

RECOMPOSICIÓN DEL CAMPO RELIGIOSO COLOMBIANO EN EL SIGLO XXI

IMPACTOS Y DESAFÍOS PARA LA CONSTRUCCIÓN DE PAZ, LA EQUIDAD DE GÉNERO Y LA INCLUSIÓN SOCIAL

JULIÁN ERNESTO CELY
(EDITOR)

act
Iglesia Sueca



World Vision

Recomposición del campo religioso colombiano en el siglo XXI

Recomposición del campo religioso colombiano en el siglo XXI

Impactos y desafíos para la construcción de paz, la equidad de género y la inclusión social

Recomposición del campo religioso colombiano en el siglo XXI. Impactos y desafíos para la construcción de paz, la equidad de género y la inclusión social / ed. Julián Ernesto Cely. Bogotá:

Act Iglesia Sueca, World Vision, Comisión Intereclesial de Justicia y Paz, 2022
202 p.

ISBN libro impreso: 978-958-53174-4-4

ISBN libro digital: 978-958-53174-5-1

Sociología de la religión, teología, pluralización religiosa, construcción de paz, equidad de género, diversidad sexual

Recomposición del campo religioso colombiano en el siglo XXI

© Act Iglesia Sueca

© World Vision

© Comisión Intereclesial de Justicia y Paz

Primera edición,
Bogotá D.C., marzo 2022

Editor

Julián Ernesto Cely

Autores

Andrés Alba

William Mauricio Beltrán

Julián Ernesto Cely

Jesús Alberto Franco Giraldo

Adriana Gastellu

Sonia Patricia Larotta Silva

Gabriel Santiago Mera Montilla

Jeferson Rodríguez

Corrección de estilo: Ángela Lizcano

Diseño de colección: Manuel Villalobos

Diseño de portada: Julián Ernesto Cely

Diagramación e impresión: Julián Hernández - Taller de Diseño

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, sea cual fuere el medio, sin la anuencia por escrito de los titulares de los derechos.

CONTENIDO

PRÓLOGO

INTRODUCCIÓN

Julián Ernesto Cely

I. PERSPECTIVAS SOBRE EL CAMBIO RELIGIOSO EN COLOMBIA

Capítulo 1. El cambio religioso en Colombia en el siglo XXI: hipótesis de trabajo 20

William Mauricio Beltrán, Julián Ernesto Cely, Sonia Patricia Larotta Silva

Capítulo 2. Cambios en la teología y la moral de los jóvenes pentecostales en Colombia 44

Jeferson Rodríguez

II. CAMBIO RELIGIOSO, EQUIDAD DE GÉNERO E INCLUSIÓN DE LA DIVERSIDAD SEXUAL EN COLOMBIA

Capítulo 3. Usos y significados del concepto de “ideología de género” en Colombia. Bases para la construcción de un estado de la cuestión 74

Julián Ernesto Cely

Capítulo 4. Nosotros, en favor de las mujeres marginadas; ellas, en las iglesias conservadoras 102

Adriana Gastellu

III. CAMBIO RELIGIOSO, DINÁMICAS POLÍTICAS Y CONSTRUCCIÓN DE PAZ EN COLOMBIA

Capítulo 5. La difícil relación entre el cristianismo y la política 130

Jesús Alberto Franco Giraldo, CSsR

Capítulo 6. Actores religiosos y construcción de paz en Colombia 154

Andrés Alba

Capítulo 7. La espiritualidad en la resistencia pacífica. Una expresión política de la fe en el proceso de la memoria transformante y el tránsito a la paz en comunidades rurales de Colombia 176

Gabriel Santiago Mera Montilla

PRÓLOGO

El presente libro es fruto de un excelente trabajo en equipo, realizado por académicos y por actores religiosos católicos y protestantes. Sus textos se articulan entre sí, teniendo como referente la investigación *Panorama de la diversidad religiosa en Colombia*, una exploración que, por lo demás, hace evidente la riqueza de los cambios socio-religiosos, las novedades y las diversas miradas sobre el hecho religioso en Colombia.

Un primer aspecto que llama nuestra atención es el interés que algunas agencias de cooperación muestran por la investigación socio-religiosa. Esta es realmente una novedad en nuestro país y los resultados interesan no solamente a las iglesias y a las agencias de cooperación, sino también a la academia y a la sociedad colombiana. Desde diferentes sectores de la sociedad, la gente se pregunta: ¿qué está pasando?, ¿por qué crecen considerablemente las iglesias pentecostales?, ¿por qué aumenta el número de creyentes pero no afiliados a ninguna religión? y ¿por qué no reacciona la Iglesia católica? Quienes escriben estas páginas reflexionan para responder a estos interrogantes sobre los cambios y las transformaciones socio-religiosas que observamos en Colombia.

Una segunda constatación es la vinculación a estos análisis y reflexiones por parte de profesionales jóvenes (hombres y mujeres) y de actores religiosos, es decir, de nuevas generaciones, que agudizan sus miradas, sus sentidos, experiencias y conocimientos para comprender, de un lado, las diversas funciones sociales de las religiones y, de otro, las nuevas formas de las manifestaciones de lo sagrado en nuestra sociedad.

Un tercer eje novedoso es el análisis de la participación de jóvenes, tanto hombres como mujeres, en las iglesias pentecostales y en el catolicismo. Los y las autoras de estos trabajos observan, con bases estadísticas y cualitativas, ciertas distancias de los jóvenes frente a temas como la prohibición del aborto o el rechazo al matrimonio entre parejas del mismo sexo y a la adopción igualitaria, posiciones morales que son defendidas por algunos sacerdotes de la Iglesia católica, así como por pastores y pastoras de iglesias evangélicas y pentecostales. Nos preguntamos si estas nuevas generaciones podrán realizar, a corto, mediano y largo plazo, cambios importantes en las teologías que legitiman imaginarios y prácticas excluyentes analizadas en las lecturas sobre la “ideología de género” provenientes de estas instituciones religiosas.

Un cuarto elemento que se percibe como novedad en estos estudios es la ruptura en algunas iglesias pentecostales clásicas de las teologías tradicionales de corte fundamentalista que interiorizan en sus discursos y prácticas socio-religiosas el “alejarse

del mundo”, lo que significa, entre otros aspectos, no participar en política, no actuar para realizar cambios sociales que nuestra sociedad requiere. Los acontecimientos analizados en el contexto del Plebiscito por la Paz del año 2016 en Colombia muestran que el triunfo del NO fue una respuesta de grupos políticos y religiosos conservadores que no estuvieron de acuerdo con los Acuerdos de Paz firmados entre el presidente Juan Manuel Santos y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC). Nos queda la pregunta sobre si esta transición tendrá efectos políticos, teológicos, sociales y económicos que puedan incidir en los procesos de construcción de paz.

Un quinto aspecto novedoso está referido a la transición de algunas iglesias que expresan teologías y prácticas socio-religiosas pentecostales hacia teologías y prácticas neopentecostales, en las que el eje central es la “teología de la prosperidad”. Sociológicamente, nos preguntamos: ¿qué lleva a estos actores religiosos a optar por esta teología?, ¿cuáles son las nuevas relaciones que se entretienen entre religión y política en el contexto actual de crisis social, religiosa, económica, política y medioambiental, así como ante las elecciones presidenciales de 2022?, ¿qué lecturas tienen los actores y las actoras religiosas sobre la complejidad del contexto actual?, ¿cuál es la intencionalidad de “entrar en el mundo” y promover políticamente los cambios que, desde sus visiones, requiere nuestra sociedad?, ¿hacia dónde se dirigen esos cambios?

Una última novedad que resaltan quienes escriben estos textos es la importancia de considerar el factor religioso en el marco del conflicto armado. Se constata en estos trabajos que gran parte de las víctimas del conflicto provenientes de sectores rurales, afro e indígenas, especialmente mujeres, logran reconstruir sus proyectos de vida desde sus experiencias de fe y procesos de empoderamiento político, acompañados por ONG, universidades y otras instituciones. Por lo tanto, se insiste en estos trabajos en la necesidad de acompañar a actores religiosos católicos y evangélicos en procesos educativos integrales que les permitan situarse y asumirse como hombres y mujeres sujetos de derechos, ampliar sus miradas sobre el contexto tan difícil que estamos viviendo y construir nuevas prácticas ecuménicas para la construcción de procesos de paz territorial.

Finalmente, nos quedan preguntas que pueden orientar la continuidad y/o las nuevas investigaciones para la comprensión de la fragmentación del campo religioso y las nuevas formas de expresión de lo sagrado en Colombia. Una consideración central es que los actores religiosos no son homogéneos, por lo tanto, en su interior se expresan diversos discursos y prácticas socio-religiosas, algunas veces en tensión o conflicto, otras en alianzas en función de sus intereses. Esta diversidad religiosa y los cambios y transiciones teológicos, sumados a las prácticas observadas, nos hablan de las dinámicas socio-religiosas en contextos de crisis social y nos indican claramente que las religiones no son estáticas. El símbolo, en general, cumple diversas funciones sociales, entre ellas: evoca, provoca y convoca.

Nos preguntamos si los cambios observados nos hacen posible construir hipótesis de trabajo sobre la “crisis” de eficacia de los símbolos religiosos, por ejemplo, en la transición de iglesias pentecostales a la teología de la prosperidad o en la transición entre “alejarse del mundo” y “entrar en el mundo”. La misma pregunta podemos

hacerla respecto al catolicismo: ¿los símbolos católicos no evocan, no provocan, no convocan de la misma manera que en décadas y generaciones anteriores?, ¿los procesos de “rutinización del carisma”, expresión de Max Weber, afectan la eficacia de los símbolos y prácticas religiosas y, por tanto, los vínculos de individuos y grupos con las instituciones religiosas? Si estas intuiciones tienen validez, ¿cuáles son las causas y las consecuencias tanto al interior del campo religioso como en la sociedad, en general, de la pérdida de eficacia de los símbolos religiosos tradicionales?, ¿cómo y con qué estrategias, metodologías y pedagogías los actores religiosos resignifican sus símbolos religiosos?

De otro lado, si las crisis y transiciones socio-religiosas observadas se relacionan con la crisis social, económica y política, por las diferentes formas de corrupción, por los daños ocasionados por el conflicto armado, por las acciones violatorias de los derechos humanos por parte de los actores armados, de derecha y de izquierda, y por el narcotráfico, que deja muertes, desapariciones, violencias hacia las mujeres, e incluso por la pandemia generada por el COVID-19, ¿qué capacidad tienen los actores religiosos y sus instituciones de generar y promover cambios en nuestra sociedad?

Si uno de los ejes conflictivos al interior de los actores religiosos católicos y evangélicos es la “ideología de género”, ¿qué capacidad y apertura tienen las ONG, en general, y de mujeres feministas, en particular, de establecer diálogos constructivos entre estos actores y sus objetivos? Varias sociólogas y teólogas, entre ellas Elisabeth Schüssler Fiorenza, autora citada en algunos de estos textos, sugieren crear nuevos modelos de análisis, teniendo en cuenta la perspectiva de la interseccionalidad. Esta teóloga observa que, desde el feminismo, se han enfocado los estudios de género en el poder masculino, y en su libro *Poder, diversidad y religión* insiste en que las identidades no se constituyen solamente por el género, sino también por la condición migratoria, la clase social, el nivel educativo, la nacionalidad, la orientación sexual, las capacidades o discapacidades y la religión, entre otros factores.

Quedan muchos desafíos para la comprensión y análisis del hecho religioso en Colombia. Desde nuestro punto de vista, asumimos que las religiones son formas de saberes y de conocimiento que se transmiten generacionalmente. Si desde la academia, la mayoría de las ONG y otras organizaciones sociales optamos por el paradigma del diálogo de saberes, ¿qué lugar ocupan las religiones como fuentes de conocimiento y de saber que posibilitan un “saber ser y hacer”, un ubicarse socialmente como uno de los elementos constitutivos de nuestras identidades, en nuestras perspectivas investigativas?

Sin duda, las nuevas generaciones de investigadores e investigadoras del hecho religioso en nuestra sociedad tienen muchos retos para ahondar en estas preguntas y en sus propios interrogantes. Por ahora, mis felicitaciones a este equipo y a las instituciones que apoyan sus trabajos. La tarea debe continuar con la riqueza y los aprendizajes acumulados en esta investigación.

ANA MERCEDES PEREIRA SOUZA
Bogotá, diciembre 15 de 2021

INTRODUCCIÓN

Julián Ernesto Cely

I

Este, el momento en el que vivimos, ofrece a los ojos de la historia, y en su máximo esplendor, la que tal vez sea la mayor paradoja de la especie humana: la de tener la capacidad de crear cosas grandes que se elevan por encima de todo —incluso más allá de los límites de nuestra Tierra—, al mismo tiempo que se tiene el desdichado deseo de destruir todo aquello que nos mantiene con vida. Un auto Tesla Roadstar color rojo brillante con “Starman” al volante, viajando por el espacio en una órbita elíptica alrededor del Sol, es el ejemplo más elocuente de la fatídica paradoja de ser tan brillantes y tan idiotas al mismo tiempo.¹ Pues el acto mismo lleva en su propio origen las marcas entrecruzadas de la inteligencia y de la arrogancia. Pero, además, por si esto no fuese suficiente, aparece el nombre de un científico brillante, como señalando dos caras de una misma moneda, o peor aún, como proyectando el destino de toda una especie en la vida de un hombre.

De por qué el momento histórico en el que vivimos nos delata en nuestra mayor virtud y en nuestra peor debilidad es algo que los filósofos e investigadores sociales aún buscamos comprender. Pero ya hace mucho tiempo, a comienzos del año 1848, Karl Marx y Friedrich Engels contribuyeron notablemente para resolver este problema. Si en la modernidad hemos visto cómo se despliegan las potencias humanas, al mismo tiempo que se desbordan sus más grotescos deseos, tiene que ser por una manera específica de relacionarnos con nosotros mismos y con la naturaleza. ¿Qué tienen, pues, de particular las relaciones sociales en la modernidad?

La respuesta de Marx y Engels a esta pregunta es cruda y desmotivadora, pero no por ello menos precisa:

Dondequiera que [la burguesía] ha conquistado el poder [...] [ha] roto sin piedad todos los abigarrados lazos del feudalismo que ataban al hombre a su

¹ En el año 2018, el multimillonario Elon Musk, mediante su compañía aeroespacial privada Space X, envió al espacio un auto Tesla Roadstar con un maniquí a bordo al que llamó “Starman” (hombre estelar). Su justificación fue la de servir como carga de prueba del primer vuelo del cohete Falcon Heavy, aunque también sirvió como truco publicitario para su compañía de autos, Tesla (Redacción BBC, 2018).

superior natural, sin dejar subsistir otro vínculo entre hombre y hombre que el desembozado interés, el inflexible “pago al contado”. (Marx & Engels, 1948, p. 8)

Hay, entonces, un tipo específico de relaciones sociales que predominan en todas aquellas sociedades donde la burguesía ha conquistado el poder —que, valga decir, son prácticamente todas en nuestros tiempos—. A saber: el tipo de relación en donde la acción de los partícipes se orienta únicamente por sus intereses subjetivos más preciados. Es decir, aquella relación que Max Weber denominó “situación de intereses” (Weber, 2014) —o, mejor aún, con la claridad de las palabras de Marx y Engels, aquella relación que se basa únicamente en el “cálculo egoísta” de los partícipes (Marx & Engels, 1948)—.

¿Cuáles son las consecuencias de la consolidación de la “situación de intereses” como relación primordial de los seres humanos en la modernidad? La respuesta de nuestros dos filósofos es, una vez más, fría y contundente:

Todas las relaciones tradicionales e inveteradas, con su secuela de credos e ideas venerables quedan disueltas, y las que las reemplazan caducan antes de cuajarse. Todo lo establecido se va desvaneciendo; todo lo sacro es profanado, y los hombres se ven finalmente obligados a contemplar sus condiciones de vida y sus relaciones recíprocas en toda su desnudez. (Marx & Engels, 1948, p. 10)

Esta, nuestra época moderna, la vivimos y la construimos por la manera como interactuamos con los demás seres humanos y con las demás objetividades de nuestro entorno. Y, a diferencia de todas las otras épocas que nuestra especie ha experimentado, en la modernidad la interacción del ser humano con sus congéneres y con el entorno está profundamente atravesada por la intención de satisfacer los deseos más egoístas y desconsiderados —ya sea poseer los bienes más extravagantes y voluptuosos, ya sea dejar una marca grande del ego propio en el corazón de la humanidad, enviando un auto rojo al espacio—. Atrás quedaron las relaciones idílicas entre los hombres, atrás la dominación basada en sentimientos infundados; ahora, la libertad misma es la que domina nuestro espacio y hasta la dignidad humana se ha vuelto valor de cambio. La consecuencia más evidente de todo esto es la completa transformación de las sedimentaciones humanas acerca de lo sagrado y de lo profano, de lo tradicional y de lo que en verdad debe ser valorado.

II

Durante mucho tiempo, la Iglesia católica pareció ignorar o no darse cuenta de los cambios sociales y culturales que cada vez se hacían más evidentes con el avance de la modernidad. Sólo hasta la década de 1960 se organizó el Concilio Vaticano II, cuyo objetivo principal fue actualizar las creencias y las liturgias de la Iglesia católica a las dinámicas del mundo moderno (Arias Trujillo, 2009). En nuestra región, la respuesta a los acuerdos del Concilio Vaticano II no se hizo esperar. Así, en el año 1968, las jerarquías católicas de América Latina convocaron a la Segunda Conferencia General del

Episcopado Latinoamericano, que tendría lugar en Medellín, Colombia. El objetivo de este encuentro era claro: definir el papel de la Iglesia católica frente a la transformación de Latinoamérica a la luz del Concilio Vaticano II (Arias Trujillo, 2009). Asimismo, la conferencia tuvo una gran conclusión: ante la realidad social latinoamericana, es decir, ante el elevado grado de pobreza y desigualdad, la Iglesia católica debía fortalecer su “acción social” (Arias Trujillo, 2009).

La mayoría de los episcopados nacionales latinoamericanos apoyaron esta determinación, pero también hubo algunas excepciones. Entre ellas, se destacó la actitud reticente del episcopado colombiano. Bajo el control de una jerarquía de corte integrista y conservador, el episcopado colombiano ejerció una fuerte resistencia para llevar a la práctica las determinaciones de la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Arias Trujillo, 2009). Con la victoria del movimiento revolucionario en Cuba, los jefes colombianos de la Iglesia católica parecían prestarle una mayor atención a la amenaza latente del ateísmo comunista que a la realidad visible de las transformaciones éticas y morales de la modernidad. Parecía, pues, que la jerarquía de la Iglesia católica colombiana le tenía más miedo al fantasma del comunismo —ahora recorriendo América Latina— que a los brotes crecientes de secularización en la modernidad.

Esta actitud, sin embargo, no parecía obedecer a comportamientos necios o irracionales. El integristismo de los jefes de la Iglesia católica colombiana y su intransigencia frente a los cambios de la modernidad encontraba en la sociedad una atmósfera cómoda y aparentemente inofensiva para su institucionalidad: el campo religioso colombiano estaba prácticamente monopolizado por la Iglesia católica (ACEP, 1974; Xaveriana, 2019), el Estado colombiano seguía regido por una constitución abiertamente conservadora (Olano García, 2018), poco más de la mitad de la población colombiana residía en asentamientos rurales (ACEP, 1974; Departamento Administrativo Nacional de Estadística, 1969), y apenas comenzaban a verse los primeros cambios en materia de género, sexualidad y reproducción (Arias Trujillo, 2009).

Sin embargo, por debajo de esa tranquilidad aparente se iban engendrando los primeros retoños del cambio social. Así, en el campo religioso colombiano, las misiones protestantes, que hacia los años 1930 y 1940 provocaron ciertas molestias en la Iglesia católica, ahora iniciaban el proceso de nacionalización que desencadenaría la gran explosión pentecostal de la década de 1990 (Beltrán, 2013). En el campo social, se acentuó el proceso de urbanización del país (Universidad Externado de Colombia, 2007), la pobreza aumentó notablemente entre 1964 y 1973 y el coeficiente de Gini se mantuvo relativamente invariable entre 1964 y 1978 (Ramírez & Rodríguez Bravo, 2002). En el campo político, el establecimiento del dominio absoluto del Estado por parte de la oligarquía nacional, mediante el acuerdo del Frente Nacional, y la emergencia de los primeros grupos guerrilleros, constituyeron dos de las fuerzas originarias de los conflictos sociales y armados por los que todavía atraviesa el país (González, 2014). Finalmente, en el campo de la equidad de género y la diversidad sexual, a finales de la década de 1960 inició el aumento de matrículas universitarias de mujeres en Colombia y aumentó la participación de la mujer en el mercado laboral (Iregui-Bohórquez et al.,

2021). Asimismo, con la llegada al país de la píldora anticonceptiva en 1960 y con la fundación de instituciones que promovieron la planificación familiar, como la Asociación Probienestar de la Familia Colombiana (Profamilia), entre otras, se dieron pasos enormes en el reconocimiento de los derechos sexuales y reproductivos (Ministerio de Salud y Protección Social, 2014). Además, un año después de la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, en 1969, tuvieron lugar las revueltas de ciudadanos de la comunidad LGBTQ+ en el bar Stonewall Inn, en Nueva York —un hecho que marcó el comienzo del movimiento LGBTQ+ en los Estados Unidos y que inspiró el inicio de este tipo de movimientos en Colombia— (Colombia diversa, 2019).

Así es que, en la misma década en que el Vaticano reaccionaba al secularismo de la modernidad, se iban gestando los grandes cambios sociales de los que hoy somos testigos quienes hacemos parte de esta civilización. Sin embargo, la Iglesia católica colombiana se resistía incluso a ver las inevitables transformaciones sociales de la modernidad y con esto retrasaba su actualización hasta la década de 1990 (Arias Trujillo, 2009).

III

Hoy en día, las brillantes interpretaciones sociológicas y filosóficas de Karl Marx y Friedrich Engels acerca de cómo es nuestra época moderna adquieren una mayor vigencia que en cualquier otro tiempo. No sólo porque la forma como ahora interactuamos entre nosotros mismos y con nuestro planeta ha llevado al extremo tanto la decadencia de los deseos egoístas de la especie humana, como las devastadoras consecuencias que la satisfacción de esos deseos genera, sino también por la emergencia de nuevas significaciones en el campo religioso y por la manera como ellas influyen en otros campos, como el político o el cultural.

En Colombia, la transformación del campo religioso ha seguido el flujo que marca el cambio social en todos los ámbitos de la esfera secular. Las sólidas creencias institucionalizadas de la Iglesia católica se disuelven y se mezclan con otras provenientes de corrientes religiosas alternativas —o incluso de fuentes diferentes de conocimiento, como la ciencia o la filosofía—. Al Dios único y con atributos semejantes al que adoraban los católicos hace sesenta años ahora lo acompañan otros muchos, con atributos tan disímiles como extraordinarios: el Espíritu Santo que toma posesión del cuerpo de la persona y la sana de su enfermedad terminal, la energía suprema que se extiende por cada átomo del universo, el universo mismo como divinidad consciente, o la poderosa divinidad en el corazón de la humanidad.

Las nuevas tecnologías de la información y las comunicaciones reproducen visiones del mundo diferentes y hasta contradictorias a las de la tradición cultural. A las transformaciones de la divinidad las acompañan nuevas formas de explorar la espiritualidad: el cristianismo revive en el éxtasis del Espíritu Santo, la meditación se aprehende como práctica devocional, o el amor propio y la vida tranquila se convierten en señales de una buena relación con la suprema divinidad. Y, por otro lado, la fuerza de la corriente del capitalismo neoliberal arrastra consigo expresiones sagradas de la religiosidad:

hoy en día se adora a Dios al mismo ritmo de las producciones vacías de la industria cultural y la propia religiosidad se convierte en una mercancía más del mercado global.

Las nuevas formas de entender la cuestión de lo religioso abren nuevas maneras de comprender el mundo en general. Las significaciones religiosas establecen vínculos que no se habían visto con las esferas de la política y de la moral. Se construyen nuevos discursos con argumentos religiosos a favor o en contra del reconocimiento de los derechos sexuales y reproductivos, de los derechos de la mujer y de los derechos de la población LGBTQ+. Curiosamente, son las mismas iglesias que integran las nuevas tecnologías de la modernidad, las dinámicas de consumo y la adaptación al capitalismo neoliberal las que se oponen activamente a estos derechos, mientras que una buena parte de los católicos, marcadamente ausentes de su institucionalidad, parecen aceptar la diversidad y la diferencia en materia de género y sexualidad.

Por otro lado, los astutos actores del juego político incorporan a sus discursos las demandas de los grupos conservadores y progresistas para conseguir ventajas electorales. Sólo basta una mirada al plebiscito que buscaba refrendar los acuerdos de paz entre el Gobierno de Colombia y la guerrilla de las FARC para comprender cómo se organizan alianzas —unas veces estratégicas, otras por convicción— entre los líderes políticos y los líderes religiosos. Y sólo basta dar un vistazo a los resultados de ese proceso electoral para darse cuenta de cómo en el cruce entre la política, la moral y la religión también se hace evidente la gran paradoja de nuestra humanidad —pues, cómo habría sido posible que un pueblo eligiese la guerra y no la paz, si no por el juego dialógico entre las grandes virtudes de algunos y las grandes carencias de otros—.

IV

Pero ¿cómo está compuesto el campo religioso colombiano en la actualidad?, ¿cómo las creencias religiosas se asocian con posiciones morales y políticas? A comienzos del año 2019, cuatro instituciones provenientes de diferentes sectores de la sociedad se reunieron para formular un proyecto de investigación que buscara responder estas preguntas. Act Iglesia Sueca, World Vision, la Comisión Intereclesial de Justicia y Paz y la Universidad Nacional de Colombia unieron fuerzas para hacer realidad la investigación *Panorama de la diversidad religiosa en Colombia*. El objetivo principal de esta investigación fue comprender cómo estaba conformado el campo religioso colombiano en términos de creencias, prácticas e identificación religiosa. Pero también se buscaba comprender la relación entre estas variables y las posiciones políticas y morales de los colombianos.

La investigación estuvo conformada por tres fases. En la primera, se hizo un estudio cuantitativo que recolectó información sobre las posiciones religiosas, políticas y morales de la población urbana en Colombia. Su principal producto fue la Encuesta Nacional sobre Diversidad Religiosa del año 2019 (ENDR 2019), que se llevó a cabo entre los años 2019 y 2020, recolectando datos de 11 034 ciudadanos colombianos residentes en las áreas urbanas de cada uno de los departamentos del país. Su representatividad fue regional y su nivel de confianza fue superior al 90% en todas las regiones. Los principales

resultados de la ENDR 2019 fueron publicados en el libro de William Mauricio Beltrán y Sonia Larotta Silva, *Diversidad religiosa, valores y participación política en Colombia* (2020).

La segunda fase de la investigación buscó confirmar los hallazgos de la fase cuantitativa, mediante un estudio cualitativo que recolectó información de actores sociales y expertos académicos y religiosos por medio de grupos focales y entrevistas a profundidad. En total, se realizaron doce grupos focales con actores que se identificaron a sí mismos con las mayores categorías de identificación religiosa de la encuesta. Asimismo, se realizaron cinco entrevistas a expertos académicos y religiosos y veintiséis entrevistas a actores lego. Buena parte del material recolectado se sometió a un análisis y se resumió en dos artículos académicos que aún están en proceso de evaluación.

En la tercera y última fase de la investigación, los representantes de las cuatro instituciones involucradas en el proyecto se reunieron para establecer una conversación en torno al problema de cuál era la utilidad teórica y práctica de sus resultados. Así, se identificaron tres problemáticas concretas, aunque no exhaustivas, a las que la investigación podría contribuir: los cambios en el campo religioso colombiano, la equidad de género y la inclusión de las minorías sexuales y la construcción de paz y justicia social. De este modo, se acordó que cada una de las instituciones presentaría una o varias propuestas acerca de cómo el conocimiento obtenido por la investigación suscitaba nuevas soluciones o nuevos desafíos que pudieran mejorar al país en estos tres ámbitos. La tercera fase de la investigación consistió, pues, en construir un producto concreto que diera cuenta de cómo individuos e instituciones con cosmovisiones ampliamente diferentes dialogan con el fin de identificar los mejores medios para alcanzar una misma finalidad. Este libro constituye ese producto concreto. Aquí se reúne la visión de sacerdotes católicos, pastores evangélicos, teólogos y teólogas protestantes, defensores de los derechos humanos y sociólogos y sociólogas investigadoras. Todos y todas reflexionando sobre cómo los hallazgos de la investigación contribuyen a comprender y mejorar el país.

El libro recopila siete artículos que se agrupan en tres grandes secciones, cada una correspondiente a alguna de las problemáticas sobre las que se busca aportar. La primera sección se titula “Perspectivas sobre el cambio religioso en Colombia” y reúne dos trabajos. En el primero, los sociólogos William Mauricio Beltrán, Julián Ernesto Cely y Sonia Larotta Silva presentan algunas hipótesis sociológicas que podrían explicar tres de los principales cambios en el campo religioso colombiano durante los últimos diez años, a saber: la gran disminución de colombianos que se identifican como “católicos”, el considerable aumento de colombianos que se identifican como “evangélicos/pentecostales” y el gran aumento de los colombianos que prefieren identificarse como “creyentes pero no afiliados a ninguna religión”. En el segundo artículo, el pastor y teólogo pentecostal, Jeferson Rodríguez, indaga por los cambios teológicos y morales de los jóvenes pentecostales desde una novedosa propuesta de investigación teológica.

La segunda sección del libro se titula “Cambio religioso, equidad de género e inclusión de la diversidad sexual en Colombia” y agrupa los artículos de Julián Ernesto Cely y Adriana Gastellu. En el primer artículo, Cely presenta las bases para la construcción de un estado de la cuestión de las investigaciones realizadas en las disciplinas de las

ciencias humanas y sociales acerca del uso y el significado del concepto de “ideología de género” en Colombia. Por otro lado, Gastellu reflexiona en su artículo acerca de las razones por las que muchas de las mujeres colombianas prefieren afiliarse a iglesias evangélicas de corte conservador aun cuando allí no se favorezca completamente la equidad de género.

Finalmente, la tercera sección del libro se titula “Cambio religioso, dinámicas políticas y construcción de paz en Colombia”. En ella se presentan los artículos de Jesús Alberto Franco, Andrés Alba y Santiago Mera. En el primero de ellos, Franco expone algunas reflexiones para comprender la relación entre la política y la religión en Colombia. En esa misma línea, Alba reflexiona sobre las posibilidades de establecer diálogos interreligiosos para fortalecer los procesos de construcción de paz. Por último, Mera explora el papel de las espiritualidades en los procesos de resistencia de algunas comunidades rurales afectadas por el conflicto armado en Colombia.

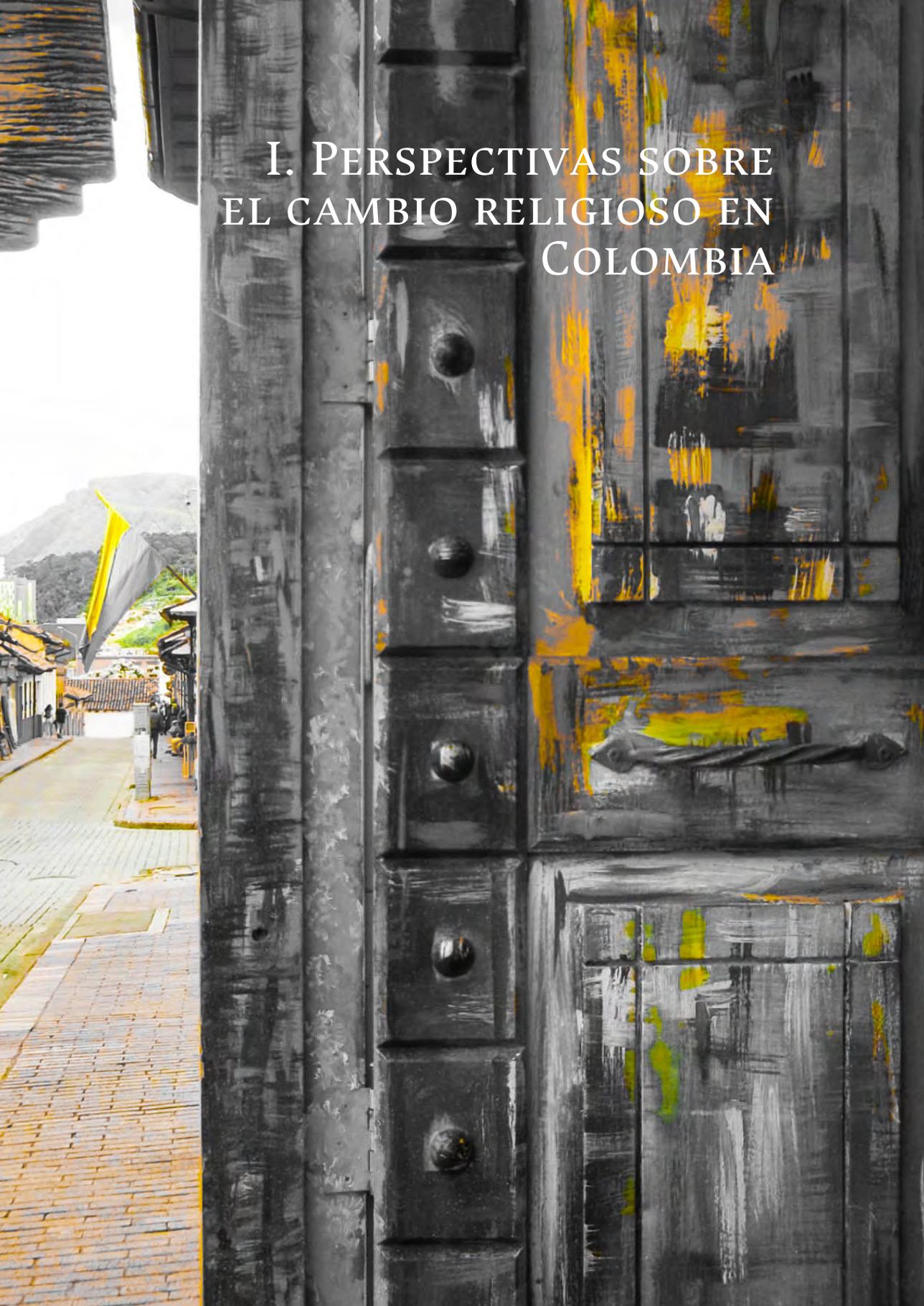
Así, pues, esta es la contribución que realizan las cuatro instituciones involucradas en la investigación *Panorama de la diversidad religiosa en Colombia* para mejorar las realidades religiosas, políticas, morales y de justicia de género en el país. Se abre, así, un abanico de propuestas y de diálogo intercultural e interreligioso que esperamos se extienda por todas las dimensiones del entramado social para escuchar nuevas ideas y desarrollar nuevos proyectos que permitan comprender y mejorar las condiciones de vida de nuestro país.

Referencias

- ACEP. (1974). *La Población de Colombia*. Impresora-Editora L. Canal y Asociados.
- Arias Trujillo, R. (2009). El episcopado colombiano en los años 1960. *Revista de Estudios Sociales*, 33, 79–90. <https://doi.org/10.7440/res33.2009.07>
- Beltrán, W. M. (2013). *Del monopolio católico a la explosión pentecostal*. Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Centro de Estudios Sociales (CES).
- Beltrán, W. M. & Larotta Silva, S. P. (2020). *Diversidad religiosa, valores y participación política en Colombia. Resultados de la encuesta nacional sobre diversidad religiosa 2019*. Act Iglesia Sueca, World Vision, Comisión Intereclesial de Justicia y Paz, Universidad Nacional de Colombia.
- Colombia diversa. (2019). *Los 50 sucesos que marcaron la historia de personas LGBT en Colombia*. <https://colombiadiversa.org/blogs/los-50-sucesos-que-marcaron-la-historia-de-personas-lgbt-en-colombia/>
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística. (1969). *XIII Censo Nacional de Población*. Imprenta Nacional.
- González, F. E. (2014). *Poder y violencia en Colombia*. Odecofi-Cinep.
- Iregui-Bohórquez, A. M., Melo-Becerra, L. A., Ramírez-Giraldo, M. T. & Tribín-Uribe, A. M. (2021). El camino hacia la igualdad de género en Colombia: todavía hay mucho por hacer. En *El camino hacia la igualdad de género en Colombia: todavía hay mucho por hacer*. Banco de la República. <https://doi.org/10.32468/ebook.664-429-7>
- Marx, K. & Engels, F. (1948). *Manifiesto Comunista*. 1848-1948 (L. Diez (ed.)). Babel.

- Ministerio de Salud y Protección Social. (2014). *Política Nacional de Sexualidad, Derechos Sexuales y Derechos Reproductivos*. Profamilia, UNFPA, Organización internacional para las migraciones, MinSalud. <https://www.minsalud.gov.co/sites/rid/Lists/BibliotecaDigital/RIDE/DE/LIBRO POLITICA SEXUAL SEPT 10.pdf>
- Olano García, H. A. (2018). Historia De La Regeneración Constitucional De 1886. *Revista Ius*, 13(43), 161–177. <https://doi.org/10.35487/rius.v13i43.2019.358>
- Ramírez, C. E. & Rodríguez Bravo, J. (2002). Pobreza en Colombia: Tipos de medición y evolución de políticas entre los años 1950 y 2000. *Estudios Gerenciales*, 85. https://www.icesi.edu.co/revistas/index.php/estudios_gerenciales/article/view/96
- Redacción BBC. (2018). A dónde se dirige el auto Tesla lanzado al espacio por SpaceX en el cohete Falcon Heavy (y por qué no durará miles de años como dijo Elon Musk). *BBC News Mundo*. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-42981121>
- Universidad Externado de Colombia. (2007). *Ciudad, Espacio y Población: El proceso de urbanización en Colombia*. UNFPA. https://www.uexternado.edu.co/wp-content/uploads/2017/04/Ciudad_espacio_y_poblacion._El_proceso_de-Urbanizacion.pdf
- Weber, M. (2014). *Economía y sociedad* [J. Roura Parella, E. Ímaz, E. García Maynez, J. Ferrater Mora, y F. G. Villegas (trads.); 3.a ed.]. FCE.
- Xaveriana, R. T. (2019). Panorámica del Protestantismo en América Latina. *Theologica Xaveriana*, 63, 169–178. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/article/view/25173>

I. PERSPECTIVAS SOBRE EL CAMBIO RELIGIOSO EN COLOMBIA





CAPÍTULO 1.

CAPÍTULO 1.

EL CAMBIO RELIGIOSO EN COLOMBIA EN EL SIGLO XXI: HIPÓTESIS DE TRABAJO

William Mauricio Beltrán¹

Julián Ernesto Cely²

Sonia Patricia Larotta Silva³

Resumen

La investigación *Panorama de la diversidad religiosa en Colombia* hizo evidente varios procesos de transformación del campo religioso colombiano. Entre ellos se destaca la gran disminución de los católicos, el crecimiento de los evangélicos/pentecostales y el crecimiento de los creyentes pero no afiliados a ninguna religión. Nuestro estudio indaga por las causas que originaron estos procesos de transformación. El trabajo consiste en construir hipótesis de investigación fundamentadas en la información empírica cuantitativa y cualitativa recolectada durante la investigación *Panorama de la diversidad religiosa en Colombia*. Se argumenta, así, que estos tres cambios religiosos están estrechamente conectados y que deben comprenderse en un contexto más amplio que tenga en cuenta cambios sociales generales, como la urbanización, la globalización, el mayor acceso de los ciudadanos a la educación formal y la consolidación de una cultura individualista.

