Construcción territorial en el Chocó* (Bogotá: ICAN/PNR/OBAPO).