Palabras clave: cambio religioso, católicos, evangélicos, pentecostales, creyentes no afiliados

1 PhD. Profesor Titular del Departamento de Sociología de la Universidad Nacional de Colombia.

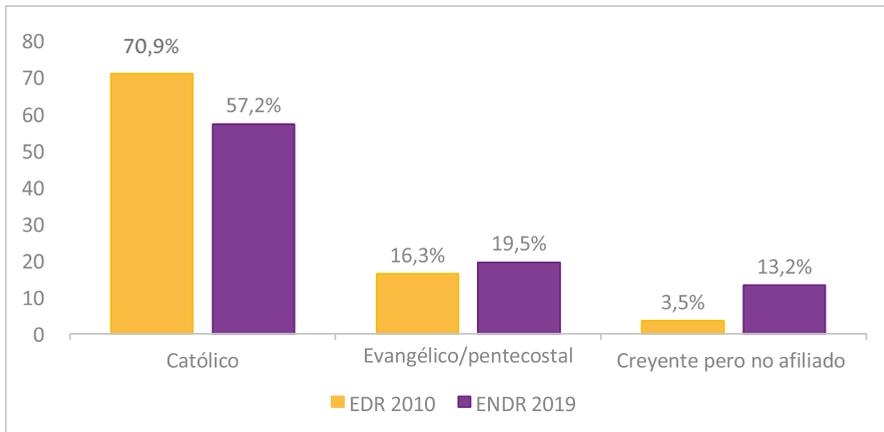
2 Investigador social. Sociólogo, magíster en filosofía de la Universidad Nacional de Colombia.

3 Investigadora social. Socióloga, magíster en geografía de la Universidad Nacional de Colombia.

Introducción

La Encuesta Nacional sobre Diversidad Religiosa del año 2019 (ENDR 2019) confirmó el proceso de cambio religioso por el que atraviesa actualmente la sociedad colombiana. Hoy en día, los “católicos” representan el 57,2% del total de la población de Colombia, los “evangélicos/pentecostales” el 19,5%, y los “creyentes pero no afiliados a ninguna religión” el 13,2% (Beltrán & Larotta Silva, 2020, p. 19). Si comparamos estos datos con los de la Encuesta de Diversidad Religiosa del año 2010 (EDR 2010) (Beltrán, 2013), podremos ver que más del 13% de los colombianos ha dejado de identificarse como “católico”, mientras que la proporción de “evangélicos/pentecostales” ha aumentado poco más de tres puntos porcentuales y la proporción de “creyentes pero no afiliados a ninguna religión” se ha cuadruplicado (Gráfica 1).⁴

GRÁFICA 1. Cambio religioso en Colombia 2010 - 2019 (%)



FUENTE: elaboración propia con base en los datos de la EDR 2010 y la ENDR 2019.

En este artículo se presentan algunas hipótesis que pueden orientar las futuras investigaciones que indaguen por las causas de estos tres cambios en el campo religioso colombiano. En términos metodológicos, las hipótesis se sustentan en la interpretación de los datos suministrados por las fases cuantitativa y cualitativa de la investigación *Panorama de la diversidad religiosa en Colombia*, así como por la revisión bibliográfica de estudios sobre la problemática. Los datos cuantitativos, recolectados en la ENDR 2019,

4 Debe tenerse en cuenta que los datos de esta comparación son aproximados, pues la muestra de las dos encuestas fue diferente. Además, en el caso específico de la categoría “Creyente pero no afiliado a ninguna religión” la comparación puede ser un poco menos precisa, debido a que la EDR 2010 no utilizó esta categoría de identificación. No obstante, se hizo la comparación con la categoría “Creo en Dios, pero no en la religión”, una categoría semejante, pero no idéntica a “Creyente pero no afiliado a ninguna religión”.

permitieron configurar una visión general de los grupos religiosos que fueron objeto de análisis. Asimismo, los datos cualitativos permitieron captar las representaciones que tienen diversos actores sobre las cuestiones que motivan los cambios religiosos estudiados.

El presente texto se divide en cuatro secciones. En la primera, proponemos algunas hipótesis de trabajo relacionadas con algunas de las transformaciones que ha vivido la sociedad colombiana en su historia reciente y que consideramos han facilitado e, incluso, fomentado el proceso de cambio religioso. En la segunda y tercera sección nos ocupamos de las dos identidades religiosas que más han crecido en lo que va corrido del siglo XXI, a saber: los “evangélicos/pentecostales” y los “creyentes no afiliados a ninguna religión”. También, en estos dos casos, proponemos algunas hipótesis para explicar el auge de estas identidades religiosas. En la última sección, a manera de reflexiones finales, volvemos sobre el catolicismo para proponer hipótesis en torno a su profunda crisis, que se expresa, entre otras cosas, en su creciente pérdida de fieles.

Cambios sociales y transformación del campo religioso colombiano

El cambio religioso en Colombia sigue las mismas tendencias de la mayoría de los países de América Latina. En toda la región, la Iglesia católica enfrenta una deserción masiva de fieles, al mismo tiempo que crecen otros movimientos religiosos, especialmente el movimiento pentecostal (Corporación Latinobarómetro, 2018; Morello, 2020; Pew Research Center, 2014). Estas transformaciones se relacionan con algunos cambios sociales que sacuden a todo el continente y que pueden entenderse como parte del proceso de modernización de las sociedades latinoamericanas. Aquí destacamos cuatro procesos que ayudan a entender el cambio religioso en la sociedad colombiana: la urbanización, la globalización, el mayor acceso de los ciudadanos a la educación formal y la consolidación de una cultura individualista. Veamos cada uno de estos aspectos de forma más detallada.

En la segunda mitad del siglo XX, Colombia pasó de ser un país rural a convertirse en un país predominantemente urbano. Hoy en día, más del 75% de los colombianos vive en las cabeceras municipales (DANE, s. f.). Como lo han mostrado otras investigaciones (Beltrán, 2013), la urbanización ha favorecido el cambio religioso en el país, pues la Iglesia católica mantiene una estructura organizacional parroquial que funciona relativamente bien en el mundo rural pero que no mantiene la misma eficacia en el mundo urbano. Por ejemplo, la Iglesia católica llega tarde a los nuevos barrios marginales que alimentan las periferias de las grandes urbes colombianas y no cuenta con el personal religioso suficiente para atender a los nuevos habitantes de las urbes. Además, los desplazados por la violencia, los campesinos sin tierra, los desempleados y, en general, las multitudes marginadas que constituyen la mayoría de los nuevos habitantes de las urbes colombianas encuentran con frecuencia más atractivo el mensaje y el culto que ofrecen otros movimientos religiosos (particularmente, el movimiento pentecostal).

Por otro lado, las interacciones propias de la ciudad favorecen el encuentro de diversas culturas y el acceso a nuevas ideas. Además, en la medida en que propician el anonimato, debilitan el poder de control social de la Iglesia católica sobre sus fieles. Estos elementos afectan la transmisión transgeneracional del catolicismo y facilitan el cuestionamiento de la tradición como valor y como acervo legítimo de conocimiento.

En la segunda mitad del siglo XX también se consolidó el fenómeno que conocemos como “globalización”. Aunque este proceso tiene diversas dimensiones (incluidas la económica y la política), nos interesa sobre todo la globalización de las comunicaciones. Gracias a la radio, la televisión, la comunicación vía satélite y, de manera más reciente, la Internet, la mayoría de los colombianos participan hoy de lo que McLuhan denominó como la “aldea global” (McLuhan, 1962, 1994).

Gracias a las nuevas tecnologías de la información, ideas de todo tipo circulan de manera más fácil a nivel global, incluidas, por supuesto, las ideas religiosas (Campbell, 2011; Downey, 2014; McClure, 2017; Miller et al., 2013). Los canales de televisión y la radio han favorecido la penetración de nuevas creencias y cultos a regiones remotas y han contribuido en el aumento del poder de convocatoria de las nuevas iglesias y movimientos religiosos (Parker Gumucio, 2005).

En Colombia, ya en los años sesenta del siglo XX, diversas iglesias protestantes se valían de la radio para divulgar su mensaje y encontrar seguidores (Damboriena, 1962). Este mecanismo se replicó con la masificación de la televisión y después con la masificación de la Internet. Hoy, innumerables iglesias que hacen presencia en Colombia cuentan con sus propios sitios web y se “conectan” con sus fieles gracias a las redes sociales (Facebook, Instagram, Twitter, etc.).

En este escenario, Internet no sólo provee una ampliación de las opciones para encontrar nuevas ofertas religiosas, sino que, además, favorece la interacción entre personas que comparten creencias en diferentes lugares de todo el mundo y facilita la conformación de comunidades y redes religiosas transnacionales. Así lo confirma uno de los participantes del grupo focal de ateos y agnósticos:

[...] es que nosotros ahora tenemos más mecanismos, puede ser Internet, que nos ayudan a validarnos entre nosotros. Mi mamá o mi abuela dudaban [...], pero ellas no tenían con quien más validar esa información o decir: “yo dudo [acerca de] esto, a usted ¿qué le parece?” [...]. Siento que, en los últimos años, tenemos más validación social, nos podemos encontrar [...] con otros para dudar [...]. (Panorama de la diversidad religiosa en Colombia, 8 de septiembre de 2020)

En este aspecto, también las nuevas iglesias evangélicas/pentecostales han logrado adaptarse mejor a los cambios recientes, si se las compara con la Iglesia católica. Pero la globalización no sólo ha favorecido la difusión del mensaje evangélico/pentecostal, sino también el de otras muchas creencias, incluidas tradiciones orientales (como el budismo y el hinduismo) y tradiciones indígenas ancestrales recuperadas y actualizadas que alimentan una oferta religiosa global (Champion, 1997; de la Torre & Gutiérrez Zúñiga, 2016).

Si bien cualquier ciudadano que tenga acceso a un teléfono inteligente o a un ordenador puede hoy participar de estas creencias y “conectarse” con otras personas que comparten sus credos desde cualquier lugar del mundo, son las nuevas generaciones las que más emplean estos medios y, en consecuencia, se encuentran más receptivas a las amplias ofertas espirituales que se divulgan por medio de la Internet (Parker Gumucio, 2005).

También, a lo largo de la segunda mitad del siglo XX se consolidó una oferta educativa más amplia. Especialmente en las ciudades, los colombianos empezaron a gozar de mayores y más diversas oportunidades de acceso a la educación formal. Este proceso estuvo acompañado por la consolidación de una oferta educativa pública y privada no católica.

Como es bien sabido, la Constitución de 1886 le había otorgado a la Iglesia católica un amplio poder sobre el sistema educativo. En la segunda mitad del siglo XX, el control de la Iglesia sobre el sistema educativo se debilitó, tanto por una nueva definición legal del Estado colombiano (con la entrada en vigencia de la Constitución de 1991), como por diversos cambios culturales, incluidos, entre otros, la recomposición religiosa y los demás asuntos ya mencionados en este capítulo. Hoy en día, si bien un importante porcentaje de los colombianos se educa en colegios y universidades católicas, ha crecido de manera notable el sistema público de educación y además se ha ampliado la oferta educativa privada no católica (Beltrán, 2013). El aumento de la cobertura escolar y de las tasas de alfabetización ha contribuido en la modificación de la mentalidad de las nuevas generaciones, permitiéndoles una mayor apertura a ideas que no necesariamente coinciden con la tradición (Parker Gumucio, 2005).

En este sentido, el aumento y la diversificación de la oferta educativa han favorecido la recomposición religiosa. Los ciudadanos que gozan de mayor educación formal, especialmente los que han terminado el bachillerato y han alcanzado diplomas universitarios, cuestionan con mayor frecuencia la tradición y los valores católicos y entre ellos aumenta el porcentaje de creyentes no afiliados y de no creyentes (Beltrán & Larotta Silva, 2020).

Los cambios ya mencionados han permitido que, en Colombia, especialmente en los sectores urbanos, se haya consolidado una cultura individualista en la que pasan a un primer plano los valores relacionados con la autonomía del sujeto y la primacía de sus deseos y expectativas. El individuo individualista se siente con el derecho a elegir, y esto no sólo aplica a sus preferencias en los universos del mercado (en el que se multiplican a diario las ofertas de mercancías y experiencias) o de la política electoral, sino que ahora incluye también el universo de las creencias y de las preferencias religiosas (Berger, 1971).

En Colombia, hasta hace unas pocas décadas, la herencia católica constituía un patrimonio cultural que los padres se esforzaban por transmitir a sus hijos, y el catolicismo constituía un conjunto de ritos, creencias y costumbres que se aceptaba como destino. Sin embargo, en la medida en que ha ascendido el valor

de la autonomía individual, más ciudadanos consideran que la religión es algo que se puede elegir y que aceptar o rechazar la tradición católica es una cuestión de preferencias y de gustos personales.

Así, la elección individual de las creencias tiende a ser el valor dominante, en otras palabras, en las sociedades que promueven el individualismo y la autonomía del sujeto cada vez es más legítimo elegir la religión y las creencias, y cada vez se cuestionan con mayor frecuencia los supuestos de la tradición (Beck, 2009; Berger, 1971; Hervieu-Léger, 1999).

En el caso colombiano, entre las opciones religiosas que tiene el individuo individualista a la hora de elegir sus creencias religiosas, se mantiene, por supuesto, la posibilidad de ser católico, pero aparece un gran abanico de iglesias cristianas y de creencias orientales, y gana legitimidad la opción de no creer o de “creer sin pertenecer” a ninguna iglesia o comunidad de fieles (Davie, 1994). En otras palabras, las opciones de ser ateo, agnóstico o de ser un creyente no afiliado también ganan legitimidad y son viables. Sin embargo, los adultos y adultas mayores mantienen con mayor frecuencia un apego a la tradición católica, mientras la población más joven se siente con mayor libertad para cuestionar la tradición, para abandonar las creencias religiosas o para buscar nuevas formas de creer (Beltrán, 2019; Beltrán & Larotta Silva, 2020).

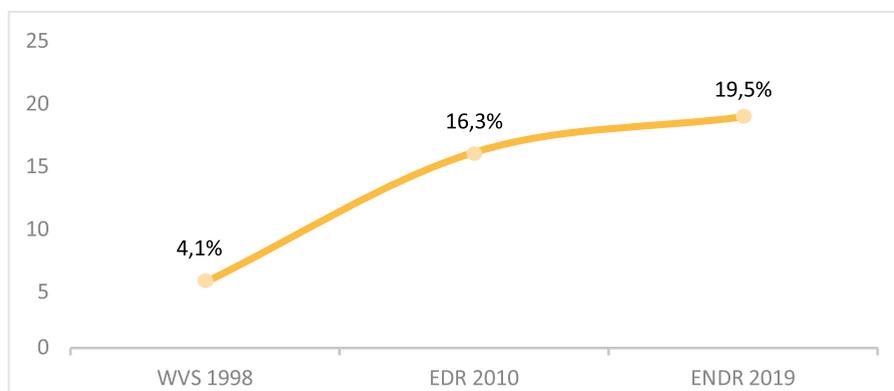
En todo caso, en una cultura individualista toda elección es provisional. De tal manera que, si después de un tiempo el individuo percibe que la nueva iglesia o creencia ya no satisface sus expectativas, se siente con el derecho de remplazarla, o continuar su peregrinaje en busca de “otras” religiones que satisfagan de mejor manera sus deseos, o incluso “ensamblar” su propio sistema de creencias y ritos a la medida de sus gustos y necesidades (Beck, 2009; Hervieu-Léger, 1999).

El movimiento evangélico/pentecostal

Según la ENDR 2019, el 19,5% de los colombianos se identifica como “evangélico/pentecostal” (Gráfica 1). Hace diez años la proporción de colombianos que se identificaba con estos rótulos alcanzaba el 16,3% (Beltrán, 2013). Así, se hace evidente que este movimiento religioso ha tenido un crecimiento visible en los últimos diez años. Sin embargo, si observamos las cifras del cambio religioso colombiano desde una perspectiva más amplia, es decir, no comparando un período de diez años, sino uno de veinte años, podremos hallar fenómenos que de otra manera permanecerían ocultos.

La fuente más antigua de datos confiables sobre el movimiento evangélico/pentecostal es la Encuesta Mundial de Valores del año 1998 (EMV-1998) (Inglehart et al., 2014). Según esta encuesta, para el año 1998 los evangélicos/pentecostales representaban el 4,1% del total de la población colombiana. Así que, en el período que va de 1998 a 2010 la proporción de evangélicos/pentecostales se cuadruplicó, mientras que en el período que va de 2010 a 2019 apenas aumentó 3,2 puntos porcentuales (Gráfica 2).

GRÁFICA 2. Evolución de la proporción de evangélicos y pentecostales en Colombia 1998 - 2019 (%)



FUENTE: elaboración propia con datos de la Encuesta Mundial de Valores (1998), Beltrán (2013) y Beltrán y Larotta Silva (2020).

Por lo tanto, aunque en la última década el movimiento evangélico/pentecostal ha tenido un crecimiento importante, lo que resulta más notorio de este período es la significativa desaceleración de su crecimiento con respecto al período que va de 1998 a 2010. En ese sentido, la pregunta de por qué resulta atractivo el movimiento evangélico/pentecostal sigue siendo vigente, pero junto a ella debemos preguntarnos: ¿por qué el crecimiento del pentecostalismo ha experimentado una repentina frenada en la última década?

Las hipótesis que proponemos para abordar estas cuestiones se relacionan con la distinción entre pentecostalismo y neopentecostalismo (Jaimes Martínez, 2012). Si bien esta distinción es problemática y en muchos casos no ofrece ventajas explicativas, como lo explica Jean Paul Willaime (1999), acudimos a ella para definir una nueva ola pentecostal que sacudió a toda América Latina en las últimas décadas del siglo XX (Freston, 2001). Esta nueva ola pentecostal puede entenderse también como una nueva generación de pentecostales que se va a expandir especialmente en los espacios urbanos. El nuevo pentecostalismo (o neopentecostalismo) busca atraer fieles que han gozado de mejores oportunidades educativas y que tienen mayores expectativas y ambiciones en este mundo: estudiantes universitarios, profesionales, comerciantes, empresarios e, incluso, políticos profesionales.

Entre las características de estos nuevos pentecostales sobresale una menor preocupación por los asuntos relacionados con el más allá y el futuro profético. Nos referimos a asuntos como la vida eterna, el juicio final o el inminente retorno de Jesucristo. Por el contrario, las prioridades de los nuevos pentecostales están en esta vida y en este mundo: el éxito, la realización personal, la salud, el bienestar y la prosperidad económica. Si usamos las categorías propuestas por Max Weber, el

neopentecostalismo es “intramundano”, sus intereses y expectativas se centran en el aquí y el ahora, mientras que el pentecostalismo tradicional o clásico “niega el mundo” o busca “alejarse de él” (Weber, 2014).

En el caso colombiano, la ola neopentecostal se va a sentir con mayor fuerza entre la última década del siglo XX y la primera década del siglo XXI. Así, se plantea la siguiente hipótesis: el rápido crecimiento del pentecostalismo en el período de 1998 a 2010 y la subsiguiente desaceleración de su crecimiento en la última década se relaciona con el auge y posteriormente con la rutinización del neopentecostalismo, especialmente en los sectores urbanos.

Explicar esta hipótesis requiere de una contextualización histórica. Como lo mostraron Christian Lalive d’Epinay (1968), para el caso chileno, y Cornelia Butler Flora (1973; 1975; 1976), Karl-Wilhelm Westmeier (1986) y Ana Mercedes Pereira Souza (1996), para el caso colombiano, hasta finales de los años ochenta el movimiento pentecostal creció lentamente y atrajo sobre todo a los sectores más vulnerables de la población. Es decir, personas sin educación formal, obreros poco calificados, campesinos desplazados por la violencia, etc. A todos ellos, el pentecostalismo les ofrecía la esperanza de ser parte del inminente reino de Dios. Esto es, de disfrutar de un nuevo orden social que sería inaugurado por el mismo Jesucristo y que se extendería por mil años, en el que podrían gozar del estatus y el reconocimiento del que carecían en su vida cotidiana. Así, el mensaje por excelencia del pentecostalismo se resumía en el eslogan “Cristo viene pronto”, y la misión de los pentecostales, además de anunciar este inminente acontecimiento, era prepararse para el mismo. En otras palabras, santificarse o alejarse del mundo para poder participar en la instauración del “nuevo reino”.

Esta mentalidad llevó a los pentecostales a menospreciar el éxito y las riquezas de este mundo, e incluso a asumir una actitud anti-intelectual: no vale la pena perder el tiempo buscando un título universitario cuando “Cristo no tarda en regresar”. Lalive d’Epinay (1968) va a hablar de un pentecostalismo de “la huelga social” para enfatizar que este movimiento no estaba interesado en la política electoral ni en la transformación revolucionaria, ya que un cambio social en este mundo le ofrecía al pentecostal pocos beneficios, cuando este los comparaba con los que obtendría con la instauración del “nuevo reino”. En términos similares, Butler Flora (1973; 1975; 1976) describe la actitud de los pentecostales colombianos en la década de 1970.

Sin embargo, Heinrich Schäfer (1992), en sus estudios sobre el pentecostalismo centroamericano, muestra que en los años noventa se va a consolidar un nuevo énfasis en la predicación pentecostal. Los pentecostales urbanos van a preocuparse cada vez menos por el inminente retorno de Cristo, y van a empezar a enfatizar en que “el reino de Dios ya está en este mundo” y que, por lo tanto, los “hijos de Dios”, es decir, los pentecostales, están llamados a poseerlo. Este cambio en la predicación pentecostal permitió que los fieles pentecostales considerasen cada vez más legítimo buscar la riqueza y el poder político en este mundo. Así, desde los años noventa, empieza a observarse cada vez con más frecuencia a pastores pentecostales que exhiben bienes suntuosos (autos lujosos, joyas, ropa de diseño, etc.) como evidencias de que “Dios los

ha elegido” y por eso los “bendice materialmente”. En otras palabras, se consolida el ascenso de la llamada “teología de la prosperidad” en América Latina. Desde entonces, los pastores neopentecostales animan a sus fieles a dar generosas contribuciones a sus iglesias, argumentando que Dios les devolverá “multiplicado” todo lo que han donado.

Asimismo, desde los años noventa, cada vez más pastores y organizaciones pentecostales participan en la búsqueda del poder en el campo electoral. Así, se multiplican y se hacen cada vez más visibles los pastores que son también candidatos a cargos de elección popular, así como la presencia de políticos profesionales que buscan votos en las congregaciones pentecostales, y la consolidación de partidos políticos que tienen como base electoral organizaciones pentecostales. Por ejemplo, en Colombia, sólo entre 1989 y 2000, se crearon cuatro partidos políticos de base pentecostal: el Partido Nacional Cristiano, el Movimiento Unión Cristiana, el Compromiso Cívico y Cristiano por la Comunidad y el Movimiento Independiente de Renovación Absoluta (MIRA) (Beltrán & Quiroga, 2017).

Este cambio en la predicación estuvo acompañado por una renovación de la liturgia pentecostal. El pentecostalismo clásico perseguía el éxtasis religioso a través de la oración eufórica y de la *glosolalia* (hablar en otras lenguas). Sin embargo, los cultos pentecostales podrían implicar un fuerte choque emocional para aquellos ajenos a esta cultura religiosa, pues en ellos, además de que todos los fieles oraban al unísono en voz alta, eran frecuentes las lágrimas, los gritos y ciertas formas de trance religioso (Anderson, 2004). En el neopentecostalismo se domestica el éxtasis religioso. Especialmente por medio de la música se incentivan, pero también se controlan, ciertos estados anímicos entre los fieles (alegría, fervor, melancolía, etc.) (Beltrán, 2013). Este cambio fue experimentado por el pastor y teólogo pentecostal Jeferson Rodríguez, quien lo narró de la siguiente manera:

[Antes] la gente oraba en grupo y oraba fuerte, en voz alta. Creo que ese momento de oración cada vez más y más intensa generaba también un espacio donde el lenguaje articulado ahora fuera inarticulado [...] Pero los neopentecostales comienzan a usar cada vez más instrumentos, a ponerle micrófono [...], y eso obviamente hace que haya una especie de éxtasis o de conexión completa del grupo; pero no es la misma intensidad cuando es la voz de la gente orando duro [...] Entonces creo que [...] la música [...] genera una especie de éxtasis, [...] pero no es exactamente la misma potencia que sucedía cuando [el éxtasis se alcanzaba por medio] de la oración. (Panorama de la diversidad religiosa en Colombia, 8 de octubre de 2020)

En nuestra opinión, esta nueva ola pentecostal es la que se va a expandir rápidamente en las grandes ciudades de Colombia. Hablamos de un pentecostalismo que, además de ofrecer el éxito y la prosperidad como algo querido por Dios para sus fieles, ofrece también un culto “respetable”, “digno de las clases medias y educadas”, que permite las experiencias emotivas, pero las controla por medio de la música.

Esta forma de culto va a ser muy atractiva para las nuevas generaciones de pentecostales, pues integra en el culto los ritmos musicales que hacen parte de la cultura

popular (como el rock y el disco) así como los ritmos propios de la región caribe (salsa, merengue, vallenato, etc.). Es bien sabido que, hoy, una iglesia pentecostal necesita para su funcionamiento una orquesta y un conjunto musical, y que los cultos pentecostales se asemejan cada vez más a un espectáculo de masas. Usando una expresión de Bauman, el pastor neopentecostal ha logrado “domesticar lo inesperado para convertirlo en entretenimiento” (Bauman, 2004, p. 68).

El Dios de los neopentecostales no es el mismo que el de los pentecostales tradicionales. El Dios “fuerte”, “temible” y “celoso” que “pronto juzgará a los vivos y a los muertos” ha sido remplazado por un Dios “sensible”, “alegre” y “amigo” (Cely, 2017; Sarrazín & Arango, 2017), que anhela que sus fieles sean felices a la manera en que la cultura de mercado ha definido la felicidad: comprando ropa en un centro comercial, luciendo un nuevo auto y consumiendo cuanta novedad tecnológica salga al mercado. Dios ya no es un fin en sí mismo (que por su mera existencia merece todo el servicio y la adoración, tal y como confiesan otras vertientes protestantes), sino un medio para alcanzar el bienestar y la prosperidad.

Es en este sentido que el neopentecostalismo es mundano, porque todo lo que ofrece y persigue tiene como fin último el bienestar en esta vida. El Dios que condenaba “el amor a las riquezas” y, en general, “la preocupación por las cosas del mundo” (como la apariencia, la belleza y el poder), prácticamente, ha desaparecido del discurso neopentecostal. Jeferson Rodríguez comparte esta percepción:

Antes realmente [la conversión al pentecostalismo representaba] un cambio radical de la vida de la gente, ahora no tiene el mismo efecto de ruptura, de cambio, básicamente por eso, porque se va pareciendo a la manera más absurda del consumismo actual [...]. (Panorama de la diversidad religiosa en Colombia, 8 de octubre de 2020)

Podemos afirmar, entonces, que el neopentecostalismo es una vía por medio de la cual el pentecostalismo se adapta a la cultura individualista. Así lo expresa uno de los participantes del grupo focal de líderes de la iglesia católica:

Creo que las iglesias no están exentas del modelo capitalista de desarrollo social y económico [...] Digamos que este es un modelo de desarrollo individualista, consumista, que pregona la ley de la retribución. Entonces todas las iglesias [pentecostales] están permeadas por eso, absolutamente todas en este momento, y desde hace años. (Panorama de la diversidad religiosa en Colombia, 4 de agosto de 2020)

Sin embargo, se objetará que esta hipótesis parece algo simple, y hasta reduccionista, pues no tiene en cuenta otros factores de crecimiento del pentecostalismo destacados por investigaciones anteriores, como, por ejemplo, la relación personal y emotiva que los pentecostales construyen con Dios, la oferta de un culto participativo, de experiencias extáticas, de milagros, y la posibilidad de construir relaciones

afectivas y de solidaridad entre los fieles (Beltrán, 2013; Corten, 1995; Pew Research Center, 2014). No queremos que se nos malinterprete. No estamos afirmando aquí que estas características del pentecostalismo carezcan de importancia en su proceso de expansión en Colombia. Lo que afirmamos es que el neopentecostalismo constituye una oferta religiosa más atractiva que el pentecostalismo clásico para las nuevas generaciones de colombianos, especialmente porque encuentra afinidades electivas con las pautas culturales propias del individualismo, de la comunicación global, del neoliberalismo y de la ética del consumo.

Ahora bien, si esta hipótesis se confirma, ¿por qué, entonces, se desaceleró el crecimiento del (neo)pentecostalismo en la última década? La explicación podría estar en uno de los rasgos esenciales de las mercancías de nuestro tiempo: la obsolescencia. Zygmunt Bauman afirma lo siguiente sobre la sociedad de consumo:

Las recetas para lograr una buena vida y los accesorios necesarios para ese logro tienen “fecha de vencimiento”, pero casi todos dejarán de ser utilizables antes de esa fecha, disminuidos, devaluados y despojados de sus atractivos por la competencia de ofertas “nuevas y mejores”. (2004, p. 78)

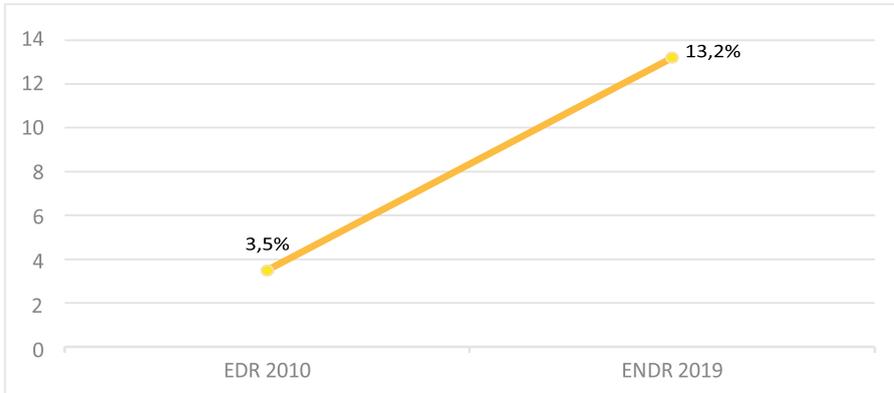
Tal vez el crecimiento del (neo)pentecostalismo se ha desacelerado porque ha perdido su novedad, se ha rutinizado, para usar nuevamente una expresión de Max Weber (2014). Además, en la actualidad colombiana, la creciente presencia de nuevos movimientos religiosos que también se esmeran para seducir a los fieles implica para el pentecostalismo nuevos competidores. Algunos de estos competidores, incluyendo la Iglesia católica, han aprendido de las estrategias exitosas de los neopentecostales y las copian o las adaptan a su evangelización y liturgia. Hablamos, por ejemplo, del Movimiento Católico de Renovación Carismática que, como el pentecostalismo, promueve la experiencia religiosa emotiva, el encuentro con Dios y el cambio de vida. Además, ha incluido la oferta de milagros en su liturgia (De Roux, 2017; Ospina & Mesa, 2006; Urrego-Romero, 2019).

Hoy, el neopentecostalismo parece ser el líder de las alternativas en un “mercado religioso competitivo”. Sin embargo, ¿tendrá la capacidad de seguir innovando frente a las propuestas de sus competidores? (Stolz, 2006).

Los creyentes no afiliados a ninguna religión

De acuerdo con la ENDR 2019, el 13,2% de los colombianos se identifica como “creyente pero no afiliado a ninguna religión”. Esta es la tercera categoría de identificación con más encuestados, ubicada después de “católico” y “evangélico/pentecostal”. Si se toma en cuenta que en el año 2010 los creyentes no afiliados representaban aproximadamente el 3,5% de la población, puede estimarse un crecimiento aproximado del 10% para este grupo (Gráfica 3).

GRÁFICA 3. Proporción de Creyentes pero no afiliados a ninguna religión en Colombia 2010 - 2019 (%)



FUENTE: elaboración propia con datos de Beltrán (2013) y Beltrán y Larotta Silva (2020).

¿Quiénes son los creyentes no afiliados a ninguna religión?, ¿en qué creen?, y ¿por qué ha aumentado su número en tal proporción durante los últimos diez años? Comenzaremos respondiendo las primeras dos preguntas con base en los datos que nos ofrece la ENDR 2019. A la pregunta “¿qué tan importante es la religión en su vida?”, el 48,4% de los creyentes no afiliados respondió “muy importante” o “importante” y el 45,5% respondió “poco importante” o “no es importante” (Beltrán & Larotta Silva, 2020). Estos datos deben interpretarse con cuidado, pues los encuestados pudieron haber entendido el término “religión” de dos maneras diferentes: bien como religiosidad institucional (es decir, como las creencias o prácticas desarrolladas por instituciones religiosas consolidadas, como la Iglesia Católica, las iglesias pentecostales, el budismo o el islam, entre otras), bien como religiosidad en general (es decir, como toda creencia y práctica religiosa, sin importar su origen o su forma, ya la religión personal o la institucional). En ese sentido, los encuestados que afirmaron que la religión es importante en sus vidas pudieron haber expresado su interés por la religiosidad institucional, pero también por otras formas más restringidas de religiosidad, como, por ejemplo, una religiosidad privada o individual. Asimismo, los encuestados que afirmaron que la religión no es importante en sus vidas pudieron haber expresado un desinterés por la religión en general o únicamente por la religiosidad institucional.

De cualquier modo, una buena parte de los encuestados que afirmó que la religión no es importante en su vida, probablemente, piensa en la religiosidad institucional. Pues si revisamos otros datos de la encuesta podemos confirmar que el desinterés por la religión de buena parte de los creyentes no afiliados está limitado principalmente a la religiosidad institucional. Por ejemplo, el 84% de los creyentes no afiliados respondió

estar “convencido de la existencia de Dios” o “creer en Dios, pero dudar de su existencia”, y ninguno de los creyentes no afiliados respondió estar “convencido de que Dios no existe”.⁵ Este dato indica que la gran mayoría de los creyentes no afiliados conserva cierto interés por creencias religiosas que no son necesariamente institucionales.

Asimismo, otros datos de la encuesta nos dan luces para entender este asunto. A la gran mayoría de los creyentes no afiliados no les atraen las prácticas religiosas congregacionales regulares: sólo el 1% de los creyentes no afiliados participa en actividades de una parroquia, comunidad o iglesia local y apenas el 7,9% asiste a servicios religiosos “una vez a la semana” o “por lo menos una vez al mes”. Más aún, la gran mayoría de los creyentes no afiliados únicamente asiste a servicios religiosos “de vez en cuando” o “sólo en ceremonias especiales” (68,7%), y uno de cada cinco no lo hace “nunca” (19,9%). Se puede interpretar, así, que la mayoría de los creyentes no afiliados ha tomado distancia de las prácticas religiosas institucionales, pues los servicios religiosos colectivos son una de las prácticas institucionales más frecuentes en la mayoría de las tradiciones religiosas que hacen presencia en Colombia. Por consiguiente, la gran mayoría de los creyentes no afiliados que consideran que la religión sí es importante en sus vidas parece estar expresando un interés por la religiosidad privada o individual y no por un concepto amplio de “religión” que incluye la religiosidad institucional.

Así, pues, los datos de la encuesta que hemos referido hacen evidentes dos grandes atributos de los creyentes no afiliados: el desinterés generalizado por la religión institucional y el interés por la religión privada o subjetiva. Pero, si la mayoría de los creyentes no afiliados expresa un interés por la religiosidad privada, ¿cuál es el contenido de las creencias que profesan?

Otras preguntas de la encuesta permiten suponer que una parte importante de los creyentes no afiliados mantiene creencias del cristianismo. Por ejemplo, el 43,2% de los creyentes no afiliados cree en la existencia del cielo y el 38,4% cree en la existencia del infierno.

Sin embargo, los creyentes no afiliados parecen aceptar también creencias provenientes de otras fuentes religiosas, pues un grupo de ellos mantiene prácticas neo-indígenas o de tradiciones religiosas orientales. Por ejemplo, el 17,8% de los creyentes no afiliados solicitaría los servicios de chamanes indígenas, el 13,3% practica yoga y el 17,1% usa técnicas de meditación no cristianas. Así, los creyentes no afiliados son el tercer grupo religioso que más usaría los servicios de chamanes indígenas, el segundo grupo religioso que más practica yoga y el tercer grupo religioso que más acude a técnicas de meditación no cristianas.

De este modo, se podrían diferenciar por sus creencias y prácticas religiosas al menos dos grandes tipos de creyentes no afiliados: los que basan sus posiciones religiosas en las creencias del cristianismo y los que han incorporado o aprehendido

5 Las demás respuestas fueron: “No sé si Dios existe” (4,4%), “La existencia de Dios no es un asunto importante para mí” (3,4%), y “Ns/Nr” (7,4%).

creencias de otras tradiciones religiosas, como las religiones orientales, el esoterismo o las espiritualidades neo-indígenas. Para conceptualizar esta distinción, llamaremos a los primeros *no afiliados de tradición cristiana* y a los segundos *no afiliados de espiritualidades sincréticas*.

Los *no afiliados de tradición cristiana* mantienen prácticas propias de esta tradición religiosa, y particularmente del catolicismo, como rezar, persignarse, pedirle favores a Dios, entre otras, pero prefieren realizarlas de manera personal y privada. Los *no afiliados de espiritualidades sincréticas* han tomado distancia de la tradición cristiana y se sienten en mayor libertad para ensamblar prácticas y creencias de una amplia diversidad de tradiciones (incluidas tradiciones religiosas orientales e indígenas) en una especie de menú religioso personalizado (Hervieu-Léger, 1999).

Una hipótesis que se debe explorar para explicar el crecimiento de los *no afiliados de tradición cristiana* se relaciona con la masificación de los medios de comunicación y las mejores oportunidades de educación formal de las que gozan los ciudadanos. Pues, gracias a esto, cada vez más ciudadanos tienen acceso a información histórica y actual sobre aspectos que desprestigian a las iglesias y a otras organizaciones religiosas similares. Nos referimos, por ejemplo, a guerras, expresiones de fanatismo, manipulación y abusos sexuales, protagonizados por este tipo de organizaciones o por sus líderes. Esta información facilitaría que amplios sectores de creyentes mantengan reparos con estas instituciones religiosas y prefieran no identificarse más con ellas.

Por otro lado, la ENDR 2019 mostró que un grupo considerable de creyentes no afiliados mantienen prácticas neo-indígenas y de tradiciones orientales (Beltrán & Larotta Silva, 2020). Naturalmente, estas prácticas están fundadas en tradiciones religiosas ajenas al cristianismo. Por ejemplo, las prácticas de yoga y reiki suponen la creencia en conceptos como “chakras” o “divinidad interior” (De’Carli, 2000; Ranganathan, 2008). Asimismo, muchas de las prácticas de meditación se fundan en tradiciones como el budismo zen, el hinduismo y el taoísmo, entre otras (si bien es cierto que en los últimos años se ha desplegado una práctica de meditación no-religiosa basada en conocimientos científicos, como el *mindfulness*). Algo parecido ocurre con la toma de yagé, pues supone la creencia en el “espíritu”, como entidad diferente del cuerpo (Gómez Rincón, 2020). En otras palabras, toda práctica neo-indígena o de tradición oriental está construida sobre un sistema de creencias que entrelaza conocimientos filosóficos y religiosos con los que deben familiarizarse los practicantes.

Así, pues, los *no afiliados de espiritualidades sincréticas* serían aquellos que conforman sincretismos o eclecticismos entre las creencias de la tradición cristiana y las creencias de estas religiosidades alternativas. Por ejemplo, uno de los participantes de los grupos focales que se identifica como “creyente no afiliado”, y que mantiene prácticas y creencias propias del hinduismo y de ciertas tradiciones indígenas, afirmó lo siguiente: “[...] digamos que, en mi caso, aún me considero católico [...], pero lo he complementado [al catolicismo] con otras tradiciones ancestrales” (participante del grupo focal de creyentes no afiliados a ninguna religión, Panorama de la diversidad religiosa en Colombia, 17 de septiembre de 2020).

Por consiguiente, estaríamos frente al fenómeno de la “espiritualidad *New Age*” o la “religiosidad ecléctica”. El primer término ha sido utilizado en los estudios latinoamericanos sobre las nuevas religiosidades para nombrar espiritualidades contraculturales practicadas por buscadores de experiencias místicas que el mundo occidental moderno ha negado (de la Torre, 2016). Por otro lado, el término “religiosidad ecléctica” fue usado por Françoise Champion (1997) para describir algunos procesos contemporáneos de cambio religioso, principalmente, la constitución de un cristianismo desinstitucionalizado que forma sincretismos con creencias y prácticas orientales o esotéricas, que la autora encierra dentro de la categoría de “nebulosa místico-esotérica”.

Ahora bien, podríamos rastrear un tercer tipo de creyentes no afiliados, cuyo rasgo distintivo es la ejecución de prácticas religiosas institucionales. Se trata de un grupo extremadamente reducido, que representaría no más del 7% del total de los creyentes no afiliados. Serían individuos que se alejan de la religión institucional, pero que conservan prácticas congregacionales por hábito o por tradición, ya sea por pertenecer a un grupo o a una comunidad o porque sienten que algún aspecto de los servicios religiosos les atrae, aun cuando rechacen todos los demás. Son, pues, creyentes no afiliados que practican la religión en todo el sentido de la palabra y, por consiguiente, los llamaremos *creyentes no afiliados simpatizantes de la religión institucional*.

Estos son los tres tipos de creyentes pero no afiliados a ninguna religión que construimos como hipótesis de trabajo (Figura 1). Aclaramos, sin embargo, que la tipología no es exhaustiva y que pueden existir otras maneras de ser creyente no afiliado, así como muchas distinciones al interior de los tipos.

FIGURA 1. Tipología de los creyentes pero no afiliados a ninguna religión



FUENTE: elaboración propia.

Abordamos ahora la tercera pregunta: ¿por qué ha aumentado el número de creyentes no afiliados durante los últimos diez años? Para eso, primero proponemos identificar algunas generalidades de su comportamiento y formular algunas hipótesis que explican el interés de los creyentes no afiliados en estos comportamientos.

La gran mayoría de los creyentes no afiliados no siente ninguna atracción por la religiosidad institucional. Este comportamiento puede deberse al aumento de la capacidad crítica de las nuevas generaciones, gracias, entre otras cosas, a las mejores oportunidades educativas y al mayor acceso a la información. Esto permite a las nuevas

generaciones mantener una mejor capacidad de crítica frente a las jerarquías religiosas y a las pertenencias institucionales.

Sin embargo, esta no es la única causa. La capacidad crítica de los creyentes no afiliados está también ligada al cuestionamiento de la autoridad y al desinterés por contraer compromisos. Actualmente, el cuestionamiento de la autoridad es un fenómeno que se ve también en otras esferas sociales: la mujer que se rebela contra la autoridad patriarcal, los nuevos movimientos políticos que cuestionan las élites dominantes, los hijos que se resisten a la autoridad de sus padres, etc. En la esfera religiosa puede estar ocurriendo algo parecido, tal como lo expresó un sacerdote católico en el grupo focal de líderes de la Iglesia católica:

Algunos critican a las autoridades, o nos critican a nosotros como institución eclesial, y como jerarquía, incluso al Papa [...] entonces también hace parte de ese “no a la institución” y “no la autoridad”. (Panorama de la diversidad religiosa en Colombia, 4 de agosto de 2020).

Por otro lado, el desinterés de los creyentes no afiliados por contraer compromisos puede estar ligado al valor que tiene para ellos la libertad individual. En este contexto, el compromiso es entendido como una serie de restricciones al deseo y a la voluntad. En otras palabras, algunos creyentes no afiliados se distancian de las organizaciones religiosas para experimentar la religión de manera más libre, por lo cual cuestionan o toman distancia de las tradiciones, de las jerarquías y de las burocracias religiosas.

En el caso de los *no afiliados de tradición católica*, una de las causas del distanciamiento de la religión se encuentra en el conflicto que surge entre sus deseos y expectativas individuales y la mayoría de las prescripciones religiosas. Así lo propone un participante del grupo focal de organizaciones basadas en la fe vinculadas a movimientos políticos:

[...] el crecimiento de los no afiliados tiene que ver con la personalización, lo que llaman “la religión a mi manera”, es decir yo creo en Dios y lo creo a mi manera, pero no me comprometo, no me vinculo a ninguna religión, no me identifico allí. (Panorama de la diversidad religiosa en Colombia, 28 de agosto 2020)

Como ya hemos señalado, todo esto hace parte de la instauración de una cultura individualista, en la cual, prácticamente, en todas las dimensiones de la vida el individuo se enfrenta a un abanico de posibilidades entre las que debe elegir. Pero esta situación trae consigo dos consecuencias no buscadas. Primero, la permanente incertidumbre con respecto a si el sujeto ha escogido la opción más conveniente y, segundo, la ausencia de una autoridad legítima en quien poder confiar para buscar orientación, y que le ayude al sujeto a aliviar sus angustias existenciales, particularmente, la angustia de haber elegido mal (Bauman, 2004, pp. 65-68).

El crecimiento de los creyentes no afiliados también ha sido favorecido por la globalización de las comunicaciones. Por ejemplo, un sector de los *no afiliados de espiritualidades sincréticas* parece estar buscando algo que no ha podido hallar en su

propia tradición cultural (de la Torre, 2016). En cierto sentido, ser *espiritual sincrético* es emprender un viaje sin rumbo fijo por medio del cual se conocen nuevas prácticas y nuevos significados: “porque los significados que entregaba [...] el catolicismo [ya] no satisface[n]” (Participante del grupo focal de creyentes pero no afiliados a ninguna religión, Panorama de la diversidad religiosa en Colombia, 17 de septiembre de 2020). Las nuevas tecnologías de la información y, particularmente, la masificación de la Internet, han facilitado y ampliado los horizontes para este tipo de búsquedas, en la medida en que permiten que personas dispersas por todo el planeta compartan sus experiencias “espirituales” o religiosas y se conecten entre sí.

Y aquí aparece nuevamente el individualismo, no sólo porque la búsqueda es individual (que surge de las experiencias vividas y de los conocimientos adquiridos), sino también porque en la búsqueda espiritual el individuo elige lo que le gusta y lo que no le gusta: “tomo yagé, pero no medito”; “practico yoga, pero no para unirme con Dios”; “creo en Dios, pero en un Dios interior”, son expresiones de la manera como se vive la religiosidad por este tipo de creyentes no afiliados. De este modo, para los no afiliados que mantienen una espiritualidad sincrética “el mundo está lleno de posibilidades como una mesa de buffet repleta de platos apetitosos” (Bauman, 2004, p. 69). Aunque no es sólo un deseo de experimentar y de conocer, de aceptar construcciones ya formadas, sino también un deseo de crear, de decirse a sí mismo “esto en lo que yo creo, yo mismo lo he creado”:

[Hoy en día asistimos a una transformación de las creencias] muy sincrética, una mezcla, un individualismo. Yo puedo trazar mi camino, hacer mi propia mezcla a mi medida y lograr una conexión mayor con la emocionalidad, puedo meditar, [...] rezar y al mismo tiempo participar en escenarios de histeria colectiva, puedo ir a un círculo de apoyo, puedo ir a una movilización, puedo igual hacer catarsis, [...] y pues se vale todo [...], todo es bienvenido. (Participante del grupo focal de la Red Nacional de Mujeres, Panorama de la diversidad religiosa en Colombia, 26 de febrero de 2020).

Aún nos queda una pregunta por responder: ¿por qué son las creencias orientales, esotéricas o neoindígenas las que han tenido más éxito dentro de los *creyentes no afiliados de espiritualidades sincréticas*?, ¿qué tienen ellas de especial?

Es pertinente recordar que las dinámicas propias de la *espiritualidad sincrética* (new age o místico-esotéricas) no son un asunto exclusivo de los creyentes no afiliados. Muchas de las técnicas terapéuticas y de belleza que tienen origen en tradiciones religiosas alternativas son aceptadas por otros grupos religiosos. Esto es particularmente claro en los ámbitos de la salud física y mental. Cada vez más personas buscan tratamientos alternativos para las enfermedades que padecen debido, en buena medida, a la ineficiencia del sistema de salud colombiano. Por otro lado, en el mundo urbano moderno y, especialmente en las ciudades colombianas, se configura un ambiente en el que son frecuentes los sentimientos de inseguridad, ansiedad, estrés y miedo, que afectan la salud mental de los ciudadanos. Según sus usuarios, las prácticas de origen oriental (como el yoga, la meditación, los ejercicios de respiración, entre otras) ayudan a mitigar

esas emociones negativas y ofrecen estados subjetivos que asocian con el bienestar (la tranquilidad, la serenidad o la paz interior).

Pero, para los *creyentes no afiliados de espiritualidades sincréticas*, esta búsqueda de bienestar no parece ser la única motivación (y tal vez ni siquiera la principal) para vivir la religión (o la espiritualidad) de esta manera. No practican yoga sólo para liberarse del estrés, sino para “conocerse a sí mismos” o “para conectarse con su propio maestro interior”; no leen un libro de tradición budista para saber cómo controlar el cuerpo en momentos de ansiedad, sino para acceder a una visión del mundo que los conecta con el cosmos. Así, la puerta que abren las espiritualidades sincréticas conduce a un nuevo universo de sentido, que está colmado de dioses, poderes, potencias y energías. Este universo de significados parece constituir una vía para el “reencantamiento” de las sociedades occidentales (Da Costa et al., 2021).

Reflexiones finales. ¿Qué está pasando con el catolicismo?

Todos los factores señalados en la primera parte de este capítulo (la urbanización, la globalización de las comunicaciones, el mayor acceso de los ciudadanos a la educación formal y la consolidación de una cultura individualista) han facilitado la deserción de los católicos de su Iglesia, agravando lo que algunos expertos han definido como la “crisis del catolicismo”. Si bien este es un fenómeno global que empezó a mostrar claras señales, incluso a mediados del siglo XX (Pelletier, 2005), la crisis del catolicismo tiene su propio capítulo en América Latina (Compagnon, 2008; De Roux, 2017).

Para el caso colombiano, probablemente, el indicador más claro de esta crisis es el creciente porcentaje de colombianos que ya no se identifican como católicos. Sin embargo, la deserción de los católicos de su Iglesia no es homogénea, en términos de las variables demográficas. Los hombres y la población más joven desertan de la Iglesia católica con más frecuencia que las mujeres, los adultos y los adultos mayores. Además, la deserción del catolicismo se agudiza entre la población LGBTQ+, y es un fenómeno más frecuente en las grandes ciudades (como Bogotá, Medellín y Cali) (Beltrán & Larotta Silva, 2020). ¿Qué factores sociológicos facilitan esta crisis?

En las últimas décadas, la Iglesia católica ha sufrido una prolongada crisis de las vocaciones religiosas. En la medida en que mantiene la exigencia del celibato y el carácter exclusivamente masculino de su liderazgo religioso, cada vez menos jóvenes católicos se sienten atraídos por el sacerdocio. Así, desde hace décadas, la Iglesia católica enfrenta problemas para atender de manera eficiente las necesidades religiosas de sus fieles. En Colombia, la urbanización y la explosión demográfica han agudizado esta crisis de las vocaciones. En otras palabras, cada sacerdote católico debe atender cada vez a más ciudadanos.⁶

En un cierto sentido, y especialmente en los sectores marginados y aislados, este déficit de sacerdotes católicos ha sido suplido por la proliferación de pastores y pastoras pentecostales. Muchos de ellos argumentan que no necesitan ni deben acreditar ningún

6 Ver, por ejemplo, el caso de la ciudad de Bogotá: <https://www.catholic-hierarchy.org/diocese/dbogo.html#stats>

tipo de formación académica para desempeñar esta labor, en la medida en que “Dios mismo los ha llamado al ministerio” religioso. Asistimos, entonces, a lo que podría denominarse la proliferación de empresarios religiosos independientes que (con creatividad e ingenio) compiten con los sacerdotes católicos en un mercado religioso poco regulado (Stolz, 2006).

También la globalización de las comunicaciones ha agravado la crisis del catolicismo. En la medida en que la Iglesia católica debe competir “en un mercado religioso global”, en el que participan no sólo nuevas ofertas religiosas, sino comunidades de sentido seculares (como clubes deportivos, partidos políticos, subculturas, etc.) (Berger, 1971). En esta creciente proliferación de ofertas, mantener su feligresía constituye una tarea cada vez más difícil. Además, como ya se señaló, las iglesias evangélicas/pentecostales han demostrado una mayor capacidad de adaptación a esta nueva situación. Por ejemplo, han usado las nuevas tecnologías para proponer una liturgia más atractiva y para hacer más efectivos sus programas de proselitismo religioso. Así, no es de extrañar que en la medida en que aumenta el acceso a la Internet de los colombianos, también se acelera la deserción de católicos de su Iglesia.

Pero la globalización y el aumento del acceso de los colombianos a la educación formal no sólo se traduce en una mayor deserción de católicos de la Iglesia, también ha traído consigo el aumento de los “católicos nominales” y los “católicos culturales”. Con estos términos nos referimos a ciudadanos que, si bien se identifican como católicos, muestran un escaso vínculo con su Iglesia, por ejemplo, no participan en las actividades litúrgicas de ninguna parroquia (rara vez participan de la eucaristía y prácticamente nunca se confiesan), no le otorgan mayor importancia a la religión, conocen de manera muy limitada la doctrina católica y cuestionan las posiciones oficiales de su Iglesia en asuntos como la moral sexual, la forma correcta de formalizar las relaciones de pareja, la despenalización del aborto, el matrimonio homosexual, la adopción de niños por parte de parejas homosexuales y la eutanasia (Beltrán, 2013; De Roux, 2017; Beltrán & Larotta Silva, 2020).⁷ Así describió a estos católicos uno de los participantes del grupo focal de católicos laicos:

La causa [de la pérdida de fieles por parte de la Iglesia católica] puede ser el desconocimiento [...] de la religión católica. Muchas personas se dicen ser católicos, pero [lo son] solamente de nombre, [puesto que] no están [...] enterados de cuáles son sus prácticas, de los ritos más importantes, las celebraciones eucarísticas, el trabajo con las comunidades. Tienen mucho desconocimiento [...] de lo que es la religión católica, vemos que hay personas que van a tratar de convertir a estas personas [a otras creencias o iglesias] y como no tienen una

7 De acuerdo con los resultados de la ENDR 2019, el 49,2% de los católicos participa en actividades de una parroquia, comunidad o iglesia local; el 35,9% asiste a servicios religiosos con frecuencia semanal; el 21,6% se confiesa diaria, semanal o mensualmente; para el 49,5% la religión es muy importante y para el 38,8% la religión es importante; el 33,5% está de acuerdo con el matrimonio entre parejas del mismo sexo; el 26,6% está de acuerdo con la adopción de niños y niñas por parte de parejas homosexuales; sólo para el 45,5% la manera correcta de formalizar una unión conyugal es un matrimonio religioso; el 63,5% considera conveniente la despenalización de la eutanasia voluntaria; y el 24,9% está de acuerdo con la despenalización del aborto.

base [...] sólida, pues fácilmente van a cambiar [de religión...]. (Panorama de la diversidad religiosa en Colombia, 6 de agosto de 2020)

Como ya se dijo, en una sociedad individualista la conversión a una determinada religión parece algo más legítimo que la adopción de la religión como una herencia familiar. Es obvio que, en el contexto colombiano, el ascenso de este nuevo valor afecta especialmente a la Iglesia católica. Además, al parecer, los padres o tutores tienen cada vez menos tiempo e interés para transmitir la tradición católica a sus hijos. En todo caso, son las nuevas generaciones las que se sienten más cómodas en esta cultura individualista. Esto se refleja en el hecho de que son justamente los jóvenes quienes con mayor frecuencia desertan del catolicismo y cuestionan las tradiciones y los valores católicos (Pew Research Center, 2014).

Independientemente de la época, una de las características de la juventud es un mayor desapego de los asuntos relacionados con la religión, y una mayor apertura hacia nuevas ideas y experiencias. Sin embargo, en las sociedades tradicionales se mantenía la expectativa de que, una vez superada la adolescencia, los nuevos adultos recuperarían su interés por la religión. A nuestro parecer, esto ha cambiado con la globalización, con el aumento de los niveles educativos y con la consolidación de una cultura individualista, ya que un creciente porcentaje de jóvenes que abandonan sus iglesias ya no retornan jamás a ellas (Beltrán, 2013; Beltrán & Larotta Silva, 2020; Shulgin et al., 2019). Tal y como lo expresó un participante de los grupos focales: “el joven de hoy en día es más libre, autónomo, crítico e inquieto” (Participante del grupo focal de la mesa ecuménica, Panorama de la diversidad religiosa en Colombia, 9 de septiembre de 2020).

Sin embargo, un porcentaje importante de jóvenes que abandonan el catolicismo migra a las iglesias evangélicas/pentecostales, o explora el universo de las creencias no cristianas, o ensayan formas de sincretismos o eclecticismos religiosos. Todo esto significa que para muchos de ellos sigue presente la necesidad de buscar respuestas a sus necesidades religiosas en otras expresiones religiosas. En el caso del pentecostalismo, los jóvenes se sienten atraídos por experiencias más emotivas y comunitarias, lo que en sí mismo entraña una crítica a la Iglesia católica, que ofrece un culto poco participativo por el que los jóvenes no se sienten interpelados ni atraídos.

En todo caso, el movimiento pentecostal y las demás minorías religiosas crecen atrayendo a católicos nominales, pasivos o decepcionados por su Iglesia. Además, el crecimiento de nuevos movimientos religiosos (nuevos en nuestro contexto) encuentra un correlato en transformaciones sociales que han generado un ambiente para que cada vez más personas cuestionen las tradiciones del catolicismo y decidan optar por otras alternativas. En el caso del pentecostalismo, su crecimiento guarda relación con su flexibilidad y capacidad de adaptarse y responder a las necesidades de las personas; si bien es cierto que este aumento se ha atenuado en la última década, sigue atrayendo poblaciones con características sociodemográficas diversas. Entre los creyentes no afiliados a ninguna religión se destaca un aumento que tiene que ver principalmente con la capacidad crítica de los ciudadanos que ya no se identifican con la religión institucionalizada y prefieren adoptar prácticas y creencias personalizadas o relacionarse

tangencialmente con alguna institución religiosa. Como sea, es evidente que, en la sociedad colombiana contemporánea, la elección individual de las creencias aparece como un valor dominante y se promueven el individualismo y la autonomía del sujeto, con lo cual cada vez se legitima más el derecho a elegir ya sea la religión o la manera personal de ensamblar un menú de prácticas y creencias religiosas de diversas tradiciones.

Los líderes católicos consultados en los grupos focales reconocen que su Iglesia no está respondiendo de manera satisfactoria a las necesidades y expectativas de grandes sectores de la población colombiana. Incluso aquellos sacerdotes que intentan hacer innovaciones en las misas sienten que los cambios en la Iglesia católica son muy lentos y difíciles, en la medida en que esta organización salvaguarda una larga tradición y carga con el peso de una gigantesca estructura burocrática. A la mirada de fieles que ahora esperan que las experiencias religiosas sean agradables y entretenidas, la Iglesia católica luce rezagada, poco dispuesta a hacer cambios y poco interesada en reformarse para satisfacer mejor las nuevas necesidades y expectativas de sus fieles, esto es especialmente notorio si se la compara con las nuevas iglesias evangélicas/pentecostales.

Referencias

- Anderson, A. (2004). *An Introduction to Pentecostalism: Global Charismatic Christianity*. Cambridge University Press.
- Bauman, Z. (2004). *Modernidad líquida*. FCE.
- Beck, U. (2009). *El Dios personal. La individualización de la religión y el “espíritu” del cosmopolitismo*. Paidós.
- Beltrán, W. M. (2013). *Del monopolio católico a la explosión pentecostal*. Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Centro de Estudios Sociales (CES).
- Beltrán, W. M. (2019). *Aportes a la comprensión de la increencia en Colombia*. *Theologica Xaeriana*, 188, 1-24. <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx69-188.acic>
- Beltrán, W. M., & Larotta Silva, S. P. (2020). *Diversidad religiosa, valores y participación política en Colombia. Resultados de la encuesta nacional sobre diversidad religiosa 2019*. Act Iglesia Sueca, World Vision, Comisión Intereclesial de Justicia y Paz, Universidad Nacional de Colombia.
- Beltrán, W. M., & Quiroga, J. D. (2017). Pentecostalismo y política electoral en Colombia (1991-2014). *Colombia Internacional*, 91, 187-212. <https://doi.org/10.7440/colombiaint91.2017.06>
- Berger, P. (1971). *El dosel sagrado: elementos para una sociología de la religión*. Amorrotu editores.
- Butler Flora, C. (1973). Social dislocation and pentecostalism: A multivariate analysis. *Sociology of Religion: A Quarterly Review*, 34(4), 296-304. <https://doi.org/10.2307/3709732>
- Butler Flora, C. (1975). Pentecostal Women in Colombia: Religious Change and the Status of Working-Class Women. *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, 17(4), 411-425. <https://doi.org/10.2307/174951>
- Butler Flora, C. (1976). *Pentecostalism in Colombia: Baptism by Fire and Spirit*. Farleigh Dickinson University Press.

- Campbell, H. (2011). Internet and religion. En M. Consalvo & C. Ess (Eds.), *The Handbook of Internet Studies* (pp. 232-250). Blackwell Publishing Ltd.
- Cely, J. E. (2017). *La experiencia de éxtasis en el culto pentecostal. Un estudio fenomenológico y hermenéutico*. Universidad Nacional de Colombia [Tesis de pregrado].
- Champion, F. (1997). Lo religioso flotante, eclecticismo y sincretismo. En J. Delumeau (Ed.), *El hecho religioso* (pp. 535-558). Siglo XXI.
- Compagnon, O. (2008). La crise du catholicisme latino-américain. *L'Ordinaire Latino-américain*, 210, 9-25.
- Corporación Latinobarómetro. (2018). *Informe 2018*. Banco de datos en línea.
- Corten, A. (1995). *Le pentecôtisme au Brésil. Emotion du pauvre et romantisme théologique*. Karthala.
- Da Costa, N., Morello, G., Rabbia, H. H., & Romero, C. (2021). Exploring the Nonaffiliated in South America. *Journal of the American Academy of Religion*, 89(2), 562-587. <https://doi.org/10.1093/jaarel/lfab045>
- Damboriena, P. (1962). *El protestantismo en América Latina*. Feres.
- DANE. (s. f.). *Censo Nacional de Población y vivienda 2018. Resultados Colombia*. Gobierno de Colombia. <https://www.dane.gov.co/files/censo2018/infografias/info-CNPC-2018total-nal-colombia.pdf>
- Davie, G. (1994). *Religion in Britain since 1945*. Blackwell.
- De'Carli, J. (2000). *Reiki Universal*. Editorial Edaf.
- de la Torre, R. (2016). Indo- and Afro-American Religiosities, and Circuits of New Age Spirituality. En R. de la Torre, C. Gutiérrez Zúñiga, & N. Juárez Huet (Eds.), *New Age in Latin America Popular Variations and Ethnic Appropriations* (pp. 5-28). Brill.
- de la Torre, R., & Gutiérrez Zúñiga, C. (2016). Genealogías de la Nueva Era en México. *Revista de Estudos da Religião (REVER)*, 16(2), 55. <https://doi.org/10.21724/rever.v16i2.29282>
- De Roux, R. (2017). La Iglesia católica en América Latina a la hora del papa Francisco. *Caravelle*, 108, 35-49. <https://doi.org/10.4000/caravelle.2244>
- Downey, A. (2014). *Religious affiliation, education and Internet use*. arXivLabs. <https://arxiv.org/abs/1403.5534>
- Freston, P. (2001). *Evangelicals and Politics in Africa, Asia and Latin America*. Cambridge University Press.
- Gómez Rincón, C. M. (2020). The Spiritual Dimension of Yage Shamanism in Colombia. *Religions*, 11(375), 1-17.
- Hervieu-Léger, D. (1999). *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*. Flammarion.
- Inglehart, R., Haerpfer, C., Moreno, A., Welzel, C., Kizilova, K., Diez-Medrano, J., Lagos, M., Norris, P., Ponarin, E., & Puranen, B., et al. (Eds.). (2014). *World Values Survey: Round Three-Country-Pooled Datafile Version*. JD Systems Institute. www.worldvaluessurvey.org/WVSDocumentationWV3.jsp
- Jaimes Martínez, R. (2012). El neopentecostalismo como objeto de investigación y categoría analítica. *Revista Mexicana de Sociología*, 74(4), 649-678. ISSN: 0188-2503/12/07404-05.
- Lalive d'Épinay, C. (1968). *El refugio de las masas: Estudio sociológico del Pentecostalismo Chileno*. Editorial del pacífico.

- McClure, P. (2017). Tinkering with technology and religion in the digital age: The effects of Internet use on religious belief, behavior, and belonging. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 56(3), 481-497. <https://doi.org/10.1111/jssr.12365>
- McLuhan, M. (1962). *The Gutenberg Galaxy*. University of Toronto Press.
- McLuhan, M. (1994). *Understanding Media. The Extensions of Man*. The MIT Press.
- Miller, B., Munday, P., & Hill, J. (2013). Faith in the age of Facebook: Exploring the links between religion and social network site membership and use. *Sociology of Religion*, 74(2), 227-253. <https://doi.org/10.1093/socrel/srs073>
- Morello, G. (2020). *Una modernidad encantada. Religión vivida en Latinoamérica*. EDUCC-Editorial de la Universidad Católica de Córdoba.
- Ospina, M. A., & Mesa, C. (2006). *Poder y carisma: dos aproximaciones al panorama religioso urbano*. Universidad Nacional de Colombia.
- Parker Gumucio, C. (2005). ¿América Latina ya no es católica? Pluralismo cultural y religioso creciente. *América Latina Hoy*, 41, 35-56. <https://doi.org/10.14201/alh.2431>
- Pelletier, D. (2005). *La crise catholique. Religion, societe, politique en France (1965-1978)*. Payot & Rivages.
- Pereira Souza, A. M. (1996). El pentecostalismo: nuevas formas de organización religiosa en los sectores populares. Origen, evolución y funciones en la sociedad colombiana. 1960-1995. *Historia Crítica*, 12, 43-67. <https://doi.org/10.7440/histcrit12.1996.04>
- Pew Research Center. (2014). *Religion in Latin America. Widespread Change in a Historically Catholic Region*. <https://www.pewforum.org/2014/11/13/religion-in-latin-america/>
- Ranganathan, S. (2008). *Patanjali's Yoga Sutra*. Penguin Random House.
- Sarrazin, J. P., & Arango, P. (2017). La alternativa cristiana en la modernidad tardía. Razones de la migración religiosa del catolicismo al pentecostalismo. *Folios*, 46, 41-54. <https://doi.org/10.17227/01234870.46folios41.54>
- Schäfer, H. (1992). *Protestantismo y crisis social en América Central*. DEI.
- Shulgin, S., Zinkina, J., & Korotayev, A. (2019). Religiosity and Aging: Age and Cohort Effects and Their Implications for the Future of Religious Values in High-Income OECD Countries. *Journal for the study of religion*, 58(3), 1-13. <https://doi.org/10.1111/jssr.12613>
- Stolz, J. (2006). Salvation Goods and Religious Markets: Integrating Rational Choice and Weberian Perspectives. *Social Compass*, 1(53), 13-32. <https://doi.org/10.1177%2F0037768606061575>
- Urrego-Romero, J. E. (2019). Estilo de vida carismático en el catolicismo: Proximidades sociológicas a las creencias y prácticas de la Renovación Carismática Católica. *Cuestiones Teológicas*, 46(106), 379-409. <https://doi.org/10.18566/cueteo.v46n106.a08>
- Weber, M. (2014). *Economía y sociedad* (J. Roura Parella, E. Ímaz, E. García Maynez, J. Ferrater Mora, & F. G. Villegas (trads.); 3.a ed.). FCE.
- Westmeier, K.-W. (1986). The Enthusiastic Protestants of Bogotá Colombia: Reflections on the Growth of a Movement. *International Review of Mission*, 75(297), 13-24. <https://doi.org/10.1111/j.1758-6631.1986.tb01447.x>
- Willaime, J.-P. (1999). Le pentecôtisme: contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel. *Archives de sciences sociales des religions*, 105, 5-28. <https://doi.org/10.3406/assr.1999.1076>



CAPÍTULO 2.

CAPÍTULO 2.

CAMBIOS EN LA TEOLOGÍA Y LA MORAL DE LOS JÓVENES PENTECOSTALES EN COLOMBIA

Jeferson Rodríguez¹

Resumen

El presente escrito muestra los cambios teológicos y morales de los jóvenes pentecostales en Colombia a partir del análisis teológico de los datos empíricos de la investigación *Panorama de la diversidad religiosa en Colombia*, arrojando cambios en cuatro grandes áreas teológicas, que se convierten en puertas de entrada para una futura teología sistemática pentecostal: la autoridad eclesial, la participación política, las prácticas espirituales y el deseo sexual. Esto se traduce, primero, en una confirmación de que la idea de teología es una sinfonía de distintas voces del pueblo de Dios sobre la verdad cristiana, con la particularidad de que esta verdad se siente en el cuerpo, por el deseo de Dios mismo, generando cambios personales y políticos. Y, por otro lado, en afirmar que la teología de las generaciones más jóvenes de pentecostales está experimentando profundos cambios, con sus implicaciones morales, en cuanto a teología del deseo sexual, teología del poder, teología pública y teología mística.

Palabras clave: jóvenes pentecostales, teología pentecostal, subjetivación pentecostal, cambios morales, cambios teológicos

¹ Licenciado en Ciencias Religiosas. MA Teología y Biblia (Lee University).

Introducción

Mi escrito abordará un espacio no trabajado hasta ahora en la teología pentecostal latinoamericana, y son las disonancias teológicas y morales en las generaciones más jóvenes de pentecostales en Colombia. Esto se convierte en un insumo muy importante para futuras investigaciones sobre la articulación de una sistematización más adecuada de la teología pentecostal latinoamericana. Como teólogo de trasfondo pentecostal, y en virtud de mi trabajo constante con los movimientos estudiantiles, mi interés se centra en la explicación de estos cambios desde una perspectiva que combina herramientas de las ciencias sociales y las ciencias teológicas. Por eso, usaré la novedosa propuesta de las *cuatro voces de la teología* para hacer un análisis de las correspondencias y discrepancias entre las distintas posiciones teológicas y morales de los jóvenes pentecostales colombianos, así como para determinar sus diferencias frente a las de los adultos mayores pentecostales.

La propuesta de las *cuatro voces de la teología* distingue los siguientes tipos de expresiones teológicas: 1. la *voz enunciada* (aquello en lo que los individuos dicen creer), 2. la *voz operante* (la acción o la práctica teológica de los individuos), 3. la *voz normativa* (las directrices o prescripciones normativas de las comunidades a las que pertenecen los individuos) y 4. la *voz formal* (las construcciones formales sobre teología formuladas por los especialistas).

Las cuatro voces de los jóvenes pentecostales colombianos serán rastreadas por medio de diferentes fuentes. Por un lado, los datos recolectados en la investigación *Panorama de la diversidad religiosa en Colombia*, particularmente, la Encuesta Nacional sobre Diversidad Religiosa del año 2019 (ENDR 2019) y el material recolectado por medio de grupos focales y entrevistas, y, por otro lado, la observación participante (en mi posición de pastor de una iglesia pentecostal), los análisis bíblicos y los análisis doctrinales, entre otros.

La pregunta motora de este artículo es: ¿cuáles son los cambios y rupturas teológicas de los jóvenes pentecostales en Colombia a la luz de la metodología de las cuatro voces de la teología? El camino de resolución será el siguiente: primero, se hará una descripción de los datos empíricos sobre los cambios teológicos y morales en los jóvenes pentecostales, revelados por las fuentes de datos primarios; luego, se interpretarán los datos a la luz de la metodología de las cuatro voces; y, finalmente, se hará un análisis teológico de los datos interpretados, para concluir con una respuesta a la pregunta planteada.

Obtendremos como hallazgo que los principales cambios teológicos y morales de los jóvenes pentecostales colombianos se dan en dos sentidos. Primero, la confirmación de la idea de que la teología pentecostal es una sinfonía de distintas voces del pueblo de Dios sobre la verdad cristiana,² con la particularidad de que esta verdad que se siente en

² La expresión "Pueblo de Dios" se usa en este escrito para referirse a la totalidad de las personas que tienen fe en la verdad cristiana. No es una frase exclusiva de una denominación, sino que tiene un carácter englobante.

el cuerpo, por el deseo de Dios mismo, genera cambios personales y políticos. Y segundo, la afirmación de que la teología de las generaciones más jóvenes de pentecostales está experimentando profundos cambios, con sus implicaciones morales, en cuanto a teología del deseo sexual, teología del poder, teología pública y teología mística.³

Investigación acción teológica: cuatro voces de la teología

La metodología de las *cuatro voces de la teología*, presentada especialmente por Hellen Cameron y Clare Watkins (2018), aplica las técnicas de las ciencias sociales en relación respetuosa con las ciencias teológicas, de una manera muy creativa. Su grupo de investigación, principalmente conformado por antropólogos y teólogos, ha llegado a la conclusión de que se puede rastrear la teología a través del análisis e interpretación de cuatro voces teológicas. Lo novedoso de esta propuesta es su énfasis en afirmar que cada una de estas cuatro voces tiene el mismo nivel de importancia, respeto y profundidad. Es decir que no son niveles ascendentes, desde las voces más empíricas de la teología hasta las voces más formales, sino que cohabitan en tensión en la comunidad completa del pueblo de Dios.

Las cuatro voces teológicas, vistas en mayor profundidad, son las siguientes:

- 1. La voz enunciada de la teología.** Esta voz corresponde a lo que la gente dice que cree. Esto se puede rastrear con entrevistas, encuestas, observaciones de los participantes, escuchando las predicaciones y los cantos, analizando las oraciones. Es decir, es todo lo que el pueblo de Dios dice sobre Dios y sobre su fe.
- 2. La voz operante de la teología.** Es lo que la gente hace con lo que cree. Cuando uno va más allá de sólo escuchar lo que la gente dice de lo que cree y comienza a observar desde los métodos etnográficos, uno se da cuenta de que hay tensiones entre lo que la gente dice de sus confesiones de fe y lo que realmente hace desde lo que cree.
- 3. La voz normativa de la teología.** Esta se puede rastrear con lo que tiene valor normativo en la comunidad de fe, que en el caso del pentecostalismo colombiano se puede agrupar en la Biblia, los estatutos denominacionales, los manuales de doctrina eclesiales y los libros de las personas que tienen autoridad espiritual en la Iglesia.
- 4. La voz formal de la teología.** En este caso, sería lo más sistemático, la producción de los especialistas, el esfuerzo ordenado y coherente de la presentación de la verdad cristiana. Esto en el pentecostalismo es muy escaso, así que hay que hacer uso de teologías formales de pentecostales que han hecho una labor de sistematización.

Poner en un mismo plano a la teología, tal cual se expresa en la práctica, con aquellas teologías que se manifiestan, primeramente, mediante palabras y conceptos, desnuda

3 Los conceptos de "mística" y "misticismo" se usan en este escrito en su sentido más general. Es la práctica de sentir a Dios en el presente, experimentar que Dios habla, que Dios se manifiesta en el hoy. En ese sentido, el pentecostalismo es una tradición mística cristiana.

conexiones, desconexiones y profundas rupturas entre las teologías más implícitas y las que se articulan más sistemáticamente. Reconocer esas rupturas nos permite reflexionar sobre sus posibles fundamentos. Igualmente, confirma que la teología no es una sola cosa, sino que es una sinfonía de voces, todas ellas con el mismo nivel de importancia, que entran en tensión constantemente. Estas rupturas, entonces, no son divisiones absolutas, sino elementos que requieren una revisión más completa para lograr una mayor plenitud en el entendimiento entre las formas en las que se articula la fe y la manera en la que se practica en la cotidianidad de todo el pueblo de Dios.

Así que la investigación de acción teológica sigue un proceso de espiral con los datos y las interpretaciones. Es decir, a partir de las técnicas de investigación de las ciencias sociales se tienen insumos para interpretaciones teológicas con un grupo de profesionales, hasta lograr momentos de “epifanía” o de revelación, que van clarificando las hipótesis que se vislumbran en la investigación empírica (Watkins & Cameron, 2018).

A estos momentos de epifanía prefiero llamarlos de “ruptura”, un poco en relación con la teoría de Ernesto Laclau sobre la cadena de equivalencias que se rompen constantemente por la demanda de necesidades sociales, lo que me parece que conecta muy bien con la realidad pentecostal en América Latina y que he trabajado en escritos anteriores (Rodríguez, 2016).

Estas interpretaciones de los especialistas se devuelven a las bases de la comunidad de fe para que, en tanto actores principales de la investigación, puedan valorarlos críticamente y, finalmente, lleguen a unas explicaciones más contundentes de la realidad. El trabajo interpretativo de la investigación de la acción teológica se lleva a cabo mediante la conversación, tanto al interior de los equipos como entre ellos. Dicha conversación se adelanta con diversas metodologías, en la medida en que el equipo reflexiona sobre los datos que describen las prácticas que son objeto de investigación.

En el caso de este estudio, he contado con la ventaja de tener todos los elementos anteriores. He participado en el proceso cuantitativo de la investigación que ha arrojado una encuesta rigurosa del fenómeno religioso en Colombia, también en los grupos focales con los principales actores de la encuesta, a quienes se les regresaron los datos, y he podido participar en frecuentes conversaciones “epifánicas” con el grupo de sociólogos que ha acompañado el proceso de interpretación y el resultado final de estos resultados cualitativos.⁴

Igualmente, como teólogo pentecostal, cuento, de manera privilegiada, con los datos de la teología normativa, operante y formal de la mayoría de las iglesias pentecostales en Colombia y su producción estatutaria y teológica.

Con esta explicación metodológica, veamos los datos de la ENDR 2019 que evidencian los cambios teológicos y morales en los jóvenes pentecostales en Colombia.

4 William Mauricio Beltrán, Sonia Larrota Silva y Julián Ernesto Cely, son los sociólogos de la Universidad Nacional de Colombia que han contribuido a analizar e interpretar los datos del artículo.

Resultados empíricos que muestran cambios en la teología y la moral de los jóvenes pentecostales

Los datos que usaré provienen de la ENDR 2019. Enfoco mi análisis en los datos del segmento de pentecostales encuestados y en la retroalimentación de estos datos, por medio de grupos focales, a líderes evangélicos y pentecostales para escuchar sus interpretaciones. En este escrito la palabra “pentecostal” es usada en un sentido amplio, ya que casi todas las personas que participan de iglesias carismáticas, pentecostales o renovadas se autodenominan “cristianos”. Este ha sido un fenómeno que ya se ha explicado con bastante amplitud tanto en investigaciones sociológicas (Beltrán & Larotta Silva, 2020) como en investigaciones teológicas (Rodríguez, 2016). Además, tuve la oportunidad de participar de primera mano como asesor de estos dos procesos.

En términos generales, la ENDR 2019 se ha convertido en el dato más actualizado que tenemos para analizar el fenómeno religioso en Colombia, ya que cuenta con preguntas que en anteriores ejercicios cuantitativos no se habían logrado articular, como, por ejemplo, preguntas sobre temas políticos o sobre perspectiva de género que dan un perfil muy significativo de las costumbres religiosas y morales en Colombia (Beltrán & Larotta Silva, 2020).

Dicha encuesta proporciona el piso para el análisis realizado en este escrito. La encuesta hizo una discriminación etaria para presentar las respuestas de los encuestados, de la siguiente manera: jóvenes (18 a 25 años), adultos jóvenes (26 a 40 años), adultos (41 a 60 años) y adultos mayores (61 años en adelante). Como mi intención es aportar un análisis teológico de los cambios teológicos y morales de los pentecostales, me concentré en el segmento de la encuesta de los que se lograron categorizar en el grupo de pentecostales y carismáticos no católicos, que fueron 2120 personas.

Para notar estos cambios teológicos y morales, me he enfocado en los resultados de las preguntas que tienen que ver con los temas de autoridad eclesiástica, participación política, prácticas espirituales y concepciones sobre temas de diversidad sexual. Estas son casi veinte respuestas de los pentecostales colombianos, discriminados en los cuatro grupos etarios que he descrito anteriormente. En la mayoría de los casos, se notan mayores cambios cuando se contrastan las respuestas del grupo de los jóvenes pentecostales y los adultos mayores pentecostales. Esto ya indica que un elemento relevante de los cambios morales y teológicos está guiado por la edad.

Por otro lado, la segunda sección de datos empíricos proviene de los grupos focales que se realizaron con distintos actores del pentecostalismo. A ellos y ellas se les regresaron los datos de la encuesta para tener sus interpretaciones, así que gran parte del análisis siguiente cuenta con esas memorias.

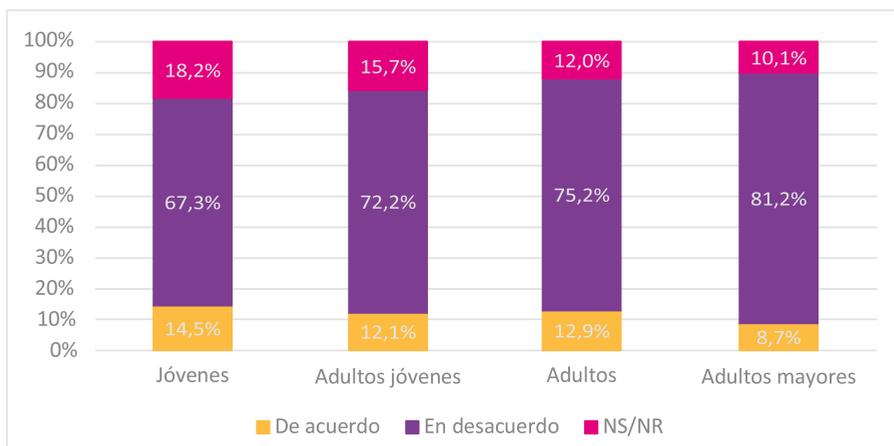
Y, por último, están los datos bibliográficos y de observación etnográfica personales que me concede mi propia experiencia como miembro y como pastor pentecostal.

Así, pues, veamos las rupturas más evidentes en la moral y la teología en los jóvenes pentecostales en los siguientes apartados.

Autoridad eclesial

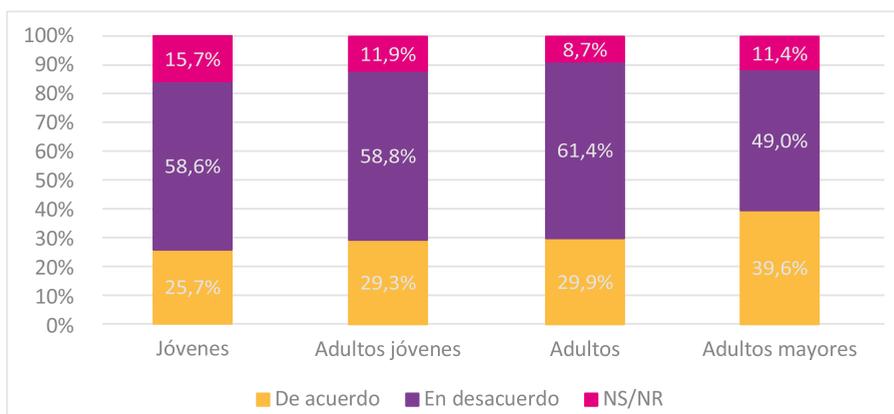
En esta sección tendré en cuenta dos preguntas sobre los referentes de autoridad que se rastrean en la encuesta: la Biblia y la autoridad pastoral.

GRÁFICA 1. ¿La Biblia tiene errores y contradicciones?



FUENTE: ENDR 2019

GRÁFICA 2. ¿El líder de su iglesia es una autoridad que no debe ser cuestionada?



FUENTE: ENDR 2019

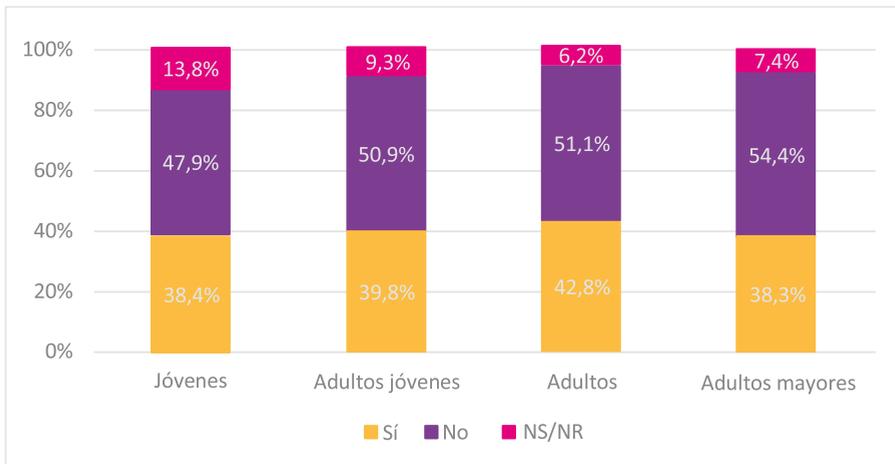
Las Gráficas 1 y 2 muestran un desprendimiento bastante marcado de los jóvenes pentecostales frente a los factores clásicos del pentecostalismo “autoridad” y “obediencia”. A diferencia de los adultos mayores, una mayor proporción de jóvenes no está de acuerdo con las posturas clásicas del pentecostalismo. Así, parece probable que los jóvenes pentecostales se planteen con más libertad cuestionamientos a la autoridad de los líderes eclesiales e, igualmente, reconozcan con más amplitud los errores en la Biblia.

Participación política

Por ser el pentecostalismo un movimiento religioso que en la actualidad está vinculado con el partidismo político, esta sección agrupará dos preguntas sobre las opiniones en la participación política que pueden ir perfilando unos cambios interesantes. Y, nuevamente, se verán las diferencias entre los distintos segmentos etarios.

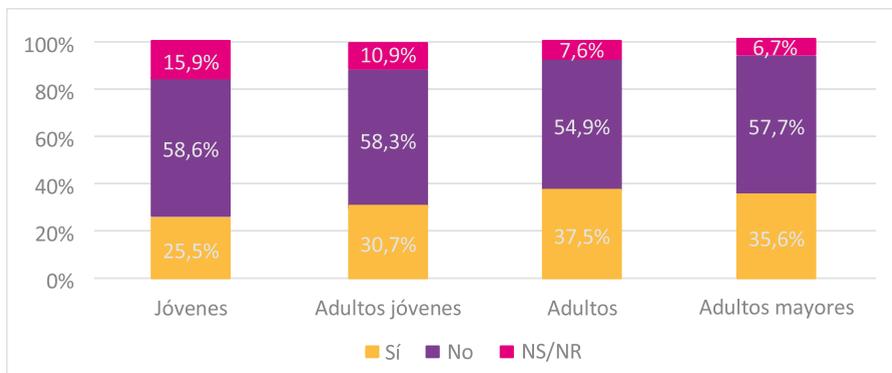
En estas dos gráficas se nota una tendencia de los jóvenes a aceptar la participación política un poco más que los adultos mayores, pero con un atenuante: que los jóvenes pentecostales tienen mayor desconfianza del partidismo confesional.

GRÁFICA 3. ¿Considera conveniente que los líderes religiosos (ej. pastores o sacerdotes) participen activamente en la política electoral?



FUENTE: ENDR 2019

GRÁFICA 4. ¿Considera conveniente que las instituciones religiosas (como iglesias y denominaciones) apoyen a un determinado candidato o partido político?

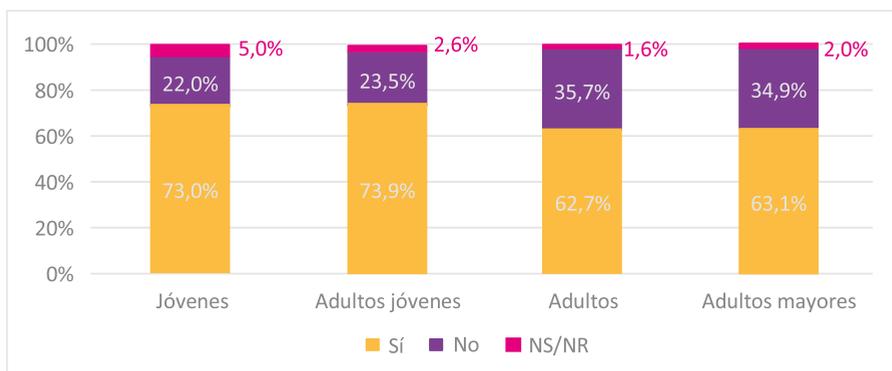


FUENTE: ENDR 2019

Conceptos teológicos y prácticas espirituales

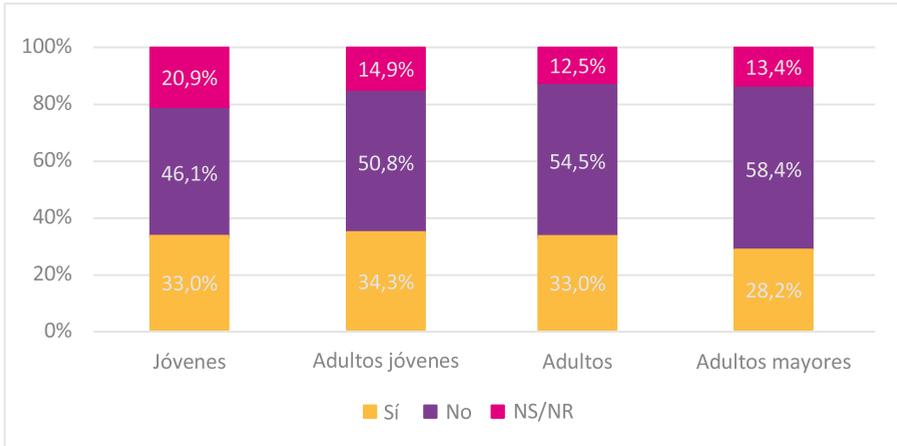
En esta sección, agrupo siete preguntas que muestran los cambios sobre las ideas doctrinales y las prácticas espirituales diversas que evidencian los jóvenes pentecostales frente a los adultos mayores pentecostales. A pesar de que han sido bastantes las preguntas que rastrean este espectro de significado, la mayoría muestra una tendencia en los jóvenes pentecostales.

GRÁFICA 5. ¿Cree que la salvación de su alma depende de lo que haga en esta vida?



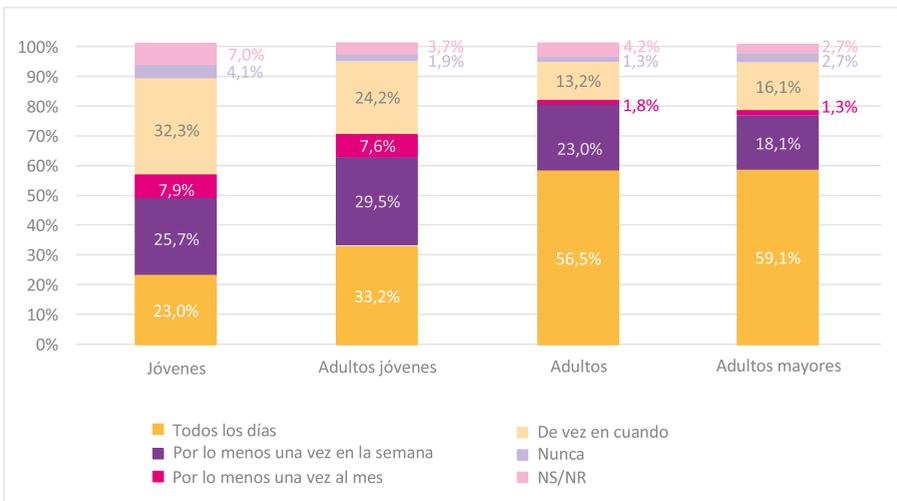
FUENTE: ENDR 2019

GRÁFICA 6. ¿Practica del rito de pactos o siembras?



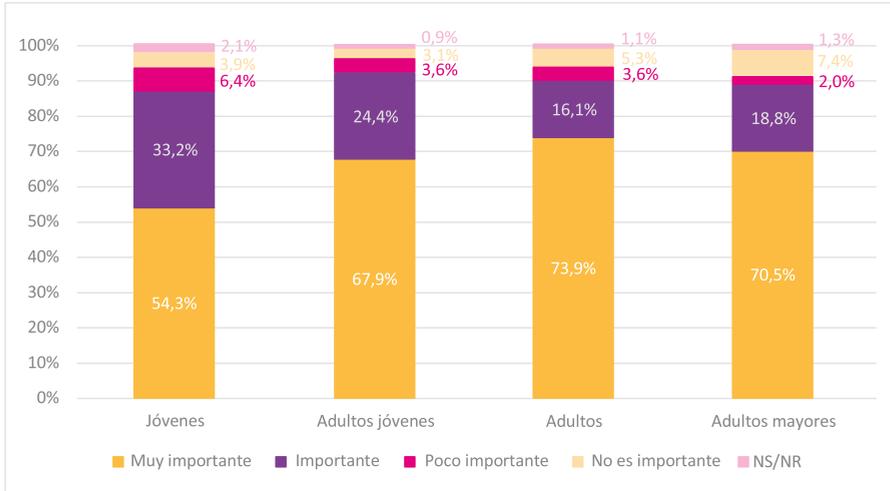
FUENTE: ENDR 2019

GRÁFICA 7. ¿Con qué frecuencia lee la biblia?



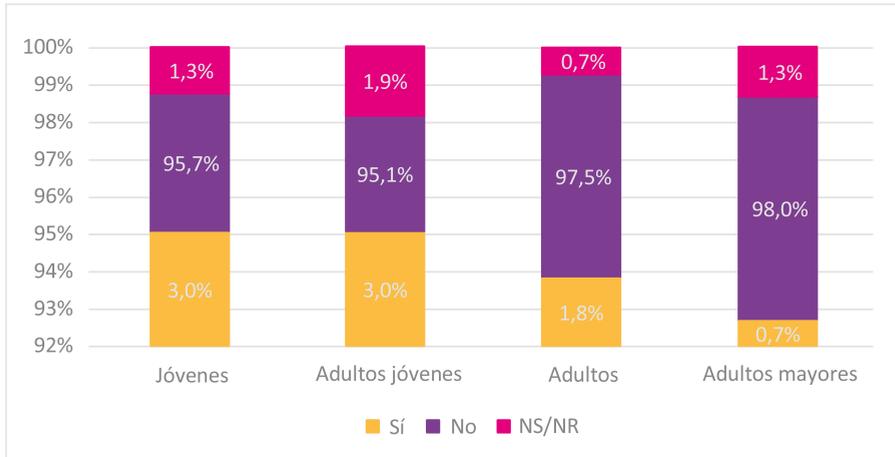
FUENTE: ENDR 2019

GRÁFICA 8. ¿Qué tan importante es la religión en su vida?



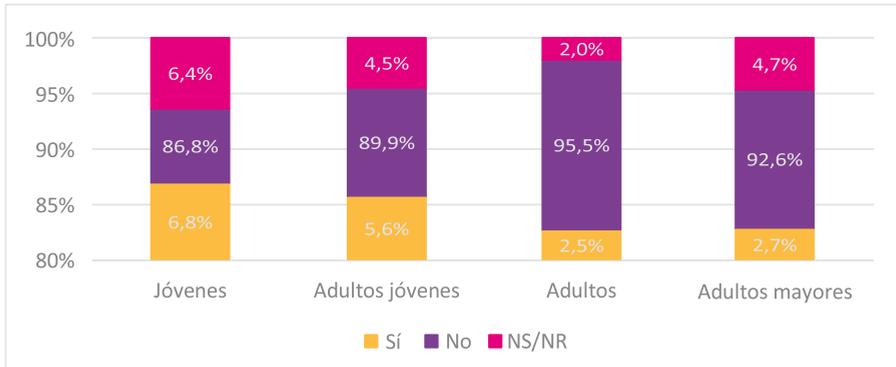
FUENTE: ENDR 2019

GRÁFICA 9. ¿Practica habitualmente yoga?



FUENTE: ENDR 2019

GRÁFICA 10. ¿Cree en las predicciones que hace el horóscopo?



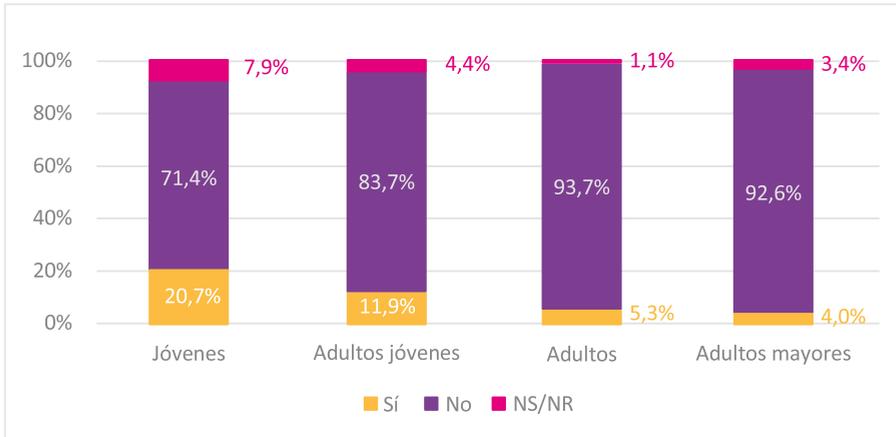
FUENTE: ENDR 2019

Resulta evidente la baja lectura de la Biblia en los jóvenes pentecostales, conectada con la notable disminución de la importancia que le dan a la religión, en comparación con los adultos mayores pentecostales. Otro cambio interesante ocurre en la posición escatológica de los jóvenes. Aunque en todos los grupos etarios predomina la creencia en la salvación por obras, en el grupo de adultos mayores se encuentra una proporción mayor de encuestados que rechazan esta creencia, mientras que en el grupo de los jóvenes la proporción de encuestados con la misma posición disminuye. Esto significa que los jóvenes están más convencidos de que la salvación de su alma depende de sus obras y, por lo tanto, de su comportamiento ético en el mundo material. El interés en el mundo material de los jóvenes pentecostales también se confirma con la pregunta sobre pactos o siembras. Los jóvenes son el grupo etario que menos niega realizar esta práctica (aunque debe tenerse en cuenta que también son el grupo etario que presenta mayor incertidumbre sobre esta cuestión). En las preguntas sobre otras creencias y prácticas espirituales ajenas al pentecostalismo cristiano, como la creencia en el horóscopo o la práctica de yoga, se evidencia una gran diferencia entre los adultos mayores y los jóvenes. Y pese a que la proporción de los jóvenes pentecostales que acepta estas creencias y prácticas es todavía ínfima, la comparación con los adultos mayores muestra un cambio importante en este asunto.

Temas de género y sexualidad

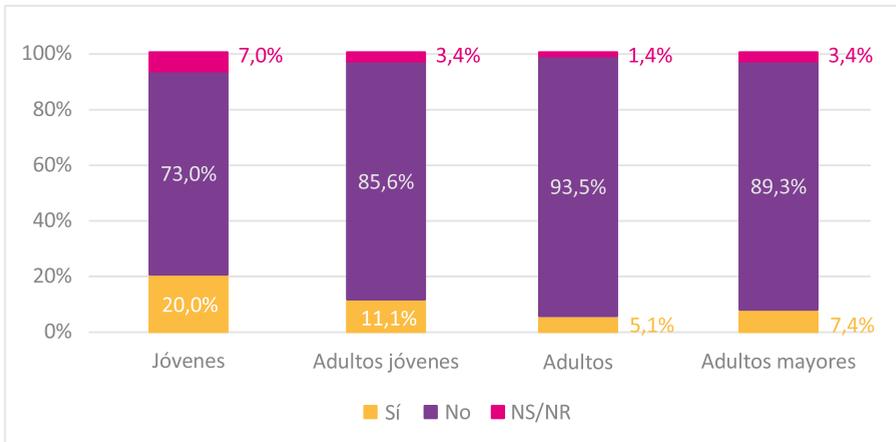
En esta cuarta sección agrupo los temas que se relacionan con un asunto muy polémico en la actualidad, y son los temas vinculados con el género, la sexualidad, la homosexualidad y el aborto. Esta agrupación de siete respuestas permite ver las rupturas y cambios que están mostrando los jóvenes pentecostales en comparación con los adultos pentecostales.

GRÁFICA 11. ¿Está de acuerdo con el matrimonio entre parejas del mismo sexo?



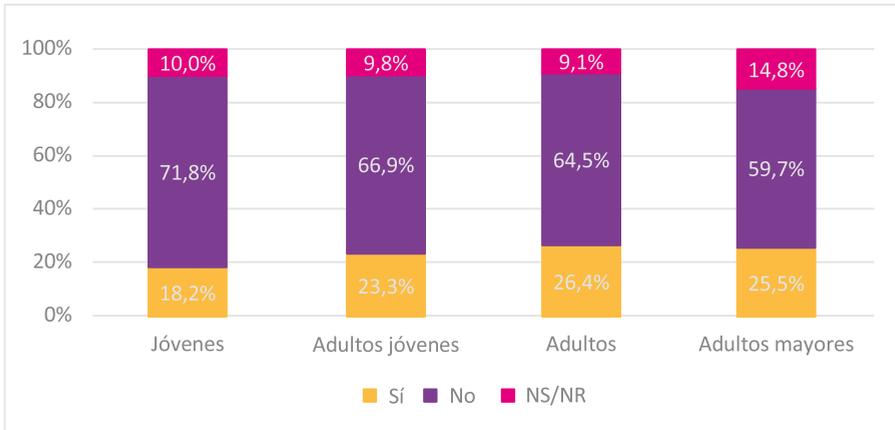
FUENTE: ENDR 2019

GRÁFICA 12. ¿Está de acuerdo con la adopción de niños y niñas por parte de parejas del mismo sexo?



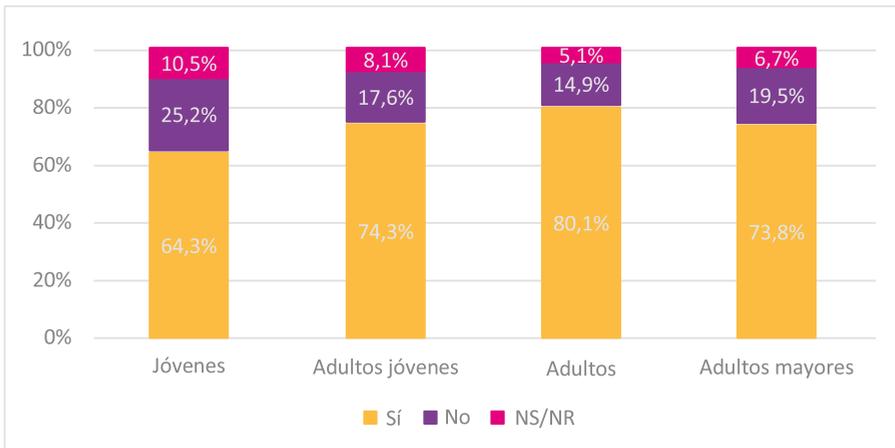
FUENTE: ENDR 2019

GRÁFICA 13. ¿Considera que la homosexualidad es una enfermedad?



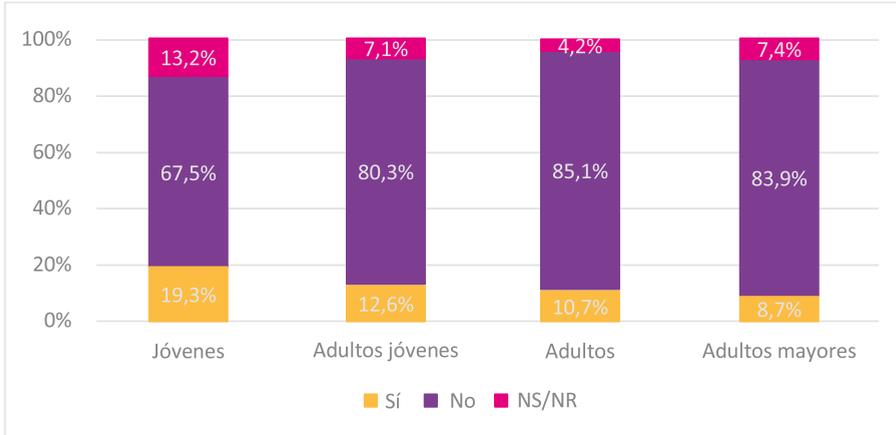
FUENTE: ENDR 2019

GRÁFICA 14. ¿Considera que una persona homosexual está en pecado?



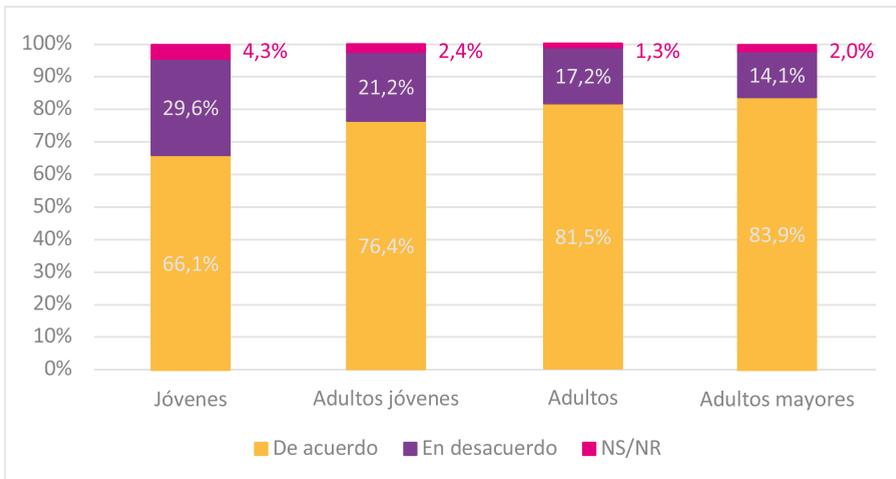
FUENTE: ENDR 2019

GRÁFICA 15. ¿Considera conveniente la completa despenalización del aborto?



FUENTE: ENDR 2019

GRÁFICA 16. ¿El hombre es la cabeza del hogar?



FUENTE: ENDR 2019

En esta sección de respuestas, vinculadas a los temas de equidad de género, diversidad sexual y derechos de la mujer, es donde más cambios y rupturas porcentuales se dan entre los jóvenes pentecostales y los adultos mayores pentecostales. Los jóvenes pentecostales se muestran más tolerantes al matrimonio homosexual, la adopción por parejas del mismo sexo y la despenalización del aborto. Además, una proporción mayor de jóvenes pentecostales cuestionan la idea de que la homosexualidad es un pecado o una enfermedad. Casi todas las respuestas muestran un margen de diferencia de veinte puntos, aproximadamente. En esa misma línea, los jóvenes pentecostales no creen que los varones sean la cabeza del hogar, en el mismo porcentaje que lo hacen los adultos mayores.

Como se puede ver en esta agrupación de cuatro secciones por temas, las diferencias porcentuales entre los distintos segmentos etarios de pentecostales dan la pista de un cambio teológico y moral en las generaciones más jóvenes. Teniendo estos resultados empíricos como base, y siguiendo la propuesta de las cuatro voces de la teología, haré un esfuerzo de interpretación colectiva teológica de estos cuatro espectros temáticos, para analizar más profundamente los cambios teológicos y morales en los jóvenes pentecostales.

Interpretación y análisis de la investigación de diversidad religiosa a la luz de las cuatro voces de la acción teológica

Las dos primeras secciones de este escrito han preparado el camino para responder con más claridad la pregunta que guía este análisis cualitativo: ¿cuáles son los cambios y rupturas teológicos en los jóvenes pentecostales a la luz de la metodología de las cuatro voces de la teología?

Si bien el esfuerzo en este escrito ha sido resaltar la combinación de enfoques desde las ciencias teológicas y ciencias sociales, tengo que decir que mi lectura es privilegiadamente teológica, tanto de la ENDR 2019 como de los demás datos empíricos que estoy presentando. Mi aporte a esta investigación cualitativa no es un análisis sociológico del proceso empírico; es, sencillamente, una contribución teológica en diálogo respetuoso e indispensable con las ciencias sociales.

Así, los temas de autoridad eclesiástica y participación política brindan un perfil que necesita completarse, por supuesto, con lo que en la teología llamamos teología del poder y teología pública. Estas nociones tan amplias de teología de “poder” y “teología pública”, con una investigación como esta, se pueden afinar y cualificar desde adentro del pentecostalismo. Igual pasará con los insumos que este análisis puede dar a una futura teología mística pentecostal y una teología del deseo erótico pentecostal.

La sección de los entendimientos sobre las prácticas espirituales y doctrinales ofrece insumos para extraer una teología mística del pentecostalismo desde los jóvenes pentecostales. En últimas, la única teología posible en el pentecostalismo es la mística. Si bien en el mundo pentecostal colombiano no se recibe con buenos ojos la palabra “mística”, porque se entiende como vinculado al esoterismo, de manera técnica, la espiritualidad y la teología pentecostales son místicas, ya que dependen

de la convicción profunda de que Dios habla hoy al creyente y que se puede sentir a Dios en el presente. Dios es inabarcable para el pentecostal, pero de alguna manera también se puede conocer y tener dentro del corazón. Tal vez, sin pretender analizarlo racionalmente, el pentecostalismo mantiene una dimensión apofática en su relación con la divinidad,⁵ que se vive de manera privilegiada en prácticas espirituales, como el ayuno, la oración, los cánticos y la práctica de los dones espirituales en el cuerpo. Esta convicción de que Dios me habla, me guía y me prohíbe, es teología mística. Así que la interpretación teológica de estas voces, necesariamente, reconstruirá una noción de teología mística pentecostal colombiana.

Y la última sección, sobre temas de género y diversidad sexual, toma forma sobre nociones de “teología del deseo sexual” y “teología del deseo erótico”. Acá, la razón más protuberante para este giro de nociones es que el “deseo erótico” es una categoría ontológica, primeramente, encontrada en Dios, no así el “género” y la “sexualidad”. Es decir, el Dios cristiano y, por ende, el Dios pentecostal, es un Dios que no se puede explicar desde las categorías del género y el sexo, porque en últimas no tiene sexo, ni género, así en el pentecostalismo se privilegie la idea masculina de Dios. Basta decir ahora que, para ser fieles a una teología profundamente pentecostal, los binomios “Dios-hombre”, “varón-mujer”, “cielo-tierra” y otros no son adecuados para explicar la incorporación de la deidad en el cuerpo humano. Así que, desde la teología cristiana pentecostal, Dios es un Dios que desea y, por ende, es el origen del amor erótico. Por eso, el análisis teológico de esta sección de respuestas va reconstruyendo una multiplicidad de voces que da pistas a una futura teología del deseo erótico pentecostal en América Latina.

Después de esta explicación procederé a integrar interpretativamente las cuatro voces teológicas de los jóvenes pentecostales, en estos cuatro temas, que están experimentando importantes cambios desde una perspectiva teológica y moral. La interpretación teológica hará un énfasis especial en mostrar las tensiones, las correspondencias y contradicciones en cada uno de estos tonos teológicos, igualmente válidos y relevantes.

Cambios en las voces teológicas de la autoridad eclesial en los jóvenes pentecostales

Desde los datos empíricos, que expresan lo que los jóvenes dicen de lo que creen, se nota en los jóvenes pentecostales un desprendimiento bastante marcado en los factores de autoridad y obediencia, muy evidentes en la enseñanza pentecostal tradicional. Los grandes centros de obediencia pentecostal se ven desplazados por unas nociones más complejas que las de “líderes”, “doctrinas” y “Biblia”. La ENDR 2019 ha puesto de manifiesto que la lectura bíblica en los jóvenes pentecostales es cada vez menor, al

5 La “apofática” es la manera de conocer desde experiencias no racionales, muy común en las experiencias místicas de la fe cristiana y otras tradiciones religiosas. Es la manera de entender a través de la oscuridad. Un saber desde el no saber.

tiempo que aumenta la aceptación de la creencia que afirma que en ella se encuentran errores y contradicciones (Gráficas 1 y 7). Esto hace que el referente bíblico no sea tan determinante como en el caso de los adultos mayores pentecostales. Conectado con eso, en la ENDR 2019 se hace evidente el distanciamiento de la obediencia ciega a los líderes eclesiales. Los pastores, apóstoles y profetas pentecostales ahora tienen que lidiar con una desconfianza creciente de los jóvenes pentecostales a su autoridad, en muchos casos irrefutable. Si bien hay una reconfiguración del entendimiento de la autoridad eclesial, esto lleva a una reconfiguración de su autonomía en el espacio público.

En el caso de la teología operante, echaré mano de los datos obtenidos por la observación participante y de mi experiencia de toda la vida dentro del mundo pentecostal, que me ha permitido conocer desde adentro las maneras de actuar y de vivir la fe pentecostal en la cotidianidad. Mis padres fueron pastores pentecostales hasta el día de hoy y yo he sido pastor pentecostal desde los diecisiete años, animando la construcción del movimiento universitario pentecostal en el centro del país, así que conozco de primera mano la práctica cotidiana de la teología operante de los jóvenes pentecostales.

El poder de los líderes eclesiales se vive como si procediese de Dios mismo y se ejerce con mucha fuerza sobre los jóvenes. Pero es transitorio, ya que también hay una salida muy grande de las iglesias pentecostales al grupo de creyentes no afiliados a ninguna religión (Ver capítulo 1 de este libro). Este fenómeno de salida de las iglesias institucionales muestra que la autoridad no radica en las figuras poderosas de los líderes, sino en las necesidades de los mismos jóvenes.

Y una de las necesidades más fuertes en los jóvenes pentecostales, que no es exclusiva de los jóvenes, sino de todo el mundo pentecostal, es sentir a Dios en el cuerpo y experimentar una realización de la vida. Por eso, cuando algunas de estas necesidades no se resuelven, los referentes de autoridad no se respetan. Esto es algo que he venido mostrando desde algunas investigaciones en el pasado:

Así que no es posible concluir que el centro de autoridad es el pastor en la iglesia [...] Lo que sí es cierto es que la obediencia a la autoridad es mucho más a los ‘significados’ que han encontrado como respuesta a sus demandas espirituales (Rodríguez, 2016).

“Mi obediencia es para Cristo y no para los hombres”, se escucha en las voces de los actores pentecostales. Su obediencia, según la teoría de Laclau, se puede entender como un “significante vacío”, que en este caso es la “unción” y el “poder” (Rodríguez, 2016). En otras palabras, la autoridad no radica completamente en la persona o en el libro bíblico, sino en el significante que representa el deseo que busca ser suplido. Con eso también se explica la escasa lectura exegética de la Biblia, dando más importancia a la experiencia espiritual o al mensaje emocional. En este sentido, la lectura bíblica es emocional y selectiva, por versículos bíblicos que marcan la cotidianidad de la existencia humana.

Acercándonos a la voz teológica normativa, es importante rastrear lo que tiene valor autoritativo. Mucho de eso se encuentra en las predicaciones de los pastores que tienen

mucha autoridad en la Iglesia, en los manuales de doctrina, en estatutos y en la Biblia misma, principalmente, como libro autoritativo para la tradición pentecostal. Acá, las tensiones con las dos voces anteriores se hacen cada vez más evidentes.

La teología normativa, evidenciada en el canon doctrinal pentecostal, generalmente inicia con una doctrina muy fuerte sobre la inerrancia de la Biblia, como palabra infalible de Dios, superior a la razón y a la conciencia.⁶ Sin embargo, vemos cómo esta teología normativa entra en evidente tensión con las voces más empíricas de la teología, que desconfían cada vez más de la inerrancia de la Biblia. Los manuales de discipulado de las tradiciones pentecostales en Colombia siguen ese mismo esquema al darle prelación a la Biblia por encima de la doctrina de Dios mismo o del Espíritu Santo.⁷ Esto pretende garantizar que la voz de los líderes se escuche y se obedezca ciegamente. Así, entonces, este énfasis de la obediencia a sus líderes y pastores es muy normativo, sustentado tanto en la manera como se lee la Biblia como en los manuales de discipulado pentecostal, en general. Acá, la disonancia teológica entre las voces empíricas y normativas es muy fuerte. ¿Será este uno de los puntos de ruptura más grandes marcados en la teología pentecostal latinoamericana?

La voz formal de la teología en el mundo pentecostal es muy escasa, pero en lo poco que se puede analizar, las ideas de poder y autoridad siempre han estado muy presentes.

La teología formal de los jóvenes pentecostales todavía es privilegiadamente bíblica. La lectura de la Biblia por los jóvenes pentecostales tiene una tradición muy firme, pero no está anclada conscientemente en la teología clásica de los padres de la Iglesia, sino más bien en una lectura popular de la Biblia que se relaciona, de manera interesante, con las doctrinas (o teología normativa) de cada denominación. Así que los textos que son más citados por las iglesias, en este caso referidas al Dios cristiano, tienen una hermenéutica particular en la preeminencia del Espíritu. Acá, la experiencia espiritual se relaciona con la tradición y la cultura pentecostales latinoamericanas.

El poder se vuelve una noción teológica muy presente en el pentecostalismo, proveniente de los textos de Hechos de los Apóstoles, cuando se afirma que se recibirá poder cuando haya venido sobre nosotros el Espíritu Santo (Hechos de los Apóstoles 1,8). Así que desde los textos fundantes del pentecostalismo se ha conjugado esta noción del poder. Y en ese sentido, la teología formal tiene sus profundas coincidencias con las teologías empíricas, ya que cada día ve con más libertad el poder que procede de Dios mismo y no de las personas. O, más bien, lo ve de manera transitoria en las personas y no de manera absoluta. En el corazón de una futura teología sistemática pentecostal, el poder de Dios debe ser un tema central que logrará unir esfuerzos sistemáticos. La dependencia del poder humano hacia el poder divino es tanto su fuente como su meta y es el eje fundamental de la teología pentecostal y de los medios para repensar los dilemas contemporáneos que el feminismo ha lanzado al patriarcado, a los desafíos de la pandemia y la liberación de los pueblos de la opresión.

6 Primera doctrina del canon de las *Asambleas de Dios de Colombia*. Estatuto y Reglamento interno (pp. 11–12).

7 Igualmente, un fuerte adoctrinamiento en el mundo pentecostal actual se ve en el énfasis de los manuales de discipulado en la trilogía siguiente: sujeción – obediencia – lealtad. *Manual de Discipulado 1, Manantial de Vida Eterna Asambleas de Dios*.

Cambios en las voces teológicas sobre la participación política en los jóvenes pentecostales

En este punto, la voz teológica expuesta de los jóvenes pentecostales está relacionada con una mayor tranquilidad hacia la participación política, pero con una desconfianza al partidismo político (Gráficas 3 y 4). Por ende, su teología es más compleja de lo que aparentemente se ve a simple vista. Los jóvenes están diciendo que su fe se relaciona con el espacio público y político, pero no respaldan ciegamente las actuales propuestas partidistas cristianas-pentecostales. Eso va perfilando una noción de Dios que se interesa por el espacio público, y no solamente por la relación privada, pero no hay una apuesta decidida a respaldar la construcción adulta de los partidos políticos.

En cuanto a una implicación en el terreno de la teología política, los jóvenes pentecostales ven más claramente las diferencias entre la incidencia política y el proselitismo político. Si bien la gran mayoría de comunidades pentecostales se concibieron inicialmente como apolíticas, la realidad es que los jóvenes pentecostales cada vez están más informados y animando a manifestaciones públicas sobre su intención política.

Por otro lado, la mayoría de los manuales y estatutos de iglesias pentecostales en Colombia ordenan que la denominación pentecostal debe ser apolítica, y eso en la práctica pentecostal cada vez es más contradictorio. La tensión se profundiza cuando los jóvenes pentecostales se sienten más libres de expresar sus posturas políticas de manera pública, con algunas reservas sobre el proselitismo. Acá hay una evidente oposición entre la teología normativa pentecostal y las teologías empíricas.

En lo referente a la teología más formal, los temas de teología pública pentecostal se deben trabajar bastante todavía para precisar sus enfoques. Sin embargo, es importante reconocer que, en temas de teología pública, el mundo pentecostal recurre a la hermenéutica de la esperanza en vez de la hermenéutica de la sospecha, tan usada hoy en día. Para discernir estos enfoques, se requiere de las herramientas de las ciencias sociales aplicadas a los propósitos de la teología cristiana.

Cambios en las voces teológicas de las prácticas espirituales de los jóvenes pentecostales

Los jóvenes pentecostales expresan una teología implícita sobre su relación con Dios, que se va conectando, muy sutilmente, con otras prácticas y creencias, como el yoga o el horóscopo (Gráficas 9 y 10). Si bien es muy bajo el porcentaje en la encuesta estudiada que afirma que los jóvenes combinan sus prácticas espirituales de tradición pentecostal con otras prácticas, esto lo contrastaré con una teología operante que muestra lo contrario.

Por otro lado, como ya lo hemos explicado arriba, por ser la teología pentecostal una teología mística en primera medida, la preocupación por los temas doctrinales toma otro lugar en la manera de entender su fe. Así, los jóvenes pentecostales valoran menos la religión que las generaciones más adultas de pentecostales (Gráfica 8). Un dato

teológico interesante es que en la encuesta los jóvenes superan a los adultos mayores por casi diez puntos respecto a la creencia de que la salvación del alma depende de lo que se haga en esta vida (Gráfica 5). Es decir, se hace una teología de la salvación mucho más parecida a la teología católica popular que a las tradiciones más reformadas. Por ende, la idea de que la salvación se pierde es muy frecuente, y así, se tiene el afán de hacer cosas que ayuden a ganarla.

En la teología operante de los jóvenes pentecostales, respecto a los temas clásicos de la teología escatológica cristiana, se vive un miedo a perder la salvación. Si bien no son los asuntos predilectos de los jóvenes pentecostales, sí hay una preocupación constante sobre la condenación o la salvación. En los congresos de jóvenes es común escuchar las preguntas sobre si se pierde la salvación por tomar una cerveza, por masturbarse o por bailar. En ese sentido, el temor es constante y, por tanto, se procura hacer méritos para ganar la salvación por los actos de castidad sexual, principalmente. Esta teología operante en las obras para la salvación se debe a la desconexión casi completa de las clases de doctrina para los jóvenes pentecostales en las comunidades de fe. Así que no hay un reconocimiento muy claro de las afirmaciones doctrinales de la salvación y, mucho menos, un rastreo de la teología histórica frente a estos temas.

Si bien la encuesta no tocó todos los temas clásicos de la teología, para los jóvenes pentecostales siguen siendo muy importantes las cuestiones que conectan con lo más misterioso, es decir, el fin de los tiempos, el asunto de ángeles y demonios y, por supuesto, el Espíritu Santo, que siempre será un tema sugestivo para ellos. Además, a los jóvenes pentecostales les interesa mucho más la idea de la prosperidad que a los adultos mayores pentecostales (Gráfica 6).

A pesar de que la encuesta no hace evidente el cambio acerca de la combinación de prácticas entre los ritos tradicionalmente pentecostales y los de otras tradiciones espirituales, la teología operante extraída en las observaciones de participante con observaciones etnográficas permite mostrar una contracción de voces teológicas en este sentido. La vivencia es que hay una práctica cada vez más libre de los jóvenes pentecostales hacia el yoga, la meditación trascendental y otras prácticas de tradiciones orientales o esotéricas. Para citar un par casos de mi núcleo familiar más íntimo, desde hace unos años dos familiares pentecostales combinan sus creencias en el Dios cristiano con otras prácticas, por un lado, uno de ellos lo hace con la lectura de la carta astral, horóscopos y numerología, y, por otro lado, otro familiar participa muy animadamente de la toma de yagé y de las tradiciones indígenas ancestrales.

Así las cosas, hay una tensión en lo que los jóvenes están expresando en dicha encuesta, tal vez por miedo a verbalizar algo que todavía no se permiten reconocer en público. Cada vez más, se mantiene la tensión de la fe cristiana pentecostal con las prácticas de otras espiritualidades ancestrales y astrales, sin que ello sea razón para salir de la comunidad de fe. No es algo que se pueda afirmar con toda la gente de la Iglesia, pero es una práctica privada que cada vez se hace más presente en los jóvenes pentecostales.

De manera paralela, se vive una teología que hace énfasis en la materialidad. La tolerancia y animación a los temas de la teología de la prosperidad, muestra un entramado en la idea teológica de la deuda y del hueco insaciable que mantiene el mundo consumista con algunos aspectos insaciables de Dios mismo. Todo esto ha configurado una teología vívida que explica la salvación en términos de deuda pagada, pero no saldada completamente, ya que hay que pagar durante el resto de la vida; de ahí la conexión de la teología de la prosperidad con la lógica del mercado contemporánea. En últimas, es una teología aspiracional que confunde la inclinación hacia Dios mismo con el deseo de la sociedad de consumo y de poseer propiedades. Entonces, en la práctica, hay una reconfiguración de la materialidad en la teología pentecostal, donde el espacio físico y la vida próspera se vuelven indispensables para vivir “como Dios manda”. La sanidad del cuerpo y el dinero en el bolsillo se vuelven signos de la presencia de Dios.

Si bien en el mundo cristiano latinoamericano las tradiciones pentecostales son las que más valoran los puntos clásicos de la teología sistemática, hay unos énfasis en sus manuales de doctrina que no concuerdan en absoluto con los intereses teológicos de los jóvenes. Para dar un ejemplo de un canon de doctrina denominacional, como es el de las Asambleas de Dios de Colombia, de las dieciséis doctrinas fundamentales, seis hablan del lago de fuego, del rapto, de la segunda venida de Cristo, y temas afines. Sin embargo, los jóvenes pentecostales están más interesados en teologías que expliquen el presente, la prosperidad, la vocación de la Iglesia en el presente, la explicación de los misterios, los ángeles, el poder del Espíritu, pero con una apertura a lo local. En el tema de la salvación, hay declaraciones doctrinales que guardan una estrecha similitud con la tradición más reformada, como que la salvación es por la fe y no las por las obras de bondad.⁸ No obstante, la contradicción acá es palpable, ya que en las teologías más empíricas no hay consonancia con esa doctrina, pues en la práctica la salvación se gana por las obras que hagas, la ofrenda que des y las almas que ganes para el Cielo. Los textos bíblicos que hablan de la salvación por la fe se mantienen sin ninguna explicación coherente, al igual que aquellos que aparentemente rechazan las prácticas esotéricas y otros ritos lo sostienen sin necesidad de explicación teológica, porque la práctica arrastra el contenido normativo.

En esa misma línea, el énfasis en la oración extática o profunda, por encima de la lectura bíblica, reorienta un énfasis estatutario y normativo sobre la lectura bíblica. Esta experiencia reconfigura lo celestial y lo terrenal de manera creativa. Este enfoque, alternativo a la ortodoxia, no por el asentimiento proposicional de las doctrinas, sino más bien por ser un camino de ascensión impulsado por la oración de Dios mismo en el hombre, se ha ridiculizado sospechosamente, juzgándolo como aislado o elitista espiritual. Pero este enfoque en la oración profunda siempre ha estado en los bordes de las comunidades de fe en la historia del cristianismo, y el pentecostalismo puede echar mano de esta tradición para sistematizar de manera más consistente sus entradas teológicas.

8 Estatuto y Reglamento Interno Aprobado mediante resolución N° 1553 del 18 de noviembre de 2015, emitida por el Ministerio del Interior de la República de Colombia.

La contradicción con la voz normativa por parte de los jóvenes pentecostales sobre la sana doctrina es muy clara. Sana doctrina no es cumplir con las dieciséis afirmaciones doctrinales del canon, sino que es, más bien, una doctrina que sana y restaura la vida de la gente. Entonces la norma no es la letra, sino el horizonte anhelado de transformación personal en respuesta a la verdad divina. La ortodoxia no es una mera repetición del credo, ni una regulación eclesiástica impuesta. En ese horizonte de la verdadera ortodoxia, la teología, la espiritualidad y la ética están totalmente unidas.

El vínculo con la espiritualidad es muy claro en las teologías enunciadas, operantes y normativas de los jóvenes pentecostales, sin embargo, no hay una correspondencia sobre los temas filosóficos que trabajan los teólogos pentecostales formales, como Amos Yong (2014). Aunque Yong hace un esfuerzo por poner a dialogar los enunciados de los estatutos doctrinales con la teología sistemática más amplia, y a pesar de ser un esfuerzo muy interesante y único en el mundo pentecostal, está desconectado de los intereses y entradas teológicas de los jóvenes pentecostales, como son el encuentro con Dios, el sentir a Dios y prosperar.

Para una futura teología sistemática pentecostal desde la mirada de los jóvenes, se hace necesaria una visión mística cada vez más consistente, que permita la integración o unión de categorías como “gracia” y “naturaleza”. Que no observe muy separado las esferas de lo material con lo de lo inmaterial, que no desprenda tajantemente lo corporal de lo espiritual. En otras palabras, que rescate la tradición bíblica paulina del “cuerpo espiritual”, donde es el Espíritu de Dios que inunda por completo el cuerpo humano. La irrupción del Espíritu es la que, finalmente, permite la participación humana plena en Dios. Siguiendo esta reflexión, se intuye que la fe constituye una capacidad humana que permite confiar en algo que la razón no puede deducir o verificar. La fe no está subordinada a la razón, pero tampoco la anula. Los jóvenes han ido perfilando una teología mística formal, desde la concepción de que el Espíritu es incontenible e inabarcable, es decir, que lo que comprendemos de la divinidad siempre es provisional e incompleto.

En el mundo pentecostal latinoamericano ha habido cambios sustanciales en la estética artística de las prácticas eclesiales, y los jóvenes han sido protagonistas de ellos, con sus obvias implicaciones teológicas. Al inicio del pentecostalismo clásico en Latinoamérica, el arte y lo simbólico estaban muy ausentes. El uso de elementos simbólicos (como la cruz, el aceite, los objetos) cada vez es más nutrido, además de toda la puesta en escena de la música, los videos y las publicaciones artísticas. Para un futuro teológico sistemático pentecostal que cuente con el aporte de las voces de los jóvenes, es indispensable el análisis crítico de toda la producción audiovisual de las iglesias pentecostales en Colombia. Es decir, un análisis que muestre las tensiones entre las letras de las canciones y la lectura bíblica y doctrinal. Aquí, la teología pentecostal se expresa de maneras no tradicionales, no como la prosa, la argumentación y el ensayo, sino por medio de los cantos, la música, las danzas, las luces y los ritmos. A través de estos medios, el reino de los sentidos puede ser afilado, intensificado y después purgado en correspondencia con los latidos del Espíritu de Dios.

Cambios en las voces teológicas del deseo erótico en los jóvenes pentecostales en Colombia

Como se ha indicado, este tema teológico es en el que más cambios se han experimentado, con su obvia implicación en lo moral. En las franjas más jóvenes de pentecostales hay una tolerancia paulatina y una tendencia creciente a aceptar los temas de diversidad sexual (Peña, 2020). Con estos datos empíricos se reconstruye una voz teológica expuesta a los temas sexuales cada vez más separada de la manera dicotómica de entender: mujer y varón.

En la ENDR 2019, con un porcentaje de más de veinte puntos de diferencia entre la respuesta de los jóvenes pentecostales y la de los adultos mayores pentecostales, se muestra un cambio muy importante en los entendimientos teológicos y morales sobre el deseo erótico, respecto a las preguntas sobre matrimonio homosexual, adopción por parejas del mismo sexo, despenalización del aborto y otras cuestiones afines (Gráficas 11-15).

De entrada, es una teología expuesta de la tolerancia a la diversidad sexual que está en tensión con las normas eclesíásticas y las tradiciones culturales. En este punto, las tensiones aumentan hacia la teología normativa en los jóvenes pentecostales, que se expresa en la lectura más tradicional de la Biblia, los estatutos de doctrinas, los libros de discipulado para iniciar en la fe, y los libros de pastores fundadores y líderes prominentes.

Los temas del deseo y la sexualidad son los preferidos en los congresos de jóvenes pentecostales, insistiendo en la virginidad antes del matrimonio. Sin embargo, a pesar de este énfasis en la castidad sexual, la realidad es que la vida sexual de los jóvenes pentecostales es muy intensa y llena de culpas y excesos. Según mis conversaciones como pastor pentecostal de jóvenes, se evidencia que los jóvenes pentecostales inician su vida sexual a muy temprana edad y expresan su orientación sexual diversa con mucha más rapidez que las generaciones adultas de pentecostales. Acá se percibe una notable tensión entre la voz operante y la voz expuesta, ya que muchos expresan como pecado una orientación sexual distinta a la heterosexual y, sin embargo, en la práctica lo viven con más libertad. Si bien son los temas que concentran más restricción son, al mismo tiempo, los temas que más cambios están presentando.

La tradición pentecostal y su vínculo innegable con las tradiciones místicas de la Iglesia cristiana arrastra una apertura particular al erotismo. Es como si una persona, al abrirse tan libremente a la experiencia de la oración profunda y al Espíritu, se hiciera muy vulnerable a otras puertas del dominio de sí, frente al deseo sexual. Los jóvenes pentecostales viven su deseo sexual con mucha intensidad y, por ende, con mucha represión.

La teología del sentir en el cuerpo se vuelve una teología estética más de la piel que de la mente. Pero la manera como se viste la gente, el exterior, determina el interior. El tema de las reglas del vestir está indicando este énfasis. Esta teología juvenil pentecostal se perfila desde el sentir, ya que solo es creíble sentir y lo que se siente se traduce, principalmente, en hábitos y disciplinas ascéticas del cuerpo.

Para acentuar las tensiones en estas voces teológicas, los estatutos, los manuales de discipulado y la lectura que se hace de la Biblia, indican un rechazo marcado a la aceptación de la diversidad sexual. Los textos bíblicos que más se citan en las predicaciones en contra de la “ideología de género” son los textos que regulan la institución matrimonial, inspirados en el Génesis 2, la castidad sexual de Corintios y una lectura en contra de la homosexualidad en Romanos 1. Sin embargo, los estatutos y libros pentecostales no hacen mucho énfasis en esos temas. No hay tratados estatutarios ni normativos que regulen los temas de sexualidad y práctica sexual de manera muy amplia, como en otras tradiciones cristianas, incluso desde el monaquismo antiguo, con una teología implícita muy fuerte en contra de la vivencia de la diversidad sexual.

Las teologías más formales desde el mundo pentecostal todavía no articulan los cambios frente al entendimiento del protagonismo de la mujer en la sociedad y la Iglesia, ni la realidad de la diversidad sexual al interior de las iglesias pentecostales, ni los temas de aborto, eutanasia y afines. Acá, la desconexión entre eclesiología y antropología teológica del deseo erótico es muy amplia. Las voces teológicas más empíricas sobre la dignidad humana y la experiencia sexual no se ven articuladas sistemáticamente. Así, el camino de articulación indica un horizonte largo por recorrer desde las experiencias espirituales, donde se rompen los roles de género en la experiencia misma del Espíritu de Santo. Eso se puede rastrear en los movimientos de oración profunda en la tradición cristiana, que podrían considerarse como ancestros del movimiento pentecostal. También desde el Nuevo Testamento y la tenencia de los dones espirituales de los Corintios, y de manera paralela sus excesos en las prácticas sexuales se han notado en movimientos similares al pentecostalismo, como el montanismo, con su protagonismo de las mujeres profetizas y su despliegue de excesos en el erotismo; igualmente, podemos mencionar a Juan Crisóstomo, la tradición mística de la Iglesia (padres del desierto egipcio), Joaquín de Fiore, los cuáqueros, Teresa de Ávila, Juan de la Cruz y al mismo Pascal. Así que una revisión de estos matices “aspiracionales” en la teología pentecostal y su debida valoración histórica puede dar un entendimiento más claro de dicha teología.

Con esta reconstrucción “tensionante” de las voces teológicas de los jóvenes pentecostales, dejo algunas preguntas de bisagra para las conclusiones: ¿cuáles son los mecanismos clave por los cuales las voces normativas de la Escritura y de los estatutos doctrinales de la Iglesia pentecostal colombiana dialogan con las otras voces de la teología para una conversación más fructífera? ¿A qué se debe que las preocupaciones comunes de lo formal y lo operante no consigan, después de todo, conectarse de manera adecuada con las preocupaciones de los jóvenes?

Conclusiones

Como he mostrado, hay dos universos de cambios teológicos desde los jóvenes pentecostales en Colombia. El primero tiene que ver con la idea misma de teología, que brota de una investigación como esta, y lo segundo tiene que ver con los puntos de énfasis en la teología juvenil pentecostal, en el poder, el deseo, el sentir, como puntos clave para entender toda la verdad cristiana.

Este escrito ha expuesto una idea de teología distinta a las ideas de teología más escuchadas y enseñadas en el mundo teológico actual.

Haciendo un esfuerzo de articulación, desde la interpretación de las cuatro voces de la teología en los jóvenes pentecostales, la teología es una respuesta de todo el pueblo de Dios, en un conjunto “tensionante” de distintas voces, que genera cambios continuos, tanto personales como políticos, en relación con Dios. Asimismo, la teología se vuelve un ejercicio del cuerpo, que exige una transformación individual y comunitaria. Y admitir esto es también reconocer que la tarea de la teología está siempre en movimiento. La diferencia de esta perspectiva teológica es el compromiso con la disciplina de determinadas prácticas corporales, y un diálogo permanente con las ciencias sociales que, a largo plazo, forma nuevas entradas al conocimiento teológico. En últimas, es un viaje hacia Dios.

Lo segundo que se ha mostrado acá es que hay varios temas teológicos en constante cambio, que se convierten en puntas de entrada a toda la verdad cristiana pentecostal. Son cambios teológicos en las relaciones con el poder, nuevas relaciones con la divinidad, nuevas relaciones con el deseo erótico, el cuerpo y las emociones.

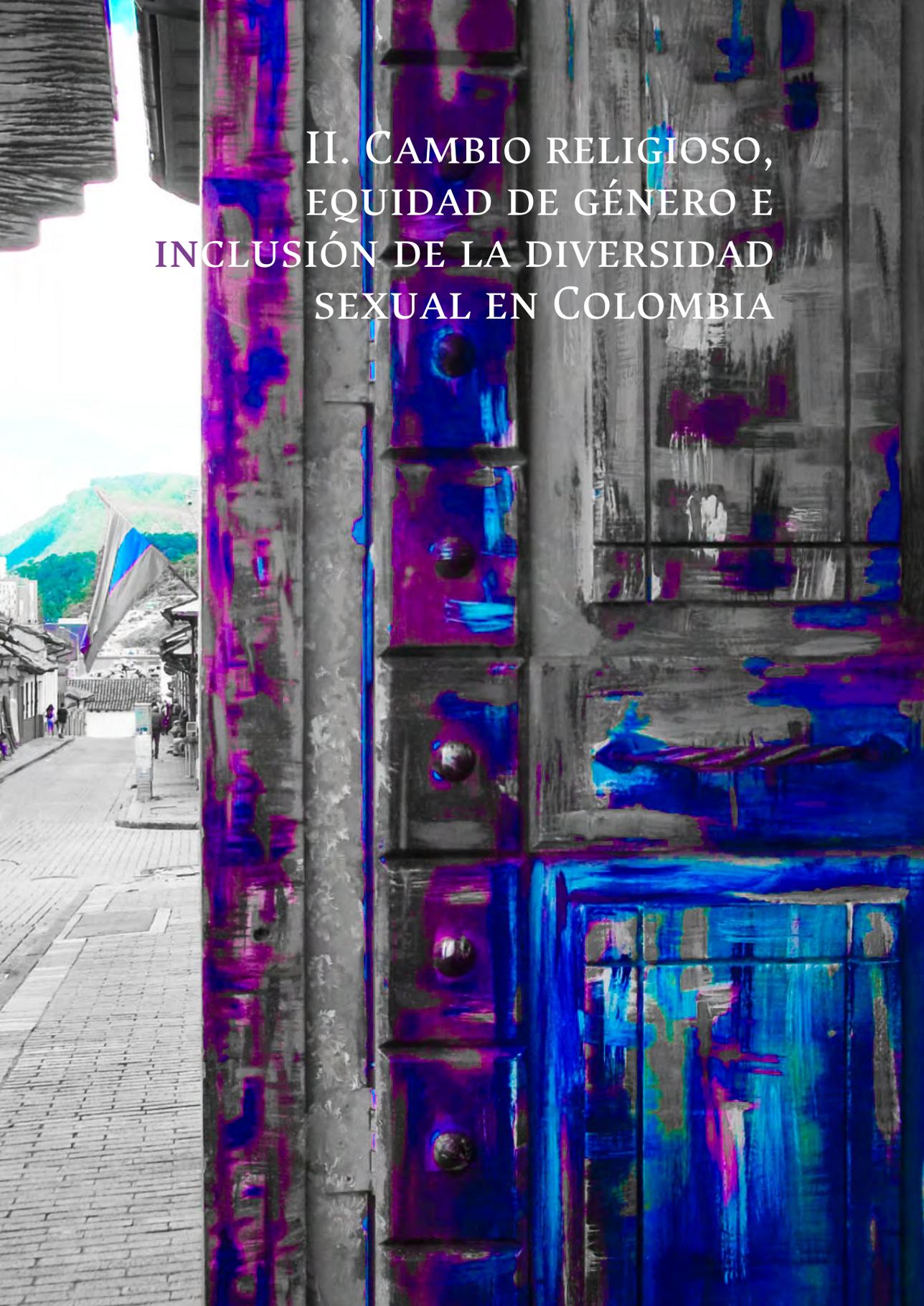
En la sinfonía de voces de la teología juvenil pentecostal en Colombia se ha mostrado una explosión creativa de nuevos *loci* de la teología sistemática cristiana más tradicional.⁹ Los *loci* clásicos de la teología sistemática (Dios, la Trinidad, Cristo, el Espíritu, la antropología, el pecado y la salvación, la Iglesia, los tiempos finales, etc.), son reordenados y, más que eso, se proponen nuevas entradas para entender la verdad cristiana. Las nociones de teología del poder, del deseo y del sentir se vuelven nuevas entradas indispensables para entender la fe cristiana de manera más adecuada para el contexto actual. En particular, el tratamiento de la doctrina de la persona se enriquece con especial atención hacia el género y la sexualidad; el tratamiento del pecado y de la salvación se complejiza por una atención especial a los temas de poder y encuentro con Dios mismo. Acá, ha sido evidente la explosión de nuevos *loci* de teología pentecostal.

A partir de eso, se comienza a desarrollar con más fuerza una teología pública, una teología del deseo y una teología de las emociones como maneras más apropiadas para abordar todos los puntos de la fe cristiana, sin las dicotomías tradicionales de la teología correlativa y dialéctica. Esta aproximación teológica ha resistido las divisiones entre la creencia y la práctica, el pensamiento y las emociones, la escritura académica y la popular, la teología cristiana y los estudios de las ciencias de la religión, entre la teología académica y la teología pastoral. Todas estas disciplinas deben permanecer juntas y responder a las cuestiones de la investigación de campo y, a partir de ahí, revitalizar la investigación sistemática.

9 Los “*Locí*” son lugares de reflexión clásica de la teología cristiana (por ejemplo: soteriología, pneumatología o cristología, entre otros).

Referencias

- Beltrán, W. M. & Larotta Silva, S. P. (2020). *Diversidad religiosa, valores y participación política en Colombia. Resultados de la encuesta nacional sobre diversidad religiosa 2019*. Act Iglesia Sueca, World Vision, Comisión Intereclesial de Justicia y Paz, Universidad Nacional de Colombia.
- Peña, L. (2020). *Panorama cuantitativo de las creencias y prácticas religiosas de los adolescentes en Bogotá*. Universidad Nacional de Colombia [Tesis de pregrado].
- Rodríguez, J. (2016). *Hacia un “sujeto” pentecostal. Subjetivación pentecostal latinoamericana a la luz de las teorías del sujeto de Sarah Coakley y Ernesto Laclau*. SINTAGMAS. <https://sintagmas.wordpress.com/>
- Watkins, C. & Cameron, H. (2018). *Sacramentalidad epifánica: Un ejemplo de la comprensión de la revisión teológica de la eclesiología práctica*. Routledge.
- Yong, A. (2014). *Renewing Christian Theology: Systematics for a Global Christianity*. Baylor University Press.



II. CAMBIO RELIGIOSO, EQUIDAD DE GÉNERO E INCLUSIÓN DE LA DIVERSIDAD SEXUAL EN COLOMBIA



CAPÍTULO 3.

CAPÍTULO 3.

USOS Y SIGNIFICADOS DEL CONCEPTO DE “IDEOLOGÍA DE GÉNERO” EN COLOMBIA. BASES PARA LA CONSTRUCCIÓN DE UN ESTADO DE LA CUESTIÓN

Julián Ernesto Cely¹

Resumen

En los años 2015 y 2016 se llevaron a cabo varias manifestaciones en contra de los derechos de la mujer, los derechos de la comunidad LGBTQ+ y el Acuerdo de Paz firmado entre el gobierno de Colombia y la guerrilla de las FARC. Todas ellas estuvieron soportadas en discursos contruidos alrededor del concepto de “ideología de género”, que funcionó como eje articulador. ¿Cuál es el significado de este concepto? y ¿qué utilidad práctica les presta a quienes lo reproducen? El objetivo de este artículo es presentar un pequeño aporte para responder estas preguntas. Se presenta, así, la construcción de los primeros pilares para un estado de la cuestión de las investigaciones realizadas en las ciencias humanas y sociales acerca de los usos y significados del concepto de “ideología de género” en Colombia. Se resalta que son *bases o pilares* porque el trabajo no es ni pretende ser exhaustivo y porque está delimitado temporalmente al período que va entre 2017 y 2020.

Palabras clave: neoconservadurismo, fundamentalismo evangélico, integrismo católico, derechos sexuales y reproductivos, derechos de la mujer, derechos de la comunidad LGBTQ+

¹ Investigador social. Sociólogo, magíster en filosofía de la Universidad Nacional de Colombia.

Introducción

Hombre

Hombre es el organismo de la especie humana cuyos atributos diferenciadores son el pene y los testículos como órganos visibles de su aparato reproductor. El hombre es un ser humano grande y musculoso, fuerte y agresivo. Por analogía con el macho que se usa como semental, al hombre prodigioso se lo llama “verraco”. Es decir, de grandes aptitudes y destrezas —propias de un ser humano de su clase—. Tal hombre es un verraco, porque es capaz de enfrentarse con cualquiera, pero también lo es porque puede tener a la mujer que él desea. Pero no sólo eso. Del hombre se dice que es un “verraco” porque el miedo no alcanza su corazón y porque una sola mujer no le basta para satisfacer su poderoso deseo. El hombre admirable es hábil e ingenioso. Siempre va un paso adelante. Le gusta la competencia. Se burla del que es más débil. Inteligente y sagaz, pero nunca dedicado al estudio —y tampoco a artes, como la poesía—. El hombre debe ser, pues, el macho alfa, el líder de la manada: insensible al dolor, violento ante la ofensa.

Hoy en día, cada vez más hombres y mujeres cuestionan tal representación de la masculinidad. Pero hace unos cien años, incluso menos, aquella era la definición culturalmente hegemónica del concepto de “hombre”. ¿Qué pasaba, entonces, con los hombres afeminados, con los homosexuales y los travestis, con todos aquellos que no podían definir su experiencia de sí con el concepto de “hombre”? Claro que había un espacio para ellos y, por supuesto, había un lugar que podían ocupar en la sociedad: entre las prostitutas y los vagabundos, junto a desplazados y excluidos, sirviéndole al mundo en hoteles y cantinas, viviendo en una caricatura de sí mismos todos los días, expulsando carcajadas irreverentes frente a los “hombres”, que los trataban de “bobos” y “maricas”, y ocultando el dolor —¡como dignos hombres!—, frente a las piedras y los insultos que les lanzaban (Correa Montoya, 2015).

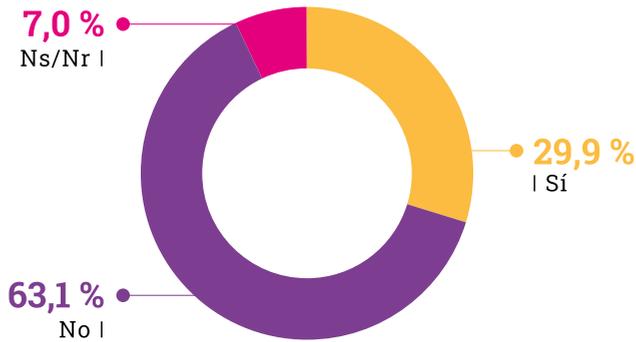
¡Es grotesco! —dirán algunos. Pero, créalo o no, apreciado lector o lectora, algunos otros dirán que ese escenario puede ser mucho mejor al que vivimos hoy. El reconocimiento de los derechos de la población LGBTQ+ ha dado saltos enormes en la esfera jurídica colombiana. Prueba de ello son las sentencias de la Corte Constitucional que aprueban el matrimonio entre personas del mismo sexo y la adopción igualitaria (Gil Hernández, 2020a). Sin embargo, en la dimensión moral aún queda mucho camino por recorrer. Así lo muestran algunos de los hallazgos de la Encuesta Nacional sobre Diversidad Religiosa del año 2019 (ENDR 2019) (Beltrán & Larotta Silva, 2020). Por ejemplo, el 56,2% de los colombianos está en desacuerdo con el matrimonio entre personas del mismo sexo (Gráfica 1) y el 63,1% desapruueba la adopción de niños y niñas por parejas del mismo sexo (Gráfica 2).

GRÁFICA 1. Aprobación al matrimonio entre personas del mismo sexo (%)



FUENTE: ENDR 2019

GRÁFICA 2. Aprobación a la adopción de niños y niñas por parejas del mismo sexo (%)



FUENTE: ENDR 2019

Mujer

Mujer es el organismo de la especie humana cuyos atributos diferenciadores son el útero y la vagina como órganos funcionales para la supervivencia de su especie. La mujer es un ser humano pequeño y delicado, débil e histérico. Aunque tiene grandes virtudes también: frente al tocador logra exaltar su natural y majestuosa belleza, y en la cocina ha perfeccionado el arte de satisfacer el apetito de los hombres. La mujer vive a la sombra del hombre —o a sus pies, para ser más precisos—. Pero el que sea sumisa y abnegada es también una virtud a los ojos del hombre que la elige como compañera. Ni la audacia, ni el ardor, ni el desprendimiento, ni mucho menos la grandeza, están

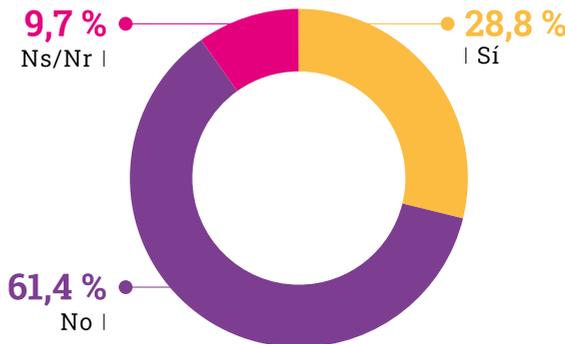
hechos para ella. Su encanto se encuentra en el silencio y, por supuesto, en la belleza. La mujer debe ser, pues, rebaño, seguidora, obediente y, por supuesto, bonita —¡ah!, y por si hace falta aclararlo, debe sentir deseo y atracción únicamente hacia el hombre—.

¡Troglodita! —se replicará con asco. Sin duda: yo estaría de acuerdo, y puede que no sientiera asco, pero sí tristeza —por quien concibe a una mujer de esa manera y aún más por quien la desea—. Pero, una vez más, querida lectora o lector, hoy en día en Colombia todavía persisten hombres y mujeres que concuerdan con una definición idéntica o semejante del concepto de “mujer”.

Los derechos de la mujer también han sido reconocidos por las instituciones jurídicas colombianas: se ha hecho obligatoria la educación sexual en los colegios (Ley 115 de 1994), son sus derechos la información y el uso de anticonceptivos, así como la atención en salud sexual de las ciudadanas y los ciudadanos (Resolución 001973 de 2008), y se ha despenalizado el aborto en tres casos esenciales (Sentencia C-355 de 2006 de la Corte Constitucional).

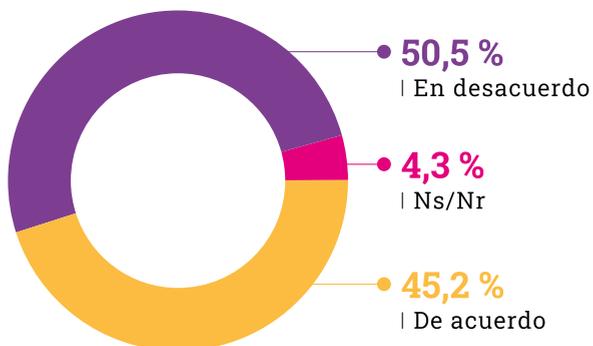
Sin embargo, ni estas leyes se cumplen en la práctica, ni corresponden a la posición moral de una gran parte de los colombianos. Pues, por un lado, las cifras de violencia contra la mujer son alarmantes (tan sólo en el año 2020 hubo 630 feminicidios [Observatorio Feminicidios Colombia, 2021]) y, por otro lado, la ENDR 2019 muestra que una gran cantidad de colombianos mantiene posiciones morales conservadoras frente a los derechos de la mujer. Así, por ejemplo, el 61,4% de los colombianos considera que no es conveniente la despenalización del aborto (Gráfica 3) y el 45,2% considera que el hombre es la cabeza del hogar (Gráfica 4). Aunque, ciertamente, también ha habido algunos avances en lo que concierne a la equidad de género. Por ejemplo, el 91,4% de los colombianos considera conveniente que hombres y mujeres desarrollen las mismas actividades en el hogar (Gráfica 5), y el 93,5% considera conveniente que hombres y mujeres tengan las mismas condiciones y oportunidades en el lugar de trabajo (Gráfica 6).

GRÁFICA 3. Opinión sobre la conveniencia de la despenalización del aborto (%)



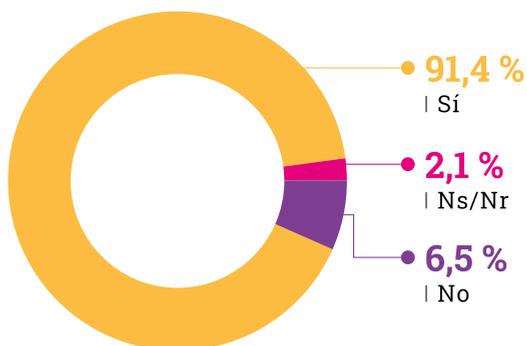
FUENTE: ENDR 2019

GRÁFICA 4. Opinión sobre la afirmación: “el hombre es la cabeza del hogar” (%)



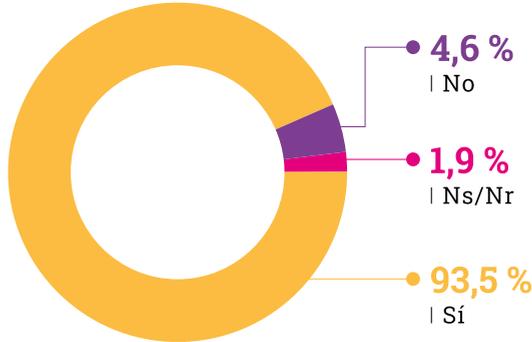
FUENTE: ENDR 2019

GRÁFICA 5. Posición frente a la conveniencia de que hombres y mujeres desarrollen las mismas actividades en el hogar (%)



FUENTE: ENDR 2019

GRÁFICA 6. Posición frente a la conveniencia de que hombres y mujeres tengan las mismas condiciones y oportunidades en el lugar de trabajo (%)



FUENTE: ENDR 2019

Ideología de género

¿Qué son, pues, el hombre y la mujer?, ¿qué es lo que deben y lo que no deben hacer?, ¿qué es lo que debemos tolerar o castigar de su comportamiento? Hay períodos de la historia en los que las condiciones culturales de un grupo social parecen más o menos estables, pero hay otros también en los que se percibe una falsa inminencia de caos a causa de las fuertes sacudidas que producen los cambios sociales. Si hubiera que definir nuestro momento histórico con alguna de estas dos opciones, debería decirse que es más parecido a la última de ellas. Pues ahora atravesamos por un proceso de cambio que impacta todas las áreas de la vida y todas las esferas de la sociedad. En lo que nos concierne para este artículo, debe resaltarse el cambio de las significaciones sociales acerca de lo que es el ser humano, desde toda perspectiva, ya antropológica o biológica, ya ontológica, ética o moral.

En el ámbito de los derechos sexuales y reproductivos, de los derechos de la mujer y de los derechos de la población LGBTQ+ el mundo entero está experimentando un giro radical. Los movimientos feministas, de mujeres y promotores de la diversidad sexual han cuestionado el sentido de todas las significaciones sobre el género, la sexualidad, la reproducción y la definición misma de la especie humana.

No es sólo que antes no se tolerara a los homosexuales, o que se los castigara, o que se definiera su orientación sexual como patológica. Tampoco es sólo que la mujer fuese considerada otro más de los bienes del hombre. El proceso de resignificación de los conceptos sobre el género y la sexualidad ha ido más allá, ha socavado los fundamentos naturales y culturales de las entidades, las relaciones, las acciones y las instituciones más arraigadas en nuestras sociedades: que el sexo ya no se determina

por la constitución fisiológica del ser humano, que el amor no debe necesariamente estar limitado a la relación monogámica, que la familia puede extenderse más allá de la mera organización conformada por papá, mamá, e hijos, son algunos ejemplos de estos cambios.

Ahora bien, una cosa son los cambios sociales en sí mismos, otra es el significado que les asignan los actores que los promueven, y otra muy diferente es el sentido que los opositores del cambio social les dan tanto a los procesos de cambio como a los actores que los llevan a cabo. Se trata, entonces, de lo mismo de siempre: el héroe y el villano de la historia son diferentes, dependiendo de quien sea el que la narre. Pues bien, pasa exactamente lo mismo en el caso de los procesos de cambio social que promueven los movimientos feministas, los defensores de la mujer y los defensores de la diversidad sexual: para algunos, estos actores son los héroes que han logrado transformar unas condiciones sociales de injusticia e inequidad y, para otros, son los villanos que nos llevan a todos a la constitución de una sociedad inmoral y decadente.

Así es como emerge la noción de “ideología de género”. De acuerdo con Mónica Cornejo Valle e Ignacio Pichardo, en esta noción, el término “ideología” se usa en el sentido que le da el materialismo histórico (Cornejo-Valle & Pichardo, 2017). Es decir, como un conjunto de ideas y representaciones de la conciencia que reflejan el mundo real de manera distorsionada (Marx & Engels, 1974). De este modo, las demandas de los movimientos de mujeres, de los movimientos LGBTQ+ y de los movimientos de la sociedad civil se definen como una tergiversación de la Declaración de los Derechos Humanos (Cornejo-Valle & Pichardo, 2017).

Así, el concepto de “ideología de género” califica de perniciosos a los procesos que buscan legalizar el matrimonio y la adopción para parejas del mismo sexo o la despenalización del aborto y la eutanasia. En ese sentido, los actores y los movimientos neoconservadores lo utilizan para construir un enemigo común o un objeto de lucha. La “ideología de género” se convierte, así, en un concepto articulador de individuos o movimientos políticos y religiosos con objetivos diferentes (como, por ejemplo, los integristas católicos y los evangélicos fundamentalistas), pero también en un concepto que comprende creencias y valores tradicionales sobre lo que deben ser el género, la sexualidad, la reproducción y la naturaleza de la humanidad (Rodríguez Rondón, 2017; Serrano Amaya, 2017)

Objetivo del artículo

En estos días, es normal el uso de la noción de “ideología de género” por actores y movimientos neoconservadores para referirse a las ideas que defienden los movimientos feministas y defensores de la diversidad sexual.² Pero todavía no es del todo claro ni su significado, ni su origen, ni su uso práctico en Colombia. Es por eso por lo que este artículo busca presentar un pequeño aporte para comprender esta problemática.

2 Ver, por ejemplo, la publicación de Nicolás Márquez y Agustín Laje *El libro negro de la nueva izquierda. Ideología de género o subversión cultural* (2016).

El objetivo del texto es presentar las bases para la construcción de un estado de la cuestión sobre las investigaciones que indaguen por el significado y el uso práctico de la noción de “ideología de género” en Colombia.

El estado de la cuestión estará delimitado, espacialmente, al área geográfica de Colombia, disciplinariamente, a las áreas de las ciencias humanas y sociales, y temporalmente, al periodo que va de 2017 a 2020. Se excluyen, así, las investigaciones que estén referidas a objetos por fuera de los límites de Colombia o que no la afecten de manera más o menos inmediata. Asimismo, no se tienen en cuenta las investigaciones de áreas como la teología o las ciencias de la salud (no por considerarlas menos importantes, sino en aras de no exceder la extensión del capítulo). Y, finalmente, no se reseñan las investigaciones realizadas antes de 2017 o después de 2020, por motivos de extensión, primeramente, pero también por escoger el período posterior al gran auge del uso político y religioso de la noción de “ideología de género”, ocurrido en Colombia en el año 2016.

Por si el lector lo desconoce, en Colombia, desde finales del año 2015, se desplegaron tres eventos que desencadenaron manifestaciones neoconservadoras basadas en buena medida en la idea de “la lucha contra la ideología de género”. Primero, en el año 2015, la propuesta de Viviane Morales de hacer un referendo para prohibir la adopción de menores por parte de parejas del mismo sexo. Luego, dos eventos estrechamente conectados: por un lado, la tergiversación de unas cartillas sobre educación sexual para los colegios, creadas por Ministerio de Educación Nacional (MEN) a raíz del fallo de la Corte Constitucional frente a una tutela interpuesta por la madre de Sergio Urrego —un joven de dieciséis años que se suicidó a causa de actos discriminatorios basados en su orientación sexual—. Por otro lado, la campaña por el NO (y su consecuente victoria) en el plebiscito que buscaba refrendar los Acuerdos de Paz entre el gobierno de Colombia y la guerrilla de las FARC (una campaña que estuvo permeada en gran medida por la idea de que los acuerdos suscribían la imposición de la “ideología de género”).

Estos tres eventos interconectados obtuvieron su significado en gran medida por el uso de la noción de “ideología de género”, y por esa razón se inicia la revisión del estado de la cuestión en este momento histórico. En ese sentido, no se busca presentar una revisión exhaustiva, sino más bien construir las bases de un estado de la cuestión completo. Seguramente, quedarán por fuera de la revisión algunas investigaciones realizadas en este período, pero no de manera voluntaria o malintencionada, sino debido a la gran producción académica que ha habido en Colombia sobre este asunto. Aun así, se ha hecho un esfuerzo riguroso de búsqueda en bases de datos de revistas indexadas y por referencia bibliográfica de otros artículos. En todo caso, pido disculpas anticipadas al lector y a los autores, si es que llego a omitir algún artículo, pero al mismo tiempo animo a la continuación de esta empresa para facilitar los trabajos de las futuras investigaciones.

Sin más, introduzco al lector en las secciones del artículo y espero que le resulte útil la exposición. La presentación del estado de la cuestión se organiza de manera temporal, empezando por las más antiguas y dejando para el final las más recientes. La exposición se divide en tres secciones, que agrupan los artículos de acuerdo con el

momento histórico en el que fueron publicados. En la primera sección, se presentan las investigaciones publicadas en el año 2017, poco tiempo después de la victoria del NO en el Plebiscito por la Paz y de la refrendación del Acuerdo por medio del Congreso Nacional. En la segunda sección, se presentan las investigaciones publicadas entre los años 2018 y 2019, un período de relativa calma, después de los acontecimientos de 2016. Y, por último, la tercera sección agrupa las investigaciones publicadas en el año 2020, cuando la gran ola del uso de la noción de “ideología de género” ya se había apaciguado en gran medida.

Primera etapa de la revisión (2017): la respuesta académica a la victoria del NO en el Plebiscito por la Paz del año 2016

Un mes después de que fueran publicados los resultados del plebiscito para la refrendación del acuerdo entre el gobierno nacional y la guerrilla de las FARC, y ante el resurgimiento del discurso sobre la “ideología de género” en los ámbitos político y religioso, la Escuela de Estudios de Género de la Universidad Nacional de Colombia convocó a una jornada de reflexión y de diálogo que tenía el objetivo de explorar las diferentes propuestas acerca del uso del discurso sobre la ideología de género. Algunas de las ponencias de esta jornada fueron convertidas en artículos y luego fueron publicadas en el *dossier* del número 27 de la revista latinoamericana *Sexualidad, Salud y Sociedad* (Viveros Vigoya & Rodríguez Rondón, 2017). Comenzaré, pues, la construcción del estado de la cuestión con la revisión de este *dossier*.

La presentación del *dossier* fue escrita por la doctora en antropología Mara Viveros Vigoya, en coautoría con el antropólogo Manuel Alejandro Rodríguez Rondón. Allí, los autores explican cómo, en respuesta al cambio de estrategia del movimiento feminista y al reconocimiento de los derechos sexuales y reproductivos en las últimas décadas del siglo XX, los sectores conservadores crearon dos discursos diferentes pero complementarios: el discurso de la “cultura de la muerte” y el de la “ideología de género”. El primero se utiliza para definir las acciones del aborto y la eutanasia como antinaturales, estableciendo una oposición con la noción de “cultura de la vida”. El segundo es una fórmula de origen católico que ha sido utilizada por los movimientos conservadores como oponente de lucha y como herramienta para convocar movilizaciones contra el aborto, el matrimonio igualitario, la adopción para parejas del mismo sexo, entre otras. El artículo hace una breve exposición de las implicaciones políticas, científicas y tecnológicas de estos dos discursos y, con base en el trabajo de Cornejo Valle y Pichardo (2017), enumera algunos de los atributos comunes de los discursos sobre la ideología de género, destacando su carácter transnacional y volátil (Viveros Vigoya & Rodríguez Rondón, 2017).

Viveros Vigoya y Rodríguez Rondón publicaron sus propios artículos en el *dossier* de manera individual. El artículo de Viveros Vigoya se titula “Intersecciones, periferias y heterotopías en las cartografías de la sexualidad” (2017). Allí, la autora busca identificar las significaciones de los conceptos de “género” y “sexualidad” en el espacio social y

político colombiano. Para ello, parte del análisis de un estudio de caso, a saber: el uso de la noción de “ideología de género” por los opositores al Acuerdo de Paz entre el gobierno colombiano y la guerrilla de las FARC. Viveros Vigoya estudia tres formas de relación entre los actores sociales y las políticas de género y sexualidad: las intersecciones entre el dogmatismo religioso y los sectores sociales conservadores, las periferias de género y sexualidad que quedan por fuera de la política sexual, y las heterotopías que construyen realidades sobre el ordenamiento del género y la sexualidad. Del estudio se pueden destacar los siguientes resultados: 1. el hecho de que los avances alcanzados en Colombia en materia de derechos sexuales y reproductivos no hayan sido producto de debates legislativos, sino de tutelas interpuestas por los ciudadanos. —este hecho implica que los avances en materia de sexualidad no han convocado a todos los sectores de la sociedad—; 2. el espacio ganado por los movimientos cristianos conservadores en los debates públicos referidos a la noción de “género” y, específicamente, en cuanto a la normativa que hace obligatoria la educación sexual, así como sus voces por la defensa de la familia tradicional y los efectos sociales de sus manifestaciones, como la generación de pánico moral; y 3. el papel de los y las jóvenes en la construcción de heterotopías para defender los derechos sexuales y reproductivos y la construcción de paz.

Por otro lado, Rodríguez Rondón publicó en el *dossier* un artículo titulado “La ideología de género como exceso: Pánico moral y decisión ética en la política colombiana” (2017). El objetivo principal del artículo es analizar la manera como el activismo conservador se despliega en los ámbitos de la moral y la ética y cómo tiene efectos en la construcción de nación y ciudadanía. El autor estudia dos episodios específicos: el escándalo de las cartillas sobre educación sexual de 2016 y el proceso de refrendación del Acuerdo de Paz entre el gobierno nacional y la guerrilla de las FARC. El trabajo consistió en examinar las lógicas argumentativas de los actores que construyen la “ideología de género” como objeto y en indagar por los procesos de subjetivación que el activismo conservador está produciendo. Para Rodríguez Rondón, el concepto de “ideología de género” actúa como significante vacío en una lógica “equivalencial” (eso es, como elemento que elimina las diferencias de individuos o grupos políticos con objetivos diferentes), pero también como concepto formador de una identidad, en una lógica diferencial. La fuente empírica del estudio estuvo compuesta por documentos y discursos de jerarcas de la Iglesia católica, pastores evangélicos y políticos conservadores. La tesis principal que defiende el artículo afirma que la hipótesis que describe a los votantes por el NO en el plebiscito de 2016 como una masa alienada por la religión es errónea o insuficiente. En lugar de eso, el autor propone analizar el fenómeno desde la perspectiva de construcción de ciudadanía. Así, explica que las emociones tienen un lugar importante en la producción de ciudadanía y que, en el caso de Colombia, la construcción moral de la nación está atravesada por un entramado político y emocional de significaciones conservadoras acerca de la sexualidad. De este modo, concluye que los casos de las cartillas de educación sexual y de la victoria del NO en el Plebiscito por la Paz pueden ser pensados como rupturas de la manera como se experimenta la nación.

El *dossier* se completa con los artículos de José Fernando Serrano Amaya, Camila Esguerra Muelle y Claudia Rivera Amarillo. El antropólogo, PhD José Fernando Serrano

Amaya, escribió el artículo titulado “La tormenta perfecta: Ideología de género y articulación de públicos” (2017). En él, se explora el debate de la ideología de género desde tres interpretaciones que, a pesar de ilustrar los fenómenos sociales que acontecen alrededor de este discurso, no permiten comprender las consecuencias de estos fenómenos. La primera interpretación explica el debate sobre la “ideología de género” como una estrategia política de las élites. Esta interpretación implica que las movilizaciones sociales basadas en el concepto de “ideología de género” son el resultado de la manipulación de las masas y, por consiguiente, desconoce la emergencia y la acción de nuevos sujetos políticos (especialmente, la movilización espiritual y los colectivos religiosos). En ese sentido, la segunda interpretación resulta útil, pues explica el debate sobre la “ideología de género” como expresión retórica, como discurso articulador de sujetos políticos y como práctica política. En este punto, Serrano Amaya se para sobre una posición algo diferente a la de Rodríguez Rondón, pues para él la ideología de género no es un significante vacío y, aunque su función articuladora esté basada en la creación de un enemigo común, en Colombia también ha tenido el papel de expresar cambios sociales, políticos y económicos de largo alcance. Finalmente, los debates sobre la “ideología de género” se pueden interpretar como un mecanismo de resistencias y reacciones contra los cambios en las relaciones de género. En ese sentido, la “ideología de género” sería una forma de continuar la violencia basada en el mantenimiento de valores tradicionales, estereotipos y prejuicios.

Camila Esguerra Muelle, antropóloga y doctora en humanidades, publicó en el *dossier* el artículo titulado “Cómo hacer necropolíticas en casa: Ideología de género y acuerdos de paz en Colombia” (2017). En este trabajo, Esguerra Muelle hace un análisis crítico del discurso sobre materiales audiovisuales y escritos de la campaña por el NO en el Plebiscito de 2016. Su análisis se orienta por las propuestas metodológicas de Van Dijk, Lazar y de Kress y Van Leeuwen. En cuanto a lo teórico, la autora utiliza la noción de “necropolítica” de Mbembe, un concepto que se formuló originalmente para pensar la administración colonial racista de la muerte, pero que la autora extiende a las dimensiones sexista, lesbo, trans y homofóbica. Además, Esguerra Muelle analiza comunicados institucionales de la Iglesia católica y de organizaciones evangélicas, como el Consejo Evangélico de Colombia (CEDECOL). Algunos de los hallazgos de su estudio muestran que los guiones y los esquemas ideológicos de los diferentes actores que apoyaron la campaña por el NO están concatenados. Así, define el concepto de “ideología de género” como una “ideología” en el sentido que Van Dijk le da a este término, es decir, como un sistema de creencias inscrito en un sistema de verdad y compartido por una comunidad. De este modo, los actores neoconservadores construyen una “ficcionalización” del enemigo que crea una imagen distorsionada de los defensores de la equidad de género, basada en representaciones, como la destrucción de la familia, la amenaza de los niños, entre otras. Asimismo, esta “ficcionalización” deshumaniza a los defensores de la perspectiva de género, los segrega y les niega la vida.

La revisión del *dossier* se completa con el artículo de la antropóloga Claudia Rivera Amarillo. Su publicación se titula “Aegypti: Ideología de género, feminismo y extinción” (2017). Este trabajo constituye una apuesta innovadora en los estudios sobre el objeto

“ideología de género” en Colombia, pues desarrolla una perspectiva que va más allá de los enfoques orientados únicamente a la religión y la política. El objetivo de su investigación es indagar por las relaciones que existen entre el objeto “ideología de género” y la lucha contra el Zika. La autora se sitúa desde una posición teórica basada en la antropología feminista y el feminismo de Marilyn Strathern y Sarah Franklin. El trabajo consistió en hacer una revisión de ruedas de prensa de instituciones gubernamentales, documentos periodísticos e informes de vigilancia epidemiológica acerca de la pandemia del Zika en 2016. El análisis buscaba relaciones entre la lucha contra el Zika y los debates contra el aborto. La tesis principal que defiende la autora afirma que los discursos que presentan al feminismo como causa del fin de la especie no son producidos ni desarrollados únicamente desde los ámbitos religioso y político, sino que también aparecen y se coproducen desde los discursos científicos.

Segunda etapa de la revisión (2018-2019): visiones generales sobre la problemática de la “ideología de género” y el surgimiento de problemas religiosos más específicos.

Ante la victoria del NO en el plebiscito que buscaba refrendar el acuerdo entre el gobierno de Colombia y la guerrilla de las FARC, el gobierno nacional se reunió con los representantes de la campaña por el NO para establecer un diálogo y escuchar sus objeciones y observaciones al acuerdo final (Romero, 2016). Entre los invitados, se destacaron los representantes de las comunidades evangélicas y pentecostales, pues ellos fueron el centro de las manifestaciones neoconservadoras del año 2016 en contra del Acuerdo y de las cartillas de educación sexual que quería implementar el MEN (Semana, 2016). El resultado de estas conversaciones fueron algunas modificaciones al acuerdo final, entre las que se incluía una clarificación del sentido del concepto de “enfoque de género” —el mismo concepto que, según los neoconservadores, ocultaba la imposición de la “ideología de género” en el Acuerdo— (Romero, 2016). Para diciembre de 2016, el nuevo Acuerdo fue refrendado por el congreso nacional y durante 2017 se llevaron a cabo las primeras etapas de la implementación, como la entrega de las armas de las FARC, el reconocimiento jurídico de su nuevo partido político, FARC (Fuerza Alternativa Revolucionaria del Común), y el lanzamiento de la candidatura presidencial de Rodrigo Londoño, “Timochenko” (Redacción El Herald, 2019).

Así, a más de un año de las manifestaciones neoconservadoras de 2016, los investigadores sociales contemplaban en una relativa calma los sucesos que impulsaron el resurgimiento del concepto de “ideología de género” y la fuerza que tuvo para movilizar a un gran sector de la población. Uno de los trabajos más completos sobre esta problemática fue realizado por la doctora en Bioética, Ética Aplicada y Salud Colectiva, Ana Cristina González Vélez, en coautoría con la investigadora feminista Laura Castro. El estudio fue publicado en el año 2018, como parte del libro *Develando la retórica del miedo de los fundamentalismos. La campaña ‘Con mis hijos no te metas’ en Colombia, Ecuador y Perú* (2018).

Su trabajo se titula “Colombia: Educación sexual, diversidad y paz: el entramado de la ‘ideología de género’” (2018). El objetivo de la investigación es dar claridad sobre la noción de “ideología de género”, sobre los actores que la promueven y sobre las estrategias y los discursos que se construyen alrededor de ella en Colombia. El trabajo se hace a partir del análisis de tres acontecimientos que las autoras consideran “hitos en la movilización contra la ideología de género en Colombia”: la propuesta de hacer un referendo contra la adopción de menores por parte de parejas del mismo sexo en el año 2015, las cartillas de educación sexual del MEN y el plebiscito para refrendar el Acuerdo de Paz en 2016.

González Vélez y Castro definen el concepto de “ideología de género” con base en el trabajo de Silvio Waisbord. Eso es, como una etiqueta vaga que se utiliza estratégicamente para oponerse a los principios de la Declaración Universal de los Derechos Humanos y, específicamente, a la dignidad, la justicia y la igualdad. En ese sentido, las autoras afirman que la “ideología de género” es una noción tramposa, pues le atribuye contenidos mentirosos a la lucha por la igualdad y la diversidad sexual y oculta la verdadera intención de oponerse a estos derechos.

El estudio encuentra que los actores que utilizan la noción de “ideología de género” como parte de su discurso se pueden organizar en dos grandes grupos: 1. actores estatales (de cargos de representación o de cargos públicos) y, 2. actores de la sociedad civil. A los primeros se los puede diferenciar por su posición política e ideológica: una parte de ellos está compuesta por individuos que ocupan cargos de representación y que están afiliados a partidos políticos de derecha, y la otra parte está compuesta por individuos que ocupan cargos públicos o cargos de representación, pero afiliados a partidos de centro o liberales. La diferencia ideológica entre los primeros y los segundos se encuentra en que los primeros también utilizan la noción de “ideología de género” para alcanzar fines políticos electorales, mientras que los segundos participan en la “lucha contra la ideología de género” por su vínculo con comunidades cristianas (católicas y evangélicas). Por otro lado, los actores de la sociedad civil que se inscriben en la “lucha contra la ideología de género” por lo general son individuos que se identifican con movimientos religiosos católicos o evangélicos.

Sin embargo, aunque estos dos grandes grupos de actores sean diferentes, el análisis de las autoras muestra que suelen organizarse alianzas entre ellos con el fin de lograr objetivos comunes. Las autoras describen detalladamente los nombres y las clasificaciones de los actores concretos, pero no hay espacio en este documento para una descripción tan precisa. Por esa razón, debo remitir al lector a la fuente original (González Vélez & Castro, 2018, pp. 32–37).

Finalmente, las autoras identifican tres escenarios en los que se llevan a cabo las estrategias de las campañas anti-género: el escenario estatal (en el que se destaca la formulación de proyectos de ley), el escenario urbano (conformado por espacios de conglomeraciones masivas para divulgar su posición, principalmente iglesias y colegios, y por protestas o manifestaciones contra la ideología de género), y el espacio de las comunicaciones (caracterizado por la difusión de sus mensajes mediante las nuevas tecnologías de la información, como las cadenas de WhatsApp y los portales

de Internet). El trabajo de González Vélez y Castro también identifica los argumentos de los neoconservadores para soportar su lucha contra la ideología de género y las estrategias concretas que utilizan sus defensores, como la difusión de falsas noticias y la evocación de emociones negativas en la población general. Sin embargo, en este artículo no es posible describirlas en detalle, debido a las limitaciones de extensión. Por esa razón, remito nuevamente al lector a la fuente original (González Vélez & Castro, 2018).

El trabajo de González Vélez y Castro es tal vez uno de los que mejor aborda la problemática de la aplicación práctica de los discursos basados en la noción de “ideología de género” en Colombia desde una perspectiva general. Sin embargo, no es el único. En febrero del año 2018, la trabajadora social Diana Granados Soler y la antropóloga feminista Marcela Amador Ospina, publicaron un estudio titulado “Antiderechos e ideología de género en Colombia: ¿cómo romper el cerco?” (2018). Su trabajo también estudia el significado y el uso de los discursos basados en la “ideología de género”, pero su perspectiva no es sólo comprensiva, sino también política. Pues el objetivo principal de la investigación es hacer una contribución para repensar las estrategias y acciones que impidan lograr un retroceso en los derechos alcanzados por los movimientos sociales progresistas. De este modo, su trabajo también hace una revisión del significado de la noción de “ideología de género”, y para ello se basan en estudios de autores como Dale O’Leary, Sara Mateos o los ya citados Cornejo Velle y Pichardo. Puede destacarse de su revisión el hecho de que los defensores del discurso sobre la ideología de género construyan argumentos basados en oposiciones extremas. Así, por ejemplo, al derecho al aborto le oponen el derecho a la vida o a la equidad de género la llaman aniquilación de la maternidad. Por otro lado, las autoras hacen un breve recorrido por los avances en las legislaciones sobre género y sexualidad, y describen algunas de las manifestaciones convocadas por los sectores neoconservadores para oponerse a la llamada “ideología de género”. Asimismo, realizan un completo mapa de actores que diferencia organizaciones e instituciones de carácter laico y religioso. Al final, cierran con algunas propuestas para no perder terreno sobre los derechos ganados en los ámbitos sexual, reproductivo y de género.

En el año 2018 también se publicaron otros trabajos que tomaban por objeto la aplicación práctica de los discursos sobre la “ideología de género”, aunque no desde una perspectiva general, sino enfocada hacia el papel de los actores evangélicos y pentecostales. Tal es el caso de algunos de los trabajos de la doctora en ciencias políticas Bibiana Ortega. Así, por ejemplo, en un artículo titulado “Political Participation of Evangelicals in Colombia 1990-2017” (2018a), la autora defiende una hipótesis que afirma que los movimientos evangélicos siempre han estado fragmentados en el ámbito político. Muestra de ello es el fracaso de la mayoría de los intentos de unificar sus fuerzas en un solo partido político. Sin embargo, afirma Ortega, la movilización política de los movimientos evangélicos ha experimentado dos grandes olas de unidad: una en la década de 1990, cuando unieron fuerzas para luchar por la igualdad religiosa, y otra en la década de 2010, cuando se unieron por la defensa de la moral cristiana. Así, pues, la segunda ola de unidad se basa en la defensa de la familia, de la vida y de

la sexualidad heteronormada. De ahí que los evangélicos respondan positivamente a los discursos de origen católico sobre la “ideología de género”.

Por otro lado, en su tesis de doctorado, Ortega estudió la relación entre los movimientos evangélicos y la política. El capítulo cuarto de su tesis está dedicado a la participación de los movimientos evangélicos en la política electoral y directa. El numeral 4.5 de este capítulo, “La Movilización Social Religiosa: en defensa de la libertad religiosa y la familia tradicional”, describe los procesos de lucha contra la ideología de género liderados por los evangélicos. Además, en esta sección puede resaltarse su análisis sobre la división de los movimientos evangélicos frente a la posición que debían tomar en el Plebiscito por la Paz de 2016. Así, mientras algunas iglesias y denominaciones apoyaron el NO, por considerarlo una imposición de la “ideología de género”, otras decidieron apoyar el SÍ, afirmando que no existía tal imposición en el Acuerdo (Ortega, 2018b, pp. 156–163).

Pasando ya a otro problema, con base en la división de los movimientos evangélicos dada en la coyuntura del Acuerdo de Paz, y por declaraciones de sectores de la prensa que afirmaban que el voto evangélico había sido determinante en el resultado del plebiscito, algunos investigadores e investigadoras se preguntaron cuán decisivo había sido realmente el voto evangélico en la victoria del NO. El primero en indagar sobre este asunto fue el doctor en ciencias políticas Yann Basset. En un artículo titulado “Claves del rechazo del plebiscito para la paz en Colombia” (2018), Basset se propone examinar dos hipótesis que pretenden explicar la victoria del NO en el plebiscito de 2016. La primera hipótesis afirma que la victoria del NO fue una victoria del uribismo, y la segunda, que la victoria del NO se explica por el voto cristiano. De esta manera, mediante una metodología basada en la técnica de cartografía analítica y tomando como fuente empírica los datos de la Registraduría Nacional del Estado Civil, el autor somete a prueba las dos hipótesis. En cuanto a la primera, encuentra que el uribismo tuvo dificultades para movilizar el voto por el NO en ciertas regiones del país y que puede hallarse una buena proporción de ciudadanos que votaron por el NO y no se identifican con el uribismo. Respecto a la segunda, Basset afirma que es exagerado considerar que el voto evangélico fue un factor decisivo en el resultado del plebiscito. Esta última tesis está soportada en tres argumentos principales: 1. la capacidad de movilización de las iglesias evangélicas puede llevar a sobreestimar su peso electoral (y prueba de ello son las decepcionantes cifras que alcanzaron en las elecciones legislativas de 2014), 2. la ya conocida división entre los líderes evangélicos por la posición que debía tomarse en el plebiscito, y 3. la marcada diferencia entre el mapa del voto cristiano en las elecciones de 2014 y el mapa de la victoria del NO.

Los argumentos de Basset son fuertes. Sin embargo, el doctor en estudios de las sociedades latinoamericanas, William Mauricio Beltrán, y la graduada con honores en estudios políticos y sociales europeos, Sian Creely, los ponen a prueba en un artículo titulado “Pentecostals, Gender Ideology and the Peace Plebiscite: Colombia 2016” (2018). El objetivo principal del estudio fue determinar los motivos que llevaron a un gran sector del electorado evangélico a oponerse al Acuerdo de Paz. Para esto, los autores se basan en los elementos teóricos de la sociología comprensiva de Max Weber y utilizan

una metodología cualitativa basada en técnicas, como la entrevista, la observación participante y la revisión de artículos de prensa, entre otros. Entre los motivos que justificaron el voto por el NO se destaca el argumento que sostenía que el Acuerdo de Paz suscribía la aplicación de políticas basadas en la “ideología de género”. De este modo, encuentran que los promotores del NO y, específicamente, algunos líderes de la derecha política colombiana, como Álvaro Uribe y Alejandro Ordoñez, vieron en los sectores sociales que se oponen al reconocimiento de los derechos de las mujeres y de la población LGBTQ+ un potencial electoral que podría ser canalizado e instrumentalizado para las elecciones del plebiscito, bajo el argumento de que el Acuerdo de Paz imponía artículos viciados por la “ideología de género”. El estudio muestra las bases teológicas que utilizaron algunos pentecostales para juzgar moralmente la homosexualidad y los argumentos que usaron para asociarla con el Acuerdo de Paz mediante la noción de “ideología de género”. De esta forma, sostienen que el papel del voto evangélico fue determinante en el resultado del plebiscito, pues el NO ganó por un pequeño margen de 53 894 votos (el 0,43% de los votos válidos) y, además, en las elecciones legislativas de 2018 los sectores evangélicos sumaron más de medio millón de votos.³

En una posición semejante a la de Beltrán y Creely, la doctora en teología e historia Genilma Boehler sostiene que los movimientos evangélicos neoconservadores fueron muy importantes en el resultado del plebiscito de 2016. Su trabajo fue publicado como capítulo del libro *Sexualidad, religión y democracia en América Latina* (2019). La investigación tiene por título “El fenómeno religioso cristiano en el siglo XXI con sus enlaces y proyectos pseudodemocráticos: deseos, cuerpos y poder en las curvas de la América Latina” (2019). Allí, Boehler estudia la relación entre las democracias latinoamericanas y las ideologías tradicionales cristianas mediante el análisis de tres casos: 1. el “*impeachment*” a la presidenta de Brasil, Dilma Rousseff, en 2018; 2. la victoria del NO en el Plebiscito por la Paz de 2016 en Colombia; y 3. el segundo puesto del candidato neopentecostal, Fabricio Alvarado, en las elecciones presidenciales de Costa Rica del año 2018. Para el estudio del caso del plebiscito en Colombia, Boehler se basa en el trabajo empírico de Marcela Ballesteros (2016). De este modo, afirma que las iglesias evangélicas jugaron un papel importante en el proceso de plebiscito y sostiene que apalarcaron a la derecha partidista que lideró la campaña por el NO. Frente a este hecho, la autora se pregunta por qué las iglesias evangélicas no apoyaron el fin del conflicto, si dicen que sus principios están basados en el amor. Parte de la respuesta se encuentra en la justificación que encontraron los líderes de las iglesias para apoyar el NO. Es decir, la supuesta imposición de la “ideología de género” en los acuerdos firmados por el gobierno y las FARC.⁴

3 Debe mencionarse que, en su tesis de Maestría en Ciencias Políticas, Edwin Ferney Correa Álvarez (2019) encuentra nuevas razones para soportar la tesis de Beltrán y Creely. Remitimos el lector a la fuente original.

4 En el mismo libro en el que fue publicado el artículo de Boehler, el doctor en educación Fidel Mauricio Ramírez Aristizábal publicó un artículo titulado “Democracia, sexualidad y religión, el caso Colombiano” (2019). En este artículo, el autor presenta un análisis personal en su rol de activista social sobre la relación entre la democracia, la sexualidad y la religión. En ese sentido, este artículo no puede considerarse un estudio investigativo y por eso sólo es mencionado en esta revisión. Remito al lector a la fuente original.

El pentecostalismo se ha destacado por el activismo anti-aborto y anti-derechos de la comunidad LGBTQ+, así como por su participación en política electoral. De ahí que haya resultado interesante para varios académicos e investigadores. No obstante, este no es el único movimiento religioso que suele manifestarse de manera activa contra la “ideología de género”. Otra de las fuerzas religiosas que toma posiciones neoconservadoras es el catolicismo integrista o tradicionalista. Este movimiento, sin embargo, no ha tenido ni la fuerza, ni la cobertura mediática de los pentecostales y por ese motivo suele pasarse por alto. Por supuesto que las investigaciones con pretensiones de explicación general no lo ignoran, pero son pocos los estudios académicos que lo toman por objeto principal de investigación.

En esta revisión sólo el trabajo de la abogada Lina Malagón Penen se ocupa exclusivamente del papel de los movimientos católicos en las acciones del activismo neoconservador. Su estudio se titula “La lucha del movimiento social católico en contra del matrimonio igualitario en Colombia: un medio para legitimar el estilo de vida católico (2009–2015)” (2018). En él, la autora utiliza una metodología cualitativa basada en expedientes judiciales, actas parlamentarias y entrevistas semiestructuradas para estudiar el proceso de apoyo y promoción de normas jurídicas en contra del matrimonio igualitario por parte del movimiento católico conservador. En el estudio se exponen los motivos y los argumentos por los que los movimientos católicos conservadores mantienen una firme defensa del modelo de familia tradicional. Entre ellos se destaca el hecho de que el matrimonio entre personas del mismo sexo cuestione una posición antropológica que afirma que el hombre es incapaz de gobernarse a sí mismo porque la realidad natural en la que vive limita su voluntad. Asimismo, de acuerdo con las explicaciones eclesásticas, la expansión de la ideología de género debilita la familia y amenaza la hegemonía cultural de la Iglesia católica. El trabajo de Malagón es muy riguroso, se basa tanto en evidencia actual como histórica y constituye un precedente obligado para el estudio del neoconservadurismo de origen católico.

Por otro lado, también deben destacarse tres intentos de hacer reflexiones teóricas basadas en los casos concretos del uso de los discursos sobre la “ideología de género”. Los dos primeros fueron escritos por el antropólogo José Fernando Serrano Amaya. El primero fue publicado en el año 2018 con el título “Religión y política por otros medios” (2018). Este trabajo puede ser entendido como una reflexión teórica construida a partir de casos empíricos. El objeto de la reflexión teórica es la relación entre la política y la religión, y los casos empíricos son el debate sobre la adopción igualitaria en los años 2015 y 2016 y, en menor medida, el Plebiscito por la Paz de 2016. De este modo, el autor analiza las alianzas y las discordias entre los actores políticos y religiosos durante estas dos coyunturas y formula una propuesta teórica, a saber: en los campos del género y la sexualidad, religión y política no son esferas separadas, sino que son un mismo flujo de significantes.

El segundo artículo fue publicado en el año 2019 con el título “‘Ideología de género’, populismo autoritario y políticas sexuales” (2019). Allí, el autor sostiene que la noción de “ideología de género” es un elemento articulador de políticas populistas lideradas por grupos conservadores que disputan el poder político. Para defender esta tesis, el autor hace una revisión teórica de los conceptos “ideología de género”, “política sexual”

y “populismo autoritario”. Asimismo, analiza algunos casos representativos del uso de la noción de “ideología de género” en Colombia e identifica tres formas principales por las que esta noción llega a convertirse en un concepto articulador de políticas conservadoras populistas: 1. la creación de un enemigo interno, 2. la politización de la homofobia y 3. la secularización del discurso.

El tercer artículo que puede considerarse una propuesta teórica fue escrito por el maestro en artes visuales Diego Bernardo Posada Gómez. Se publicó en el año 2019 con el título “La emergencia de la ideología de género en Colombia: preferir un hijo muerto que marica” (2019). Este artículo es uno de los productos de un proyecto artístico más amplio titulado “Re-pública rarita”. Este proyecto tenía el objetivo de crear una ficción de república que sirviera como plataforma de investigaciones sobre la constitución de la identidad nacional sobre la sexualidad y también como utopía colectiva. Es una respuesta a la construcción distópica que creó la campaña por el NO en el marco del plebiscito de 2016 para movilizar a los sectores conservadores. Así, el artículo se presenta como una primera propuesta investigativa del proyecto. El autor parte de una construcción explicativa de la noción de “ideología de género”. De este modo, lo define primero como un concepto que incluye una serie de dispositivos para clasificar las disidencias sexuales, como la “sodomía”, los “maricas”, entre otros. Pero también lo caracteriza como un invento de los sectores conservadores que tiene el objetivo de garantizar ventajas económicas y políticas. Por este motivo, el autor sugiere utilizarlo siempre entre comillas, en cursiva, con un interrogante o con el signo de marca registrada a su lado, para denotar su significado político y originario. Además, el autor explica su uso en los ya conocidos eventos de la muerte de Sergio Urrego y del plebiscito de 2016, y también desarrolla una tesis conceptual sobre la noción de “ideología de género” (para esta explicación remito al lector a la fuente original).

Finalmente, quiero reseñar dos investigaciones bastante originales. La primera fue realizada por Ingrid Catherine Bermejo Camacho, profesional en Estudios Literarios, magíster en Literatura Comparada, quien estudia el problema del origen de los discursos contruidos en torno al concepto de “ideología de género” en su tesis de doctorado en Ciencias Sociales y Humanas, titulada “Tránsitos nostálgicos: Habitando las posibilidades de lo trans y su vinculación errática con lo monstruoso” (2019). Es un estudio genealógico (histórico). La autora encuentra que los discursos basados en la noción de “ideología de género” están asentados en discursos religiosos, legales y científicos que fueron enunciados siglos atrás. Además, estudia las condiciones que hicieron posible la expansión de estos mensajes en Colombia. Asimismo, encuentra que en el periodo colonial las prácticas de homoerotismo, travestismo e inversión de los roles de género fueron acusadas de “pecados nefandos”, eso es, de abominables, innombrables y contranaturales. En lo normativo, estudia las leyes que tipificaron los pecados nefandos como crímenes de herejía. En los discursos científicos, estudia la manera como los discursos médicos sirven de soporte argumentativo para los discursos basados en la noción de “ideología de género”. Por otro lado, su estudio hace una revisión de 1536 ejemplares de la revista “Vea”, que tienen relación con la transexualidad. Con base en ellos muestra la constitución de “dispositivos de dominación”, en el sentido de Foucault y Deleuze, que operan sobre las sexualidades no-hegemónicas. En términos

concretos, la autora muestra cómo las experiencias trans se vinculan al crimen, a la delincuencia y a la enfermedad.

Por último, la investigadora Manuela Muñoz presenta en su tesis de maestría una propuesta novedosa para estudiar la relación entre las significaciones sedimentadas y las decisiones políticas de los votantes. El estudio se titula “Why oppose a peace agreement? The relationship between belief systems, informational shortcuts, and attitudes towards the 2016 referendum in Colombia” (2018). Y, aunque el trabajo se desarrolla sobre un tema bastante estudiado, como lo son las razones para oponerse al plebiscito de 2016, la metodología y el enfoque teórico desde el que se lo estudia es también muy novedoso. Tomando como base los hallazgos de autores como Mark Peffley y Jon Hurwitz sobre la manera como se constituyen las actitudes políticas de los votantes, la autora interpreta los datos de una encuesta de elaboración propia realizada antes del plebiscito. Así, identifica los “atajos” que los individuos pueden seguir para tomar decisiones políticas, como la del plebiscito. De este modo, construye tres tipos de votantes: 1. los pro-statu-quo, 2. los inclinados a la derecha y 3. los cristianos no-católicos. Esta tipificación compara los sistemas de creencias y las actitudes de los encuestados respecto a temas como la religión y las posiciones políticas.

Tercera etapa de la revisión (2020): nuevas ventanas hacia otros problemas acerca de los discursos sobre la “ideología de género” en Colombia

Tres años después de la publicación del *dossier* “Hacer y deshacer la ideología de género”, algunos de los investigadores que fueron partícipes de ese proyecto, como Mara Viveros Vigoya, Manuel Alejandro Rodríguez Rondón y Claudia Rivera Amarillo, hicieron parte de la publicación de un nuevo *dossier*, cuyo objeto también fue la noción de “ideología de género”, pero esta vez en el escenario más amplio de América Latina.

El *dossier* “Las ofensivas antigénero en América Latina” fue publicado en el año 2020, en el número 2 del volumen 51 de la revista *Forum*, el principal mecanismo de divulgación de la Asociación de Estudios Latinoamericanos (LASA, por sus siglas en inglés). Este *dossier* tuvo el objetivo de profundizar en la comprensión del funcionamiento y el objeto de las estrategias desplegadas contra los estudios de género y las transformaciones sociales, normativas y morales sobre los derechos sexuales y reproductivos, la diversidad sexual y la equidad de género. Es decir, las estrategias neoconservadoras contra la así llamada “ideología de género”. El *dossier* recopila once artículos de trece investigadores e investigadoras que identifican actores, conceptos y estrategias de la ofensiva conservadora contra la “ideología de género” en un espacio limitado a América Latina (Faur & Viveros Vigoya, 2020). Debido a esta delimitación espacial, solamente reseñaré tres artículos de este *dossier*:

El primer artículo fue escrito por los ya mencionados autores, Manuel Alejandro Rodríguez Rondón y Claudia Rivera Amarillo. Su artículo se titula “Producción de conocimiento y activismo antigénero en América Latina” (2020). El artículo presenta un adelanto de una investigación que todavía está en curso. El objetivo de esta investigación es hacer una revisión de la literatura sobre la producción de conocimiento de intelectuales y

académicos latinoamericanos a cerca de la noción de “ideología de género”. Los autores indagan por el alcance de las producciones antigénero y por las conexiones sociales que configuran. Destacan actores provenientes de sectores conservadores y el uso de un lenguaje secularizado para argumentar los discursos. No obstante, también se encontraron grandes diferencias entre las producciones de conocimiento antigénero y entre los actores que las promueven, por ejemplo, en Colombia se hallaron casos de individuos afines a la izquierda política y críticos del feminismo. Aun así, también se hallaron convergencias en la mayoría de las publicaciones, como la distinción entre un feminismo aceptable (que busca la equidad salarial entre hombres y mujeres o la reducción de la violencia basada en género) y un feminismo extremista (que busca transformar los órdenes de género y sexualidad), o también la exclusión de argumentos basados en el concepto de “Dios” para justificar una posición.

La psicóloga María Elvira Domínguez Blanco publicó el artículo titulado “‘Nosotros también’: Sentimientos *queer* y políticas de odio amoroso hacia la adopción igualitaria en Colombia” (2020). Este artículo es un breve pero contundente ejercicio de interpretación del proceso jurídico y social de reconocimiento de la adopción igualitaria en Colombia. Primero, se revisan los hechos más significativos de la disputa social sobre la validez y la legitimidad de la adopción igualitaria. La autora presenta los fallos jurídicos a favor de esta práctica, los argumentos de quienes la defienden y las objeciones de los sectores conservadores que se oponen a ella. Su análisis parte de las formulaciones teóricas de la feminista Sara Ahmed y, fundamentalmente, de una tesis que afirma que los sectores conservadores utilizan discursos de odio disfrazados de discursos de amor para oponerse al reconocimiento de los derechos de las mujeres y la población LGBTQ+. De este modo, Domínguez concluye que las objeciones de los sectores conservadores (y específicamente de la Procuraduría General de la Nación) contra el fallo de la corte constitucional a favor de la adopción igualitaria en 2015 utilizan la técnica de construir argumentos basados en el odio, pero disfrazados de amor.

El psicólogo y doctor en Estudios Latinoamericanos Manuel Roberto Escobar publicó en el *dossier* un artículo titulado “La eficacia simbólica del ‘mal’: ‘Ideología de género’ y ‘cura’ de la homosexualidad” (2020a). Este artículo también presenta un nuevo problema de investigación en torno a los discursos sobre el concepto de “ideología de género”. El autor estudia el caso del curso online “Camino a la heterosexualidad”, ofrecido por la coach de nacionalidad española, Elena Lorenzo Rego. El curso tenía el objetivo de “curar” la homosexualidad mediante técnicas basadas en saberes científicos y religiosos. La Comunidad de Madrid sancionó a Lorenzo Rego con una multa de 20 000 euros por considerar que el curso infringía una ley de protección contra la homofobia y la discriminación por preferencia sexual. Este curso estaba disponible para toda Latinoamérica, incluida Colombia. El análisis de Escobar afirma que el uso del escenario web para combatir la “ideología de género” es una manera de desterritorializar el debate. En un sentido más concreto, el autor hace un análisis del curso de Lorenzo Rago con base en los elementos conceptuales que propone Michel Foucault. Así, destaca la amalgama de saberes científicos y religiosos en los discursos y el uso de tecnologías del yo para mantener unas relaciones de poder que perjudican a la comunidad LGBTQ+. Al final,

el autor concluye que la homosexualidad se ha convertido en el “eje del mal” de los sectores conservadores, es decir, en aquello que hay que combatir. La homosexualidad se convierte así en el objetivo principal de la “ideología de género”.⁵

El antropólogo y doctor en Antropología Franklin Gil Hernández también publicó un artículo en el *dossier*. El artículo se titula “La guerra contra ‘el género’ y los acuerdos de paz” (2020b). Allí, el autor presenta un breve análisis sobre las posiciones neoconservadoras contra el Acuerdo de Paz entre el gobierno de Colombia y la guerrilla de las FARC. Se trata, pues, de una problemática ampliamente estudiada y, por ese motivo, no diré mucho más de él. Sin embargo, Gil Hernández publicó también en el año 2020 un trabajo muy completo sobre las políticas antigénero en Colombia que vale la pena reseñar.

Desde el año 2018, el Observatorio de Sexualidad y Política (SPW, por sus siglas en inglés) inició el proyecto “Género y política en América Latina”. Este proyecto buscaba comprender la relación entre la inclusión de género y las políticas en nueve países de Latinoamérica. Franklin Gil Hernández se encargó de realizar el estudio de caso correspondiente a Colombia. El trabajo fue publicado con el título “Políticas antigénero en América Latina: Colombia” (2020a). El objetivo del estudio fue comprender la relación entre género, sexualidad y política en Colombia. La base empírica del estudio estuvo basada en entrevistas y revisión de bibliografía. Asimismo, se tomó información cuantitativa sobre la demografía, la religión, la economía y la salud de fuentes como CEPAL, PNUD y Latinobarómetro. En cuanto a lo religioso, también toma datos de las investigaciones de William Beltrán. Su trabajo describe los momentos más importantes en que se desarrollaron políticas antigénero en Colombia, desde las primeras apariciones de la noción de “ideología de género” en un discurso político realizado por Alejandro Ordoñez a comienzos de la década de 2000, hasta los cambios en las políticas antigénero durante la era de Iván Duque. El autor propone una distinción de tres hitos en la formulación de políticas antigénero: 1. el periodo en que Alejandro Ordoñez fue procurador general, 2. el episodio de “las cartillas” educativas, y 3. las guerras contra el género en los Acuerdos de Paz. Es decir, su distinción no se diferencia en gran medida de la de González Vélez y Castro (2018). Por otro lado, Gil Hernández retoma la discusión sobre la importancia del voto evangélico en el plebiscito de 2016 y toma partido a favor de la posición de Basset. Asimismo hace una revisión de la nueva bancada evangélica en el Congreso y muestra que el tema de la “ideología de género” no fue central en los debates de las elecciones presidenciales (2018–2022). Al final, el autor también describe el proceso de resurgimiento del integrista católico, liderado por Samuel Ángel y el “Movimiento católico Solidaridad”. Su trabajo muestra una nueva perspectiva general sobre el significado, el uso, la aplicación y los financiadores de los discursos sobre la “lucha contra la ideología de género”.

5 En el año 2020, Escobar también publicó un artículo titulado “Lo que está en juego es la vida: sobre ‘ideología de género’, religión y política en Colombia” (2020b). En este artículo estudia la relación entre la política y la religión durante los últimos años en Colombia. En un sentido más concreto, su trabajo consiste en indagar sobre cómo la derecha política colombiana ha usado la noción de “ideología de género” en acontecimientos sociales que ponen en juego el reconocimiento de los derechos de las mujeres y la población LGBTQ+. Este artículo no será reseñado, porque su objeto de estudio y su enfoque ya han sido estudiados por otras investigaciones de las etapas anteriores. Remito al lector a la fuente original.

Consideraciones finales

La revisión del estado de la cuestión se ha dividido en tres etapas. En la primera etapa las investigaciones presentaron los primeros análisis sobre las manifestaciones neo-conservadoras de 2016 basadas en el concepto de “ideología de género”. De este modo, los investigadores buscaron comprender el concepto de “ideología de género” desde diferentes perspectivas: como discurso de origen católico para definir la lucha por la diversidad sexual y el aborto, como estrategia política para movilizar a la población, como discurso retórico que apela a la generación de miedo y pánico moral y como resistencia ante los cambios sociales. Además, aunque la mayoría de los artículos centran su análisis en la relación entre política y religión, debe destacarse el artículo de Rivera Amarillo, quien busca asociaciones con el conocimiento científico.

En la segunda etapa hay un contexto social y político diferente, porque empiezan a cumplirse las primeras etapas de los Acuerdos de Paz entre el gobierno y las FARC. De este modo, se presentan investigaciones generales sobre el uso del concepto de “ideología de género” más allá de los eventos del año 2016. Al mismo tiempo, se estudia el grupo concreto de los evangélicos, específicamente el papel que jugaron en el Plebiscito por la Paz. También se destacan investigaciones de corte teórico, que explican la relación entre religión y política basada en los cambios sociales sobre género y sexualidad y que definen el concepto de “ideología de género” como articulador de políticas populistas.

En la tercera etapa, aparecen nuevos problemas de investigación sobre la problemática de los discursos sobre la “ideología de género”, como, por ejemplo, los trabajos de revisión de literatura sobre la producción bibliográfica conservadora acerca de la “ideología de género” o los trabajos sobre el uso de las nuevas tecnologías para extender prácticas y técnicas de dominación. Sin embargo, también aparecen trabajos generales sobre la emergencia y el uso del concepto de “ideología de género” y sobre los actores que lo utilizan. También debe decirse que en esta etapa aparecieron trabajos algo repetitivos que aún estudian los eventos del año 2016.

Así concluye la revisión del estado de la cuestión de las investigaciones sobre el concepto de “ideología de género”. Sólo queda por decir que este es un primer bloque de investigaciones, pues aún queda mucho más por excavar, temporalmente, hacia el pasado y, especialmente, hacia Latinoamérica y el mundo. Asimismo, debe articularse la revisión de este problema específico de investigación con otros problemas más generales o relacionados, como, por ejemplo, investigaciones sobre los derechos sexuales y reproductivos o sobre el género en un sentido más amplio. Finalmente, hago referencia a investigaciones que se quedaron por fuera de la revisión, pero que también estudian problemas asociados con la noción de “ideología de género”, si bien lo hacen como problema secundario: (Abello Jiménez, 2020; Bolaños-Orejuela & Alcázar-España, 2017; Botero, 2017; Burnyeat & Gómez-Suárez, 2017; García Molina & Chicaíza, 2018; Gómez-Giraldo & Cárdenas-Ruiz, 2019; Guerrero Rodríguez, 2017; Herrera Durán, 2017; Hoyos Montenegro, 2018; Jegen Gil, 2018; Kajsiu & Tamayo Grisales, 2019; Matanock & García-Sánchez, 2017; Mena-López & Ramírez Aristizábal, 2018; Molano Gabalán, 2017; Mullen, 2018; Ochoa Muñoz, 2018; Prieto Torres, 2017; Santos Cubides, 2018; Valbuena Caicedo, 2019; Valderrama Rovira, 2017)

Referencias

- Abello Jiménez, A. E. (2020). *El odio como discurso político y su impacto en la construcción de paz: el caso del plebiscito por la paz*. Universidad de los Andes [Tesis de maestría].
- Ballestero, M. (2016). *Ética en el amor desde la perspectiva de género*. Escuela EcuMénica/UNA [Tesis de maestría].
- Basset, Y. (2018). Claves del rechazo del plebiscito para la paz en Colombia. *Estudios Políticos (Medellín)*, 52, 241-265. <https://doi.org/10.17533/udea.espo.n52a12>
- Beltrán, W. M., & Creely, S. (2018). Pentecostals, gender ideology and the peace plebiscite: Colombia 2016. *Religions*, 9(12), 1-19 <https://doi.org/10.3390/REL9120418>
- Beltrán, W. M., & Larotta Silva, S. P. (2020). *Diversidad religiosa, valores y participación política en Colombia. Resultados de la encuesta nacional sobre diversidad religiosa 2019*. Act Iglesia Sueca, World Vision, Comisión Intereclesial de Justicia y Paz, Universidad Nacional de Colombia.
- Bermejo, I. (2019). *Tránsitos nostálgicos: Habitando las posibilidades de lo trans y su vinculación errática con lo monstruoso*. Pontificia Universidad Javeriana [Tesis de doctorado].
- Boehler, G. (2019). El fenómeno religioso cristiano en el siglo XXI deseos, cuerpos y poder en pseudodemocráticos: con sus enlaces y proyectos las curvas de la América Latina. En G. Careaga Pérez (Ed.), *Sexualidad, Religión y democracia en América Latina*. Fundación Arcoíris por el Respeto a la Diversidad Sexual.
- Bolaños-Orejuela, J. C. & Alcázar-España, L. I. (2017). Autoridades eclesiales y medios de comunicación: La actitud de los feligreses frente al plebiscito en Colombia. *Criterio Libre Jurídico*, 14(2), 127-134. <https://revistas.unilibre.edu.co/index.php/criteriojuridico/article/view/1637>
- Botero, S. (2017). El plebiscito y los desafíos políticos de consolidar la paz negociada en Colombia. *Revista de Ciencia Política*, 37(2), 369-388. <https://doi.org/10.4067/s0718-090x2017000200369>
- Burnyeat, G., & Gómez-Suárez, A. (2017). *Cuadernos de ReD 1. Comunidades e instituciones religiosas en Colombia: ¿Apoyando o torpedeando la paz?*. <https://rodeemoseldialogo.files.wordpress.com/2017/09/cuaderno-de-red-espac3b1ol.pdf>
- Careaga Pérez, G. (Ed.). (2019). *Sexualidad, Religión y democracia en América Latina*. Fundación Arcoíris por el Respeto a la Diversidad Sexual.
- Cornejo-Valle, M. & Pichardo, J. I. (2017). La “ideología de género” frente a los derechos sexuales y reproductivos. El escenario español. *Cuadernos Pagu*, 50. <https://doi.org/10.1590/18094449201700500009>
- Correa Álvarez, E. F. (2019). *Cultura Política y Estrategia Política en el resultado del plebiscito de refrendación del Acuerdo de Paz*. Universidad de Antioquia [Tesis de maestría].
- Correa Montoya, G. A. (2015). *Raros. Historial cultural de la homosexualidad en Medellín, 1890-1980*. Universidad Nacional de Colombia -sede Medellín [Tesis de doctorado].
- Domínguez Blanco, M. E. (2020). «Nosotros también»: Sentimientos queer y políticas de odio amoroso hacia la adopción igualitaria en Colombia. *LASA Forum*, 51(2), 37-41. <https://forum.lasaweb.org/past-issues/vol51-issue2.php>

- Escobar, M. R. (2020a). La eficacia simbólica del “mal ”: “Ideología de género” y “cura” de la homosexualidad. *LASA Forum*, 51(2), 62-66. <https://forum.lasaweb.org/past-issues/vol51-issue2.php>
- Escobar, M. R. (2020b). «Lo que está en juego es la vida»: sobre «ideología de género», religión y política en Colombia. En A. Torres Santana (Ed.), *Derechos en riesgo en América Latina. 11 estudios sobre grupos neoconservadores* (pp. 117-138). Ediciones desde abajo.
- Esguerra Muelle, C. (2017). Cómo hacer necropolíticas en casa: Ideología de género y acuerdos de paz en Colombia. *Sexualidad, Salud y Sociedad (Rio de Janeiro)*, 27, 172-198. <https://doi.org/10.1590/1984-6487.sess.2017.27.10.a>
- Faur, E., & Viveros Vigoya, M. (2020). La ofensiva conservadora contra la «ideología de género» y sus estrategias de avanzada en América Latina. *LASA Forum*, 51(2), 11-16. <https://forum.lasaweb.org/past-issues/vol51-issue2.php>
- García Molina, M., & Chicaíza, L. A. (2018). Brexit, paz y Trump: enseñanzas para los economistas. *Revista de Economía Institucional*, 20(38), 129. <https://doi.org/10.18601/01245996.v20n38.06>
- Gil Hernández, F. (2020a). Políticas Antigénero En América Latina: Colombia (S. Correa (Ed.)). *Género y Política en América Latina*. Observatorio de Sexualidad y Política (SPW).
- Gil Hernández, F. (2020b). La guerra contra “ el género ” y los acuerdos de paz. *LASA Forum*, 51(2), 32-36. <https://forum.lasaweb.org/past-issues/vol51-issue2.php>
- Gómez-Giraldo, J. C., & Cárdenas-Ruiz, J. D. (2019). El papel de la opinión publicada en la prensa escrita colombiana antes del plebiscito del 2 de octubre de 2016. *Palabra Clave*, 22(1), 204-253. <https://doi.org/10.5294/pacla.2019.22.1.9>
- González Vélez, A. C., & Castro, L. (2018). Colombia: Educación sexual, diversidad y paz: el entramado de la “ideología de género”. En A. C. González Vélez, L. Castro, C. Burneo salazar, A. Motta, & O. Amat y León (Eds.), *Develando la retórica del miedo de los fundamentalismos. La campaña «Con mis hijos no te metas» en Colombia, Ecuador y Perú* (pp. 13-58). Flora Tristán. Centro de la mujer peruana.
- González Vélez, A. C., Castro, L., Burneo salazar, C., Motta, A., & Amat y León, O. (2018). *Develando la retórica del miedo de los fundamentalismos. La campaña «Con mis hijos no te metas» en Colombia, Ecuador y Perú*. Flora Tristán. Centro de la mujer peruana.
- Granados Soler, D., & Amador Ospina, M. (2018). *Antiderechos e ideología de género en Colombia: ¿Cómo romper el cerco?* Fondo Lunaria Mujer.
- Guerrero Rodríguez, J. C. (2017). *Factores decisivos en el plebiscito por la paz en Colombia. Análisis crítico del discurso de la propaganda*. Pontificia Universidad Javeriana [Tesis de pregrado].
- Herrera Durán, N. (2017). *Un análisis retórico del plebiscito sobre el acuerdo entre el gobierno y las Farc-ep a través de la red social Twitter, entre el 29 de septiembre y el 2 de octubre*. Pontificia Universidad Javeriana [Tesis de maestría].
- Hoyos Montenegro, S. R. (2018). *Discursos y prácticas religiosas en la dinámica colombiana. Configurando el orden social desde la Iglesia Misión Paz a las Naciones*. Universidad del valle [Tesis de pregrado].

- Jejen Gil, E. J. (2018). *Discurso político en Colombia: Análisis de la campaña en el Plebiscito por la Paz 2016*. Universidad Santo Tomás [Tesis de pregrado].
- Kajsiu, B., & Tamayo Grisales, Y. (2019). Neoconservadurismo versus populismo social-demócrata. Una comparación de los discursos anticorrupción de Iván Duque y Gustavo Petro en la segunda vuelta presidencial de 2018. *Estudios Políticos (Medellín)*, 56, 123-147. <https://doi.org/10.17533/udea.espo.n56a06>
- Malagón Penen, L. (2018). La lucha del movimiento social católico en contra del matrimonio igualitario en Colombia: un medio para legitimar el estilo de vida católico (2009-2015). *Estudios Socio-Jurídicos*, 20(2), 155. <https://doi.org/10.12804/revistas.urosario.edu.co/sociojuridicos/a.6000>
- Márquez, N., & Laje, A. (2016). *El libro negro de la nueva izquierda. Ideología de género o subversión cultural*. Unión editorial, Centro de Estudios Libre.
- Marx, K., & Engels, F. (1974). *La ideología alemana y otros escritos filosóficos* (W. Roces (Trad.); Quinta). Ediciones Pueblos Unidos. Ediciones Grijalbo.
- Matanock, A. M., & García-Sánchez, M. (2017). The colombian paradox: Peace processes, elite divisions & popular plebiscites. *Daedalus*, 146(4), 152-166. https://doi.org/10.1162/DAED_a_00466
- Mena-López, M., & Ramírez Aristizábal, F. M. (2018). Las falacias discursivas en torno a la ideología de género. *Ex aequo*, 37, 19-31. <https://doi.org/10.22355/exaequo.2018.37.02>
- Molano Gabalán, J. M. (2017). *Devenir sujeto creyente: movilización de afectos y políticas desde una iglesia neopentecostal en Bogotá*. Pontificia Universidad Javeriana [Tesis de maestría].
- Mullen, A. (2018). *Desarticular el discurso, desarticular el cuerpo. Un análisis de lo trans en el discurso de ideología de género*. Universidad de los Andes [Tesis de pregrado].
- Muñoz, M. (2018). Why oppose a peace agreement? The relationship between belief systems, informational shortcuts, and attitudes towards the 2016 referendum in Colombia. *Documentos de Trabajo Escuela de Gobierno Alberto Lleras Camargo*, 59, 1-60.
- Observatorio Femicidios Colombia. (2021). *Resumen anual. Colombia. 2020*. <https://observatoriofemicidioscolombia.org/index.php/seguimiento/noticias/451-630-femicidios-en-colombia-en-el-2020>
- Ochoa Muñoz, N. (2018). *Los Imaginarios Sociales y Fundamentalismos en Discursos Políticos y Religiosos. Análisis del Discurso en el Plebiscito Sobre Los Acuerdos De Paz En Colombia 2016*. Pontificia Universidad Javeriana [Tesis de pregrado].
- Ortega, B. (2018a). Political Participation of Evangelicals in Colombia 1990-2017. *Politics and Religion Journal*, 12(1), 17-54.
- Ortega, B. (2018b). *Evangélicos y política. Formación y viabilidad de los partidos políticos evangélicos en Colombia (1990-2018)*. Universidad de los Andes [Tesis de doctorado].
- Posada Gómez, D. B. (2019). La emergencia de la ideología de género en Colombia: preferir un hijo muerto que marica. *Cuadernos de Musica, Artes Visuales y Artes Escenicas*, 14(2), 75-101. <https://doi.org/10.11144/javeriana.mavae14-2.ledl>
- Prieto Torres, I. L. (2017). La incidencia de Twitter en el activismo y participación política en Colombia, con el estudio de caso de como Álvaro Uribe manejó su discurso en la campaña por el No en el plebiscito para la paz del 2 de octubre del 2016. Pontificia Universidad Javeriana [Tesis de pregrado].

- Ramírez Aristizábal, F. M. (2019). Sexualidad, religión y democracia, el caso colombiano. En G. Careaga Pérez (Ed.), *Sexualidad, Religión y democracia en América Latina*. Fundación Arcoíris por el Respeto a la Diversidad Sexual.
- Redacción El Heraldo. (2019). Cronología del acuerdo de paz entre el Gobierno y las Farc. *El Heraldo*. <https://www.elheraldo.co/colombia/cronologia-del-acuerdo-de-paz-entre-el-gobierno-y-las-farc-661442>
- Rivera Amarillo, C. (2017). Aegypti: Ideología de género, feminismo y extinción. *Sexualidad, Salud y Sociedad (Rio de Janeiro)*, 27, 200-219. <https://doi.org/10.1590/1984-6487.sess.2017.27.11.a>
- Rodríguez Rondón, M. A. (2017). La ideología de género como exceso: Pánico moral y decisión ética en la política colombiana. *Sexualidad, Salud y Sociedad (Rio de Janeiro)*, 27, 128-148. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.1590/1984-6487.sess.2017.27.08.a>
- Rodríguez Rondón, M. A., & Rivera Amarillo, C. (2020). Producción de conocimiento y activismo antigénero en América Latina. *LASA Forum*, 51(2), 17-21. <https://forum.lasaweb.org/past-issues/vol51-issue2.php>
- Romero, C. (2016). *Los cambios en el Acuerdo de Paz*. Centro Nacional de Memoria Histórica. <https://centrodememoriahistorica.gov.co/los-cambios-en-el-acuerdo-de-paz/>
- Santos Cubides, Y. A. (2018). «Colombia será una dictadura ateo-marxista y homosexual». *Sentidos de la ideología de género en el activismo conservador colombiano*. Pontificia Universidad Javeriana [Tesis de pregrado].
- Semana. (2016). Cristianos: La otra silla de la negociación. *Semana*. <https://www.semana.com/nacion/articulo/cristianismo-se-suma-a-la-nueva-mesa-de-negociacion-de-los-acuerdos-de-paz-con-las-farc/498457/>
- Serrano Amaya, J. F. (2017). La tormenta perfecta: Ideología de género y articulación de públicos. *Sexualidad, Salud y Sociedad (Rio de Janeiro)*, 27, 149-171. <https://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, 119-134. <https://doi.org/10.15446/djf.n18.71465>
- Serrano Amaya, J. F. (2019). “Ideología de género”, populismo autoritario y políticas sexuales. *Nomadas*, 50, 155-173. <https://doi.org/10.30578/nomadas.n50a10>
- Valbuena Caicedo, L. (2019). *Análisis del discurso sobre la ideología de género en Colombia. Estudio de caso de las cartillas del ministerio de educación del 2016*. Pontificia Universidad Javeriana [Tesis de maestría].
- Valderrama Rovira, A. (2017). *Perspectiva De Género Vs. Ideología De Género Narrativas Mediáticas*. Pontificia Universidad Javeriana. [Tesis de pregrado].
- Viveros Vigoya, M. (2017). Intersecciones, periferias y heterotopías en las cartografías de la sexualidad. *Sexualidad, Salud y Sociedad (Rio de Janeiro)*, 27, 220-241. <https://doi.org/10.1590/1984-6487.sess.2017.27.12.a>
- Viveros Vigoya, M., & Rodríguez Rondón, M. A. (2017). Hacer y deshacer la ideología de género. *Sexualidad, Salud y Sociedad (Rio de Janeiro)*, 27, 118-127. <https://doi.org/10.1590/1984-6487.sess.2017.27.07.a>



CAPÍTULO 4.

CAPÍTULO 4.

NOSOTROS, EN FAVOR DE LAS MUJERES MARGINADAS; ELLAS, EN LAS IGLESIAS CONSERVADORAS

Adriana Gastellu¹

Resumen

Dentro de la cooperación internacional, las iglesias y organizaciones basadas en la fe de corte progresista trabajan en forma dedicada por la equidad de género, haciendo énfasis en las mujeres empobrecidas y marginadas. Así consta en las políticas de cooperación internacional de actores religiosos europeos, que desean trabajar por los derechos de las mujeres en América Latina. Sin embargo, las mujeres empobrecidas y marginadas eligen pertenecer, en su gran mayoría, a iglesias conservadoras que coartan sus derechos. Esto queda demostrado en el estudio *Diversidad religiosa, valores y participación política en Colombia*, de William Beltrán y Sonia Larotta (2020). El presente artículo enuncia algunas causas posibles de la preferencia de estas mujeres por las iglesias evangélicas de corte conservador, proponiendo, para abordar esta realidad, estrategias dirigidas a actores basados en la fe que trabajan por la equidad de género. Comienza haciendo una breve introducción histórica de la llegada de los diferentes grupos cristianos a Colombia y describe el cambio en el tiempo en las preferencias de afiliación religiosa de la población, basándose en datos del estudio arriba mencionado. Se invita, además, a la autocrítica en la cooperación internacional, tomando como ejemplo el trabajo de Act Iglesia Sueca en Colombia, así como a la reflexión sobre estrategias posibles hacia la justicia de género entre los sectores más empobrecidos.

Palabras clave: equidad de género, iglesias evangélicas, cooperación internacional, mujeres

¹ Pastora luterana de la Iglesia Sueca. Graduada en teología en la Universidad de Uppsala, Suecia. Tiene una maestría en Teología y Género en las Facultades EST de Brasil. Ha desempeñado cargos de ecumenismo y cooperación internacional desde 2004 en la Iglesia Sueca, y ha sido representante regional de Act Iglesia Sueca en Brasil por tres años. Actualmente es asesora para temas de Teología y Desarrollo en Act Iglesia Sueca.

Comencemos con un poco de historia

Es un hecho conocido que, desde sus inicios, el ser humano es un ser religioso. El deseo y la necesidad de trascender ha llevado a la humanidad a intuir y vivenciar un aspecto sublime del ser que va más allá de lo tangible y corporal. Con el pasar de los siglos, múltiples estructuras religiosas fueron desarrolladas por los hombres —porque fueron siempre hombres—, convirtiéndose poco a poco en las religiones tal como las conocemos hoy. En América Latina, la Iglesia católica romana llegó de la mano de los conquistadores españoles y portugueses, convirtiéndose en la iglesia hegemónica hasta fines del siglo XX. El catolicismo de estos conquistadores era claramente patriarcal en su teología y en su práctica, y llegó a nuestro continente de la mano de conquistadores y sacerdotes.

Este catolicismo de fines del siglo XV y comienzos del XVI llegaba a las costas de nuestro continente impregnado de los sucesos que por ese entonces ocurrían en España. Era una Iglesia con una marcada concepción exitista, en un tiempo en que los reyes españoles lucharon para lograr la supremacía del catolicismo en toda España, expulsando a judíos y musulmanes y obligando a los que se quedaban a convertirse al cristianismo. Recordemos que durante el reinado de Isabel I de Castilla y Fernando II de Aragón, nombrados por el papa Alejandro VI como los Reyes Católicos, la intolerancia religiosa dominaba España, luego de que judíos, musulmanes y cristianos convivieran durante siglos en un mismo territorio, sin mayores conflictos.

Es justamente en 1492, mismo año que la expedición de Colón llega al Caribe, que, en España, Granada es tomada por las fuerzas de los Reyes Católicos, luego de una masacre y consiguiente sometimiento o expulsión de los musulmanes que allí vivían desde siglos atrás. Este período es llamado la Reconquista, término que indica el espíritu dominante de los reyes Isabel y Fernando, “reconquistando tierras paganas” y liberando a España de lo que ellos y la Iglesia consideraban herejes. En este mismo espíritu, los conquistadores llegan al Nuevo Mundo con una mirada de fe triunfalista e intolerante a todo tipo de religiosidad que no fuera la católica romana. Es así como la espiritualidad indígena, en todas sus manifestaciones y culturas, es considerada demoníaca. Así, la conversión al cristianismo de los pueblos originarios es impuesta bajo pena de muerte.

En Colombia, los indígenas nativos tenían un grado de cultura importante que fue duramente reprimido por la fuerza y el desprecio de los conquistadores (Arboleda Mora, 2010). Años más tarde, con la incorporación de esclavos traídos de diferentes grupos africanos, sucede la misma opresión a su cultura y religiosidad. Sin embargo, tanto la religiosidad indígena como la de la diversidad de grupos africanos no logra extinguirse totalmente, sino que permanece en forma más o menos solapada en la incipiente cultura latinoamericana, influyendo en la cultura popular, que incluye cultos, ritos y teologías populares.

Tenían nuestros aborígenes un grado cultural importante y promisorio, que fue abruptamente cortado con el proceso de la conquista, aunque muchos de sus elementos se integraron al sistema religioso católico como son lo mágico, lo supersticioso, las

procesiones, el culto a los antepasados. También hay un elemento que no podemos olvidar y es el aporte de la cultura negra. Aunque llega más tardíamente y su influjo es mayor en las zonas costeras, tiene, sin embargo, su marcada influencia en la cultura religiosa colonial. A partir de 1558 se autoriza la entrada de negros del África para mano de obra. Por Cartagena de Indias entraban los negros que se distribuían por todo el país para trabajar en las minas de oro y plata y en los sembrados de caña y cacao. Ellos tenían su propio universo religioso que al principio fue juzgado como pagano y diabólico por ser distinto al universo católico español. Pero con el proceso de mestizaje fueron entrando muchas de sus características: sentido de la fiesta, extroversión, gusto por el canto, la danza, las sensaciones y el ritmo (Arboleda Mora, 2010, p. 56).

Con la independencia de las nuevas naciones de la América Latina y la liberación de la Corona de España, no ocurren cambios sustanciales en los sistemas sociales. Las estructuras de poder, tanto de los gobiernos como de la Iglesia, siguen intactas. El sistema patriarcal propio del caudillismo de las nacientes repúblicas y de la jerarquía eclesiástica siguen en pleno apogeo. Así también, el sistema económico de explotación de muchos para el bien de pocos, el monopolio comercial, así como la esclavitud y la subordinación de las mujeres frente a los hombres, siguen siendo la norma en las naciones incipientes. En cuanto a la religión vinculada al poder político, en Colombia, al igual que en la mayoría de los otros países de la región, el gobierno nacional pasó a ser católico romano, cultivando estrechos lazos entre la curia católica y los jefes de Estado.

A partir de la segunda mitad del siglo XIX, y con la llegada de la modernización, ocurre la separación de la Iglesia católica romana del Estado para muchas naciones del continente, y Colombia no es una excepción. Con el pensamiento progresista de las élites colombianas, la Iglesia católica parece perder algo de su poder, pero cabe notar que las grandes mayorías populares siguen siendo devotas y fieles a la Iglesia.

Con la llegada de las Iglesias protestantes, por la inmigración o por misión, el impacto religioso y cultural de éstas no causó grandes cambios. Los grupos de inmigrantes llegados de la Europa no latina en el siglo XIX y comienzos del XX fueron étnicamente estables, con poca incidencia en la sociedad colombiana del momento. En 1845 llegaron colonos bautistas, procedentes de Escocia, que se instalaron en las islas de San Andrés y Providencia (Beltrán, 2019). De este modo, la Iglesia bautista se convirtió en la mayoritaria en estas islas. Este dato será importante considerarlo en los resultados de la Encuesta Nacional sobre Diversidad Religiosa del año 2019 (ENDR 2019), analizada en el libro de William Beltrán y Sonia Larotta *Diversidad religiosa, valores y participación política en Colombia* (2020), que estudiaremos más adelante.

A comienzos del siglo XIX, son los presbiterianos el primer grupo cristiano no católico romano que se instala en tierra firme de Colombia. Y poco después llegarían diversos grupos de las iglesias llamadas protestantes históricas o reformadas desde Estados Unidos, con el fin de crear puestos de misión. Con la toma de poder de gobiernos liberales en Colombia, entre 1930 y 1946, se favoreció el ingreso de las misiones protestantes, las cuales aumentaron considerablemente. Sin embargo, el impacto en la sociedad no fue de gran alcance. Una de las causas posibles es la que describe el profesor William Mauricio Beltrán: “Un culto poco emotivo, que se basa en el estudio de la Biblia, y una

doctrina que no deja espacios para la magia y los milagros, resulta, hasta hoy, poco atractivo para las masas latinoamericanas” (2019, p. 154).

En este período, ingresaron también a Colombia los grupos llamados popularmente como “evangélicos”, siendo en su mayoría pentecostales o bautistas del sur de los Estados Unidos. A pesar de su énfasis en las emociones y teniendo una liturgia sencilla, al comienzo estos grupos tampoco fueron de impacto masivo en el país. Una explicación posible es que la hegemonía católica llevaba ya quinientos años, con su fuerte condena a todo lo que no fuera católico romano, sumada a la prohibición de los grupos evangélicos a la veneración de santos y vírgenes, a las procesiones y la desvalorización de los sacramentos, doctrinas y costumbres muy arraigadas en la cultura popular colombiana.

A pesar del poco impacto en la sociedad colombiana de los actores protestantes y evangélicos, la Iglesia católica romana vio en estos grupos una gran amenaza. Esto dio inicio a una campaña de persecución y desprestigio sobre los grupos cristianos no católicos, y provocó polarizaciones entre protestantes, evangélicos y católicos. Durante este período, y como suele suceder en tiempos de persecución, los evangélicos y los protestantes aumentaron su membresía. Sin embargo, los protestantes históricos, entre los que se encuentran los luteranos, anglicanos, metodistas y menonitas, nunca llegaron a ser grupos numerosos en Colombia (Beltrán, 2013).

A diferencia de los protestantes históricos, los grupos pentecostales y evangélicos comenzaron a crecer de forma acelerada a fines del siglo XX y comienzos de este siglo (Beltrán, 2013). Al inicio, estas iglesias eran lideradas por pastores de misión, en su mayoría provenientes de los Estados Unidos. A medida que los pastores nacionales fueron asumiendo el pastorado, las iglesias evangélicas/pentecostales captaron mejor la cultura e identidad del pueblo colombiano y ganaron más adeptos. En un comienzo, la mayoría de la membresía de estas iglesias eran campesinos, desplazados internos y pobres.

Hasta finales del siglo XX, la gran mayoría de los conversos al pentecostalismo fueron campesinos sin tierra, inmigrantes de reciente arribo a las urbes, obreros no calificados y, en general, personas con poca educación formal. A través de la vida comunitaria, de un mensaje de esperanza y de la oferta de milagros, las comunidades pentecostales les brindaban a estos sectores excluidos medios para hacer frente a la anomia social, la incertidumbre y el desarraigo (Beltrán, 2013, p. 161).

Es, entonces, a mediados del siglo pasado cuando las iglesias evangélicas/pentecostales comenzaron a crecer a gran escala. Usando técnicas innovadoras, haciendo uso de la radio, la televisión y, posteriormente, la Internet, ganaron adeptos. Su mensaje era simple, directo, con un lenguaje sencillo, haciendo énfasis en la “entrega a Jesucristo”, implicando esto un cambio en el comportamiento de las personas, alejándose del mundo pecador y llevando una vida recta ante Dios (Brusco, 1993).

Sin embargo, cabe destacar que la teología pentecostal sufre un cambio considerable a partir de la década de los ochenta. Los grupos evangélicos/pentecostales predicaban hasta ese entonces el alejamiento del “mundo” como una forma visible de mostrarse como “buenos cristianos”. El concepto de “mundo” abarcaba todo lo referente a la sociedad de consumo y a la política. Así, tomaban posiciones apolíticas y promovían

una ética de ahorro y austeridad. Sin embargo, hacia finales del siglo XX promovieron un cambio de enfoque teológico. Es entonces cuando aparece la llamada “teología de la prosperidad”. Esta teología hace énfasis en el compromiso político partidario, proclamando la bendición divina en forma de bienes materiales a todas aquellas personas que sigan los preceptos indicados por Dios. Se legitima el ascenso social como premio divino y se ve la pobreza y opresión como castigos por no cumplir con la voluntad de Dios.

La teología de la prosperidad va de la mano del modelo económico neoliberal, donde se premia la iniciativa privada, el empresariado en todos sus niveles y el individualismo. Ya no se llama a la solidaridad con los más pobres ni se condena la riqueza, sino que se incita a progresar de forma individual o en el seno de los más allegados, mostrando capacidad de iniciativa. Este comportamiento será premiado por Dios con bienes materiales (Semán, 2019).

Y las mujeres, ¿qué?

Desde el inicio de la cristianización de América Latina, en general, así como de Colombia, en particular, las mujeres ocuparon un papel de subordinación ante la autoridad de los hombres, legitimado por las estructuras y teologías patriarcales dominantes en todas sus formas. Pero esto no se limita solamente al tiempo posterior a la colonización europea. La mujer ya ocupaba un lugar relegado y de opresión en las culturas indígenas previas a la llegada de Colón. Al decir de la teóloga argentina Marcela Althaus-Reid:

El final de las grandes narrativas de las naciones originales fue un proceso de desnudamiento, y la consiguiente desnudez del nativo quedó entonces disponible para revestimiento con una gran narrativa diferente (europea) que, no obstante, satisfacía igual objetivo que la primera. Por tanto, no sostengo que las grandes narrativas de las naciones originales fueran mejores o peores que la europea. No. Sólo digo que los procesos naturales de deconstrucción nunca se dieron y las gentes fueron brutalmente integradas por fuerzas criminales en las grandes narrativas cristianas y en los discursos económicos. Las narrativas de explotación del pueblo y el sometimiento de las mujeres en Latinoamérica no cambiaron. (2014, pp. 24–25)

Tanto para el catolicismo como para los grupos protestantes y evangélicos, las mujeres ocupan un lugar de sometimiento. El modelo teológico establecido se basa en un concepto claramente masculino, donde el hombre es imagen de Dios y la mujer le debe obediencia y sumisión. Se mantiene el ideal de un modelo de familia tradicional, integrado por padre, madre e hijos, donde el *pater familia* es quien toma las decisiones y tiene determinadas libertades que el resto de los integrantes de la familia no poseen.

En la tradición cristiana, las concepciones de liderazgo que prevalecieron son fruto de una tradición patriarcal, las cuales tienen su origen en modelos sociales circundantes

a las primeras comunidades cristianas. Ya en la antigua Grecia y en el Imperio Romano era el padre el que tenía la responsabilidad religiosa y la autoridad máxima en la familia. El culto a la divinidad familiar, culto que se celebraba en cada casa, era responsabilidad del padre. Todas las personas que vivían en la casa, fueran estas libres o esclavas, debían seguir el culto dirigido por él. El término *pater familia* concentraba toda autoridad de poder en el padre de la casa. El padre era el líder religioso, propietario de todos los bienes y juez de cualquier disputa. La palabra *pater* estaba relacionada al lenguaje religioso, jurídico y social (Ströher, 1998, p. 31).

Este término aparece tanto en griego como en latín, por tanto, era común al pueblo griego y romano. El *pater* no necesariamente era el progenitor de los hijos y las hijas de la familia, sino que el término tenía una connotación de poder, autoridad y liderazgo absoluto en todos los aspectos de la casa, más allá de la paternidad biológica.

Este modelo eclesástico basado en la autoridad masculina fue, desde los primeros siglos del cristianismo, el modelo que se impuso en la estructura eclesial. Así, se impuso el modelo patriarcal como una reacción a la inclusión de mujeres y esclavos en una estructura menos jerárquica, que comenzaba a enraizarse entre las seguidoras y los seguidores de Jesús en los primeros años del cristianismo. La autocomprensión de las primeras comunidades comienza entonces a dar lugar a modelos jerárquicos patriarcales, tales como las estructuras de la sociedad circundante.

Cabe destacar que cuando se menciona el concepto de “patriarcado” o “patriarcal” en este trabajo, se refiere al concepto que va más allá del dualismo entre hombres y mujeres. Esta definición se basa en la idea de patriarcado como un sistema que legitima el derecho del ejercicio de poder de unas personas sobre otras, según el concepto de *pater familia* arriba mencionado. Se basa en la definición de Elisabeth Schüssler Fiorenza (2000), quien escribe: “He defendido una redefinición del concepto de patriarcado que no signifique solamente que los hombres rigen a las mujeres, sino que se refiera a una compleja pirámide social de dominaciones y subordinaciones graduadas” (p. 32).

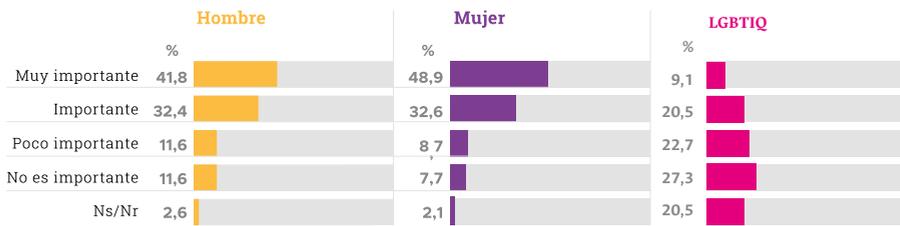
Schüssler Fiorenza destaca la relación entre el ejercicio del poder del *pater familias* o señor (*kyrios*) y las estructuras de poder de la Iglesia. El concepto de patriarcado aquí usado está relacionado con el concepto de “kyriarkado”, creado por esta teóloga, que define el gobierno del emperador/amo/señor/padre/esposo sobre sus subordinados y subordinadas.

Analizando datos de la Encuesta Nacional sobre Diversidad Religiosa del año 2019

En el informe de los resultados de la ENDR 2019, titulado *Diversidad religiosa, valores y participación política en Colombia*, los autores, William Mauricio Beltrán y Sonia Larotta Silva (2020), constatan que el 51,7% de las mujeres y el 43% de los hombres encuestados participan activamente en actividades de su iglesia (p. 88). A pesar de la clara estructura patriarcal mencionada anteriormente, son las mujeres las que constituyen la mayoría de la membresía activa de las iglesias de todo el mundo, incluyendo a Colombia.

También se muestra en este estudio que hay diferencias entre hombres y mujeres en cuanto a la importancia y la influencia de la religión en su cotidianidad. El 74,2% de los hombres y el 81,5% de las mujeres dicen que la religión es importante o muy importante en sus vidas (Gráfica 1). Además, el 85,8% de las mujeres y el 79,3% de los hombres están absolutamente convencidos de la existencia de Dios, sin que haya variaciones significativas en el grado de educación o estrato social (Gráfica 2). Entonces, queda claro que la religión es sumamente importante en Colombia, siendo mayor esta importancia para las mujeres que para los hombres.

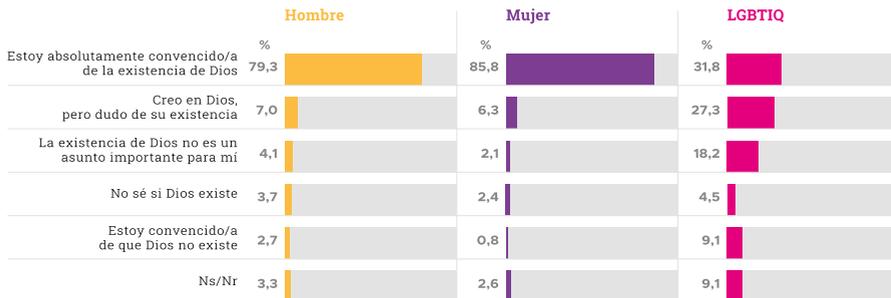
GRÁFICA 1. Importancia de la religión en la vida de las personas según identidad de género (%)



FUENTE: ENDR 2019

Es interesante también destacar que el estudio expone que las mujeres creen más en el cielo y en el infierno como lugares de premio o castigo, respectivamente, así como que tienen mayor creencia que los hombres en que los milagros ocurren actualmente, si bien es cierto que tanto los evangélicos como los católicos creen en milagros casi en igual medida (Beltrán & Larotta Silva, 2020, p.64).

GRÁFICA 2. Creencia en la existencia de Dios según identidad de género (%)



FUENTE: ENDR 2019

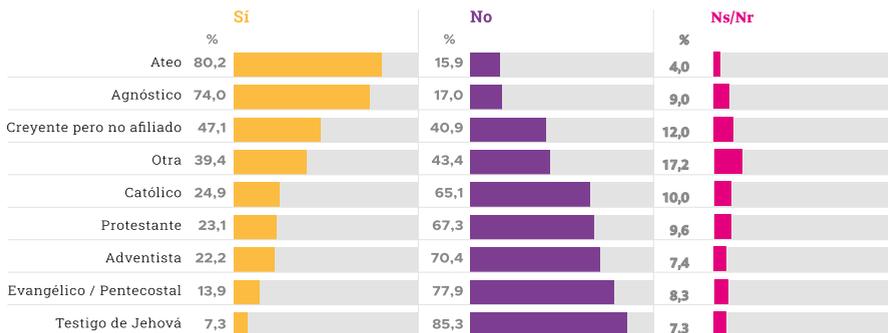
Según los datos de este estudio, podemos asegurar que hay un cambio significativo en el panorama religioso colombiano, el cual es muy similar al de toda América Latina. La Iglesia católica romana ha perdido su hegemonía, si bien en Colombia sigue siendo predominante (Beltrán & Larotta Silva, 2020). Aun así, gran número de personas ha emigrado del catolicismo a otras iglesias, comúnmente llamadas evangélicas o pentecostales. Igualmente, y según los autores del estudio, en Colombia la mayoría de las personas no se identifican como evangélicos o pentecostales, sino simplemente como “cristianos”. Esto, según Beltrán y Larotta Silva, está relacionado con la persecución y estigmatización históricas hacia grupos no católicos que se explicó anteriormente:

De hecho, por razones históricas, tanto la identidad evangélica como la pentecostal se asocian con estigmas que desacreditan a sus portadores. Por esta razón, la gran mayoría de evangélicos y pentecostales colombianos se identifican simplemente como cristianos y no precisan la corriente del cristianismo con la que se identifican. (Beltrán & Larotta Silva, 2020, p. 14)

La religión es un factor determinante para las costumbres, valores y conductas de una sociedad. Por tanto, estos cambios en el comportamiento religioso influyen en la vida diaria de las personas y en las estructuras sociales en las cuales se mueven. El cambio de enfoque religioso afecta la conducta y percepción política de las personas, así como la concepción de los roles de género.

En cuanto a temas de género se refiere, cabe señalar que los hombres son más favorables a la despenalización del aborto (30,3%) que las propias mujeres (27,6%), siendo estas las directamente afectadas (Beltrán & Larotta Silva, 2020, p. 129). Y entre los grupos religiosos católicos, protestantes y evangélicos, son los evangélicos los que muestran mayor oposición a la despenalización (Gráfica 3).

GRÁFICA 3. Opinión sobre la conveniencia de la despenalización del aborto según identidad religiosa



FUENTE: ENDR 2019

Otro dato que vale la pena destacar, es que la gran mayoría de la población evangélica concuerda con la afirmación de que el hombre es la cabeza del hogar (74,8%), en contraste con el 40,9% de la población católica que mantiene esta misma posición (Beltrán & Larotta Silva, 2020, p. 180). Así mismo, en considerar que la familia óptima está compuesta por papá, mamá e hijos, concuerdan el 84,5% de los evangélicos, frente al 69,8% de las personas católicas (Beltrán & Larotta Silva, 2020, p. 183).

De esto se puede concluir que, a pesar de los cambios en el comportamiento religioso de la población colombiana, los valores siguen siendo conservadores, sobre todo en lo que respecta al rol de la mujer, a la sexualidad y al concepto de familia tradicional. Además, y según este estudio, las personas de nivel educativo más bajo son las más conservadoras (Beltrán & Larotta Silva, 2020, p. 197), si bien son las que más se perjudican con la penalización del aborto, la supremacía del hombre frente a la mujer o el concepto de familia tradicional.

En términos generales, se puede afirmar que los sectores más empobrecidos, así como las personas evangélicas/pentecostales, son las más conservadoras en temas relacionados a sexualidad, género y familia, y, entre ellos, las mujeres son más conservadoras que los hombres. Un hecho que muestra claramente este fenómeno es el resultado de la encuesta en zonas con una mayoritaria población evangélica, como por ejemplo en la isla de San Andrés (Beltrán & Larotta Silva, 2020).

Si a esto sumamos que el 39,7% de la población evangélica/pentecostal apoya que los líderes religiosos participen en política electoral (Beltrán & Larotta Silva, 2020, p. 210), podemos constatar que se ve con buenos ojos que estos líderes religiosos lleven al parlamento y a la presidencia enfoques conservadores que, en gran medida, limitan los derechos de las mujeres, afectando con mayor intensidad a las mujeres más empobrecidas.

Las mujeres empobrecidas y su preferencia por las iglesias evangélicas/pentecostales

Queda claro en el informe *Diversidad religiosa, valores y participación política en Colombia* que la religión, y en este caso específico, el cristianismo, influye de forma contundente en la política y en las decisiones democráticas del país. El documento muestra que los evangélicos/pentecostales, como los cataloga el estudio, son mayoritariamente conservadores en su concepción de género. Un ejemplo citado en el estudio son las repercusiones en relación con el proceso de paz, influyendo el resultado del plebiscito realizado en 2016. En dicho plebiscito sobresalió el voto de los evangélicos/protestantes a favor del NO. Uno de cada cuatro votos por el NO vino de este sector (Beltrán & Larotta Silva, 2020, p. 235). Cabe destacar también que, entre todas las personas que votaron por el NO, el 6,3% dijo hacerlo por rechazo a la llamada “ideología de género” y el 5,3% por considerar que el acuerdo amenazaba la “familia tradicional” (Beltrán & Larotta Silva, 2020, p. 245). Sumando estos dos porcentajes, el 11,6% de las personas votantes eligió el NO por razones que limitan la libertad y los derechos humanos de las mujeres.

Si bien en la gran mayoría de las personas no hay un entendimiento claro y objetivo sobre lo que significa la “ideología de género”, se hace relevante que para muchas personas pertenecientes a las iglesias evangélicas/pentecostales este concepto produce miedo y se asocia a una amenaza de lo establecido por el orden divino. Si se cree que Dios dice que la mujer debe callar y ser sumisa y que el hombre es cabeza de la mujer, entonces cualquier cosa que cuestione estos postulados produce rechazo y miedo, y debe ser eliminado cuanto antes.

En un estudio realizado en cuatro países latinoamericanos, por iniciativa de FESUR Alianza ACT en Sudamérica (Florentín, 2020), con el nombre de “Fundamentalismos, crisis de la democracia y derechos humanos en América Latina”, la investigadora Magali Do Nascimento Cunha identifica algunos elementos en común ante el avance de las iglesias evangélicas/pentecostales en los países del estudio (Ecuador, Perú, Argentina y Colombia). Entre estos elementos comunes se encuentran:

1. Una intensa expresión reaccionaria frente a avances sociales que respondieron a los Derechos Humanos y a la búsqueda de la igualdad social (de clase, en la distribución de renta, de raza y etnia, de género).
2. El género como elemento sobresaliente en la reacción: en [...] Colombia, la cuestión de la ideología de género en el acuerdo de Paz y el caso de las cartillas en perspectiva de género [...]
3. Pautas Pro-familia y anti-género desarrolladas por medio de dos fuentes: educación y derecho (poder judicial), dos vías políticas para ocupar las sociedades. (do Nascimento Cunha, 2020, p. 14)

En este estudio se puede ver también que la diseminación del concepto de “ideología de género” fue realizada en forma intencional para producir rechazo y pánico moral. Se alimenta, en cambio, y desde el púlpito, el miedo y el rechazo a cualquier diálogo serio sobre los derechos de las mujeres o sobre cualquier tema relacionado con género (ver el artículo de Julián Cely en este libro).

Cabe, entonces, preguntarse por qué las mujeres más empobrecidas, aquellas que llevan adelante los hijos y el hogar solas, o que tienen un compañero sentimental que no aporta para el hogar ni en términos financieros ni en responsabilidades prácticas, encuentran un lugar en estas iglesias de teología conservadora que reprime sus derechos.

Estas mujeres, luego de trabajar largas jornadas como domésticas, trabajadoras de fábrica, vendedoras ambulantes, enfermeras o cuidadoras de ancianos, cajeras de supermercados u otros trabajos poco calificados y mal pagos, regresan en autobuses atiborrados a sus casas, donde les esperan hijos con tareas para hacer, o hijos con problemas de drogas y adolescentes embarazadas, y un sinfín de tareas domésticas para realizar, pero, aun así, encuentran tiempo y medios económicos para contribuir en sus iglesias locales.

Hay diferentes teorías de por qué se produce este fenómeno. Como personas privilegiadas, hablando desde nuestros cómodos espacios del saber, corremos el riesgo de catalogarlas de “tontas”, de ser presa fácil de quien quiere explotarlas y sacar

provecho de su sumisión y su necesidad. Esto sería sin duda caer en una arrogancia que nada tiene que ver con un sincero compromiso social y cristiano con las personas más desfavorecidas. Entonces, ¿cómo explicamos esto?

Algunas teorías dicen que las mujeres que van a estas iglesias ven un cambio de comportamiento en sus seres más cercanos cuando estos van también a la iglesia (Brusco, 1993; Butler Flora, 1975). El esposo o compañero sentimental que es bebedor y ha engañado a su esposa con otras mujeres, pasando largas horas del día en el bar, malgastando lo poco que gana, deja de beber, se convierte en un compañero fiel y trae sus ingresos al hogar. Seguirá siendo la cabeza de la familia, a la cual hay que obedecer y respetar, pero en el hogar habrá menos violencia y un poco más de ingresos económicos.

Si bien este argumento tiene peso, creo que hay otras razones que convocan a estas mujeres empobrecidas y marginadas a participar de estas iglesias. Paso a enumerar algunas de estas razones.

Reconocimiento y satisfacción personal

El índice de violencia sexual y de género en América Latina es uno de los más altos del mundo. En Colombia una mujer es agredida sexualmente cada media hora (Corporación Sisma Mujer, 2020). Y según datos de la Organización Mundial de la Salud, el confinamiento obligado por la pandemia de COVID-19 ha elevado los índices de violencia familiar (OMS, 2020), especialmente en los hogares más pobres, donde los espacios físicos son estrechos y los efectos económicos de la pandemia, graves. Estas mujeres viven una vida dura, con una autoestima baja, influenciadas por una sociedad y un compañero sentimental que las desmerece, que constantemente les recuerda, directa o indirectamente, que no sirven, que no son como las modelos de la televisión y no son capaces de conseguir un trabajo bien remunerado. Desde pequeñas han sido menospreciadas y muchas de ellas abusadas sexualmente desde muy temprana edad. En contraste con esto, el mensaje de estas iglesias es que ellas son valiosas, que Dios las ve y las recompensará. Que ellas son bellas a los ojos de Dios y amadas por lo que son. El éxtasis afectivo que la música y los cantos de alabanza provocan en ellas, asemejan un abrazo amoroso, incluso sensual, que muchas de ellas nunca han tenido en la realidad. “Tú eres mi rey”, “solo a ti entrego mi corazón”, “gózate delante del Señor”, “el gozo de mi vida eres tú”, son expresiones comunes en los cánticos de alabanza, acompañados por movimientos físicos, alzando brazos, cerrando los ojos, meciéndose lado a lado. Estas iglesias ofrecen un momento afectivo de éxtasis emocional y sensual que las hace sentir bien, valoradas, amadas, satisfechas. Esto raramente lo tienen en su vida cotidiana.

Pertenencia y compañerismo

En una sociedad machista, jerárquica y clasista, las mujeres indígenas, negras, campesinas y pobres ocupan el último eslabón en la cadena social. La señora de la casa donde trabajan las denigra. Igualmente, su patrón en la fábrica, en el comercio o donde sea

que trabajen. Sus cuerpos son mercancía fácil y barata para el trabajo. Expresiones como “solo sirven para hacer hijos”, “estas mujeres no sufren el cansancio porque están acostumbradas”, “se queja de floja”, son habituales al referirse a los cuerpos de estas mujeres que trabajan largas horas fuera y dentro del hogar, y que no tienen otro lugar de pertenencia que ellas mismas. La escuela las rechaza. La sociedad las deja de lado. La familia de la que provienen es pobre y no hubo tiempo ni dinero para hacerlas sentir acogidas y mimadas. Algunas de ellas sintieron brevemente un momento de pertenencia cuando el hombre de turno las abrazó en busca de sus cuerpos. Pero eso duró poco, y la ausencia de pertenencia continuó aun después de tener pareja e hijos. Sin embargo, en estas iglesias ellas son vistas como parte del grupo. Son bien recibidas por personas que se interesan por ellas, que les preguntan por su vida, por su situación. Si se ausentan por alguna razón y no vienen a las actividades de la comunidad, hay personas que las llaman y les preguntan cómo van las cosas. Cuando tienen problemas con sus hijos, pueden acudir a sus iglesias a grupos de apoyo que las escuchan y piden a Dios por ellas. A veces, hasta pueden acceder a préstamos financieros cuando el hijo o la hija precisan un tratamiento antidrogas o similar. Por fin, sienten que pertenecen a un grupo y que son valoradas, que hay un lugar que las acoge y del cual son parte. Sin embargo, esto tiene un precio, demandando una conducta ética marcada por el pastor, que prohíbe el aborto, el divorcio aun en casos de maltrato, el derecho a decidir por sí mismas, y que les exige ser sumisas y obedientes. Pero el deseo de ser parte de un grupo es una fuerza muy grande, que todos experimentamos, por lo que estamos dispuestos a hacer muchas cosas con tal de no quedar marginados.

Acceso a una red de contactos que favorece económicamente

Estas mujeres empobrecidas, con poca educación escolar y con escasos contactos, tienen muy limitado su acceso a trabajos calificados. Dedicarse a hacer aseo en casas de familias más pudientes, vender en las calles, cocinar para otros, dedicarse al cuidado de ancianos o enfermos, es lo que han hecho desde pequeñas, y es lo que pueden seguir haciendo. En una sociedad machista y mercantil, donde el trabajo de cuidados no es valorado, las mujeres pobres están condenadas a trabajar toda la vida por salarios bajísimos y con pocos o ningún derecho laboral. Si bien sus compañeros afectivos, cuando los hay, también tienen trabajos muy mal pagos, en la escala social ellos son superiores a las mujeres de su misma condición social. El pertenecer a estas iglesias evangélicas les da acceso a una red de contactos que nunca antes han tenido. En la comunidad abren puertas para trabajos un poco más dignos y se tiene acceso a una red de contactos en empresas de los “hermanos” más pudientes. Tal vez trabajen haciendo limpieza en casa de alguna familia de la misma congregación, que las trata con más respeto, que se interesa por ellas, que les donan bienes que ya no usan, que se sientan a orar con ellas y preguntan por sus familias. Tal vez, el dueño de alguna empresa que pertenece a la misma congregación les ofrece trabajo. Algunas veces benefician también a sus esposos o hijos, dándoles la oportunidad de conseguir un trabajo fijo, que, si bien seguirá siendo poco calificado, le da acceso a una entrada segura cada mes. Otras veces,

los contactos son útiles en cuanto a acceder a tratamientos médicos o a clínicas de desintoxicación de drogas o alcohol, así como acceso a cursos de capacitación laboral. Las diferencias sociales entre los miembros de la congregación más pobres y los más ricos seguirán existiendo. Esto, sumado a que desde el púlpito el pastor predicará que hay que ser pacientes, que Dios beneficia con salud y dinero a quien se esfuerza lo suficiente y alaba a Dios, y que hay que obedecer a las autoridades, jefes, patrones, porque así lo ha establecido Dios. De todas formas, estas mujeres habrán mejorado su situación laboral y social, siendo ahora parte de una red de contactos que las incluye.

Autoestima y esperanza

Como he mencionado más arriba, la vida de las mujeres pobres y marginadas es dura. Una constante represión psicológica que les socava la autoestima, además de largas horas de trabajo y poca perspectiva de cambio, produce desesperanza y abatimiento. En las iglesias evangélicas encuentran un mensaje de esperanza que se reafirma constantemente en prédicas, canciones y oraciones. Dios bendice a las personas y las hace prosperar. Según su teología, un signo del amor de Dios es el bienestar económico y las relaciones armoniosas. Con Dios todo es posible y hasta las dificultades más grandes pueden ser vencidas por un Dios fuerte, magnífico, poderoso, que bendice con bienes materiales a los que ama. Esto abre una perspectiva de esperanza para lo que parecía imposible. De pronto, lo que no parecía cambiar nunca, se vislumbra en la perspectiva de la esperanza.

Muchos de estos cristianos afirman que su vida pasada estaba sumergida en el caos, la incertidumbre o el fracaso, pero luego encontraron a Dios a través de la iglesia evangélica y todo cambió para bien. Aquí el mensaje clave es el siguiente, en palabras del académico Jean Paul Sarrazín (2017):

con Dios todo es posible y solo Él tiene el poder de cambiar tu vida y llenarla de bendiciones. Ese poder se materializará si le abres tu corazón y crees en Él, hablas con Él, lo percibes, tienes una relación con Él y le *entregas tu vida*. (pp. 383-384)

Afinidad cultural

Al comienzo de este artículo, vimos cómo la población en Colombia es una mezcla de culturas africanas, indígenas y europeas. Desde el catolicismo colonial, siguiendo con las iglesias protestantes de migración o de evangelización, la religiosidad afro e indígena fueron reprimidas y silenciadas en las iglesias. Sin embargo, la población siguió manteniendo los aspectos culturales de la música y la danza, del colorido y las expresiones emocionales, tanto en fiestas populares como en sincretismos religiosos. En las iglesias evangélicas, si bien se condena fuertemente como idolatría todo tipo de religiosidad que no sea la adoración al Dios trino dentro de los cánones establecidos, la incitación a experimentar emociones fuertes como fruto del Espíritu Santo favorece la identificación cultural con expresiones populares ancestrales. Una música movida,

fácil, repetitiva, que invita al movimiento, al éxtasis, a experimentar sensaciones fuertes como el llanto, sacudidas corporales y hasta el desmayo, son más identificables con danzas y ritos culturalmente reconocibles que el estar sentados en un banco, escuchando largos discursos y liturgias inentendibles con músicas europeas como en las iglesias católicas o las protestantes históricas.

Acceso a cierto tipo de liderazgo

Si bien es cierto que las mujeres pentecostales no tienen mayor injerencia en las decisiones de carácter político y estructural de sus iglesias, sí pueden participar en la mayoría de las actividades de su congregación de manera activa. Las mujeres pueden dirigir el culto, contar testimonios frente a toda la congregación, incluso, a veces, predicar, dirigir oraciones en público, ungir a los enfermos, dar profecías, pasar la ofrenda, ser ujieres, ser maestras de la escuela dominical, dirigir grupos de mujeres; es decir, cumplen con la mayoría de las funciones de la iglesia, excepto la toma de decisiones institucionales. Aun así, el hecho de ocupar cargos que le dan relevancia en su contexto religioso se convierte en algo atrayente que refuerza también los aspectos mencionados anteriormente.

Incidencia en la política partidaria

Como mujeres marginadas y pobres, el rol en la política partidaria ha sido ínfimo. Estas mujeres empobrecidas no son de interés de los partidos políticos y ellas sienten muy poca confianza en la política partidaria que, a lo largo de la historia, muy poco ha hecho para mejorar su situación. Esto, sumado a la corrupción política y a los procesos complejos difíciles de entender para el público en general, influye en una baja confianza e interés por todo lo que a política se refiera. Sin embargo, en las últimas décadas, las iglesias evangélicas han tenido gran incidencia en la política de diversos países latinoamericanos, y Colombia no ha sido una excepción. Desde el púlpito se indica a quién votar y se hace campaña con el argumento de que estas personas son elegidas por Dios para llevar al país por el buen camino. De pronto, estas mujeres sienten que tienen alguien en quien ellas confían y que les dice a quién dar su voto. Ya no es necesario hacer un juicio propio entre candidatos de los que poco se sabe y que son más de lo mismo. Sin embargo, el pastor les presenta a los candidatos confiables, a aquellos que seguirán los preceptos de Dios y mejorarán el país para todos, incluso para ellas mismas. Esto es algo de lo cual nunca antes se sintieron parte, pero ahora, a través del camino político que indica el pastor, pueden participar en forma directa.

Por todos los motivos arriba mencionados, podemos tal vez comprender por qué las mujeres empobrecidas y marginadas eligen congregarse en las iglesias evangélicas y pentecostales. Pero ¿cómo entender, entonces, que acepten la violación de sus derechos y la limitación de su libertad en estas mismas iglesias?

Según hemos visto, como resultado de la ENDR 2019, son justamente las iglesias evangélicas/pentecostales las que, en mayor porcentaje, condenan el aborto, se oponen a la llamada “ideología de género” y reconocen la familia ideal como la integrada por mamá, papá e hijos. Si bien ellas raramente son parte de este tipo de familia tradicional, no todos sus hijos fueron deseados y les pesa ser sumisas a la autoridad masculina de turno, todo esto es soportable bajo los beneficios antes mencionados.

Posibles estrategias para las agencias de cooperación en su trabajo por los derechos de las mujeres

Las mujeres pertenecientes a los grupos más empobrecidos y marginados de la sociedad son la razón por la cual muchos proyectos de cooperación internacional tienen sentido.

Según un informe de ONU Mujeres (2015) sobre la economía mundial, las mujeres en todo el mundo ganan entre el 75% y el 80% del salario de un hombre por desempeñar el mismo trabajo, y las mujeres trabajan considerablemente más horas que los hombres, agregando todo el trabajo no remunerado relacionado con el hogar. Y en América Latina, el 54% de las mujeres trabaja en empleos informales.

En la mayoría de los países latinoamericanos, el aborto está condenado con prisión, y la educación sexual y reproductiva en las escuelas es muy deficiente o nula. Este hecho se ha recrudecido con el acceso de políticos evangélicos a cargos de decisión, limitando la salud y los derechos de las mujeres, afectando más a las mujeres más empobrecidas. El apoyo para estas mujeres con el fin de alcanzar una vida más digna que respete sus derechos es, entonces, urgente y necesario.

Como respuesta a estas necesidades, un sinnúmero de organizaciones internacionales, con base en países enriquecidos de Europa y Norteamérica, han desarrollado programas y estrategias para mitigar las carencias en la justicia y equidad de género. La meta es alcanzar cambios sostenibles en estructuras políticas, culturales y religiosas injustas y favorecer una vida digna que respete los derechos humanos de todas las mujeres. Act Iglesia Sueca es una de estas organizaciones internacionales de cooperación.

La Iglesia Sueca es una iglesia de tradición luterana, que ha sido iglesia estatal en Suecia desde principios del año 1500, cuando tuvo lugar la Reforma Protestante, hasta el año 2000, cuando oficialmente se separó del Estado. Tiene un ala internacional de apoyo diaconal con trabajo en diferentes países del mundo entero, que lleva el nombre de Act Iglesia Sueca (2021). En América del Sur, en el momento en que se escribe este artículo, Colombia es el único país en el cual Act Iglesia Sueca tiene un programa de apoyo internacional.

Es de público conocimiento que son justamente los actores religiosos los que históricamente han justificado y propiciado la opresión de las mujeres y la sumisión de estas ante los hombres. Son también las instituciones religiosas las que históricamente han limitado la libertad de las mujeres para decidir sobre su propia vida y sobre su cuerpo. Si bien las religiones, en general, y el cristianismo, en particular, han dado pasos teológicos significativos en cuanto a muchos aspectos relacionados con la justicia y equidad de género, hay todavía un largo camino por recorrer para alcanzar dicha justicia y equidad.

Act Iglesia Sueca es un actor religioso, es una iglesia que trabaja “diacónicamente” por un mundo más justo para todas las personas, sin excepción de etnicidad, religión, sexo o identidad sexual, edad o cualquier otro factor de identidad. Como Iglesia, quiere ser protagonista internacional en un tema que ha sido relegado especialmente entre actores religiosos, la justicia y equidad de género. En su plan estratégico 2018–2022 lo expresa así:

Act Iglesia sueca ve a cada persona como imagen de Dios, con derecho a una vida digna y con pleno disfrute de los derechos humanos. Tomamos una posición clara contra la injusticia basada en género, orientación sexual o identidad de género. (2017, p. 16)

Y bajo el objetivo de derechos sexuales y reproductivos, consta:

Hacemos hincapié en el valor positivo de la sexualidad humana, y nos oponemos a prácticas culturales y religiosas que son perjudiciales para la integridad corporal de los individuos. Creemos que la salud sexual y reproductiva y los derechos son esenciales para el poder humano sobre su cuerpo, sexualidad y vida. (Act Iglesia Sueca, 2017, p. 17)

En el programa para Colombia de Act Iglesia Sueca durante el período 2018–2022, uno de los focos programáticos es, justamente, justicia y equidad de género. Tomando en cuenta lo que hemos visto anteriormente en relación con la elección de las mujeres empobrecidas a acudir a las iglesias evangélicas/pentecostales como su lugar de culto y comunión, y habiendo podido ver con datos del estudio sobre diversidad religiosa que estas iglesias tienen opiniones conservadoras que restringen los derechos de la mujer, cabe entonces preguntarse cuáles pueden ser las estrategias para alcanzar a dichas mujeres.

En el estudio de Magali do Nascimento Cunha *Fundamentalismos, crisis de la democracia y amenaza a los derechos humanos en América del Sur* (2020), mencionado anteriormente, la investigadora propone algunas posibles estrategias de respuesta al crecimiento del fundamentalismo religioso.

En la primera, ella hace un llamado a la **autocrítica** de los grupos progresistas que actúan en defensa de los derechos humanos, entre los cuales podemos incluir a Act Iglesia Sueca. La investigadora menciona el riesgo de referirse en términos únicamente negativos a grupos evangélicos/pentecostales, y recuerda que intolerancias y fanatismos que se identifican con estos grupos también pueden estar presentes en grupos progresistas, solo que defendiendo posiciones opuestas. Siguiendo esta recomendación, creo que dicha autocrítica incluye analizar el juicio severo y prejuicioso que se hace a veces a las mujeres marginadas que asisten a las iglesias evangélicas/pentecostales. Estas críticas pueden venir desde grupos bien intencionados, feministas y teológicamente progresistas, pero que son ajenos al contexto de las mujeres empobrecidas.

Como vimos más arriba, los motivos que mueven a las mujeres a participar de iglesias que coartan sus derechos son múltiples. Tal vez sea hora de entender el

fenómeno y dialogar con estas mujeres desde el respeto y la comprensión. Es necesario tomar conciencia de que la realidad que ellas viven, muchas veces, nos es ajena. Una aproximación desde el diálogo sincero, la paciencia y la comprensión puede llevarnos a encuentros que enriquezcan a ambas partes. Evitar confrontaciones que resalten las diferencias y, en cambio, buscar la aproximación en lo que nos es común, puede ser una estrategia conciliatoria. A través del diálogo, de escuchar y compartir historias de vida, de buscar en la lectura común de la Biblia los puntos que nos unen en la fe, se pueden abrir puertas que la confrontación cierra.

Dentro de las estrategias propuestas por Magali do Nascimento Cunha, se destaca también la importancia del **apoyo a la educación y reflexión teológica con enfoque de género**. Favorecer y apoyar la formación de espacios de debate teológico, de lectura popular de la Biblia, en el caso que nos interesa específicamente, con perspectiva de equidad y justicia de género, se presenta como algo esencial. Para poder realizar esto es necesario apoyar la reflexión teológica a varios niveles. Es importante apoyar el nivel académico por excelencia, incluyendo maestrías, doctorados e investigación. Sin embargo, no hay que limitarse únicamente a los estudios académicos para el liderazgo formal de las iglesias, sino dar un claro espacio a la formación popular con perspectiva de género. De esta forma se podrá alcanzar un público general donde se incluyen las mujeres empobrecidas y marginadas. Los estudios bíblicos, la lectura comunitaria de la Biblia, donde cada persona da su aporte desde la experiencia de su vida, incentivando al pensamiento crítico, la tolerancia y el diálogo, son espacios esenciales de acogida, crecimiento y desarrollo de la fe.

Durante algún tiempo, las organizaciones de cooperación internacional, entre las que se incluye Act Iglesia Sueca, han disminuido el apoyo a la educación teológica. Pero en los años más recientes ha surgido un análisis de esta decisión, el cual ha llevado a repensar estrategias. Además, la opinión sobre la importancia de los actores religiosos en el desarrollo internacional ha tenido un cambio significativo en el ámbito de la cooperación secular, tanto en las agencias estatales como internacionales. Ya no es posible negar que los actores religiosos influyen en el comportamiento social de las personas y de los gobiernos. Los actores religiosos juegan un papel esencial en la formación de valores, en los comportamientos sociales y en la concepción de la justicia. Por lo tanto, la educación teológica con enfoque de derechos humanos, en todos sus niveles, no solo es considerada de importancia para las iglesias a nivel interno, sino que también, y en gran medida, por su rol de influir en la sociedad en su totalidad. Por lo tanto, la educación teológica tendrá implicancias en el enfoque de género que se tenga en una sociedad.

En un documento recientemente aprobado por la Junta Directiva de la Iglesia Sueca, llamado “Estrategia para la educación teológica en el contexto mundial 2020-2025”, se considera como un factor determinante para una educación teológica de calidad la perspectiva de género.

Una perspectiva integrada sobre las cuestiones de género en la educación teológica ofrece herramientas para combatir las estructuras de poder desiguales en la iglesia y

en la sociedad. Una educación teológica bien desarrollada prepara a las y los miembros de la Iglesia a interactuar en sus entornos comprometiéndose en una misión holística frente a los desafíos sociales.²

Es, por tanto, fundamental crear una estrategia práctica, adaptada a cada continente, donde se trabaje para incentivar la reflexión teológica con enfoque de género, con pedagogías nuevas, usando métodos y prácticas modernas. En el caso de Colombia, esto se puede alcanzar haciendo alianzas con instituciones teológicas, tanto en el resto del continente como dentro del propio país, haciendo redes, tejiendo tramas virtuales, abriendo espacios de diálogo a nivel popular y académico. Cursos cortos, encuentros virtuales y físicos, relacionando problemas concretos de la vida de las mujeres empobrecidas, las desplazadas, las campesinas, las indígenas y las negras, las madres solas, las mujeres trans, las mujeres jóvenes y las ancianas, construyendo saberes colectivos desde la fe.

Otra de las estrategias recomendadas es **comprender más profundamente la complejidad de las demandas sociales** (do Nascimento Cunha, 2020, p. 48). Como actores religiosos, es necesario entender cuáles son las necesidades de estas mujeres que queremos apoyar para lograr una sociedad más justa. A veces, pecamos de arrogancia cuando desde el desconocimiento real de la vida de estas mujeres, y basados en nuestra comprensión académica de la perspectiva de derechos, no tenemos en cuenta toda la realidad y causamos más daño que beneficio. El concepto de cooperación de “no hacer daño” (*do no harm* en inglés) debe ser tomado muy en serio:

Para esto, hay que reflexionar para comprender cómo las subjetividades colectivas y de fe actúan. Los movimientos sociales y ONG necesitan darle atención a la subjetividad de los grupos con los que trabajan, lo que significa escuchar a estos grupos, sus necesidades, sus aspiraciones, sus deseos. Los procesos de escucha pueden ser establecidos con entrevistas grupales y grupos focales para enterarse de esos aspectos, y también, lo que ellos esperan de las acciones tomadas por parte de las iglesias y OBF [Organizaciones basadas en la fe].

En la atención a territorios de comunidades pobres, de indígenas y de afrodescendientes, donde hay una intensa presencia de iglesias fundamentalistas, considerar los temas del narcotráfico y el tráfico de personas como demandas relevantes de acción. Asimismo, los temas de corrupción e impunidad deben incluirse entre las demandas sociales de la región. (do Nascimento Cunha, 2020, p. 48)

Act Iglesia Sueca ha tenido un genuino interés en abrir espacios de participación para las personas con las cuales quiere trabajar, que en el lenguaje de la cooperación son llamadas las titulares de derechos, pero no siempre ha tenido el tiempo, la paciencia y los métodos para realizar esta interlocución. Tal vez sea el momento de hacerlo

2 “Estrategia para la educación teológica en el contexto mundial 2020–2025” (p. 5), documento inédito y de uso interno de la Iglesia Sueca y sus socios internacionales.

en forma sistemática, buscando herramientas útiles para el diálogo, desde la fe y la humildad de reconocerse hermanos y hermanas de estas mujeres que buscan alivio a su dura vida en el abrigo de iglesias conservadoras.

Para poder abrir estos espacios de diálogo, es necesario encontrar **nuevos lenguajes** que lo faciliten. Desde los medios de comunicación masivos, es frecuente que se utilice el miedo para manejar a las personas, amenazando efectos dramáticos que rara vez tienen fundamento real. Siguiendo este esquema, cuando se habla de género en medios masivos se asocia a la idea de que romperá el modelo de la “familia tradicional”. Conceptos como que, si se promueve la educación sexual en las escuelas, esto conllevará a niños y niñas a iniciarse en la sexualidad precozmente, son frecuentes. Este método del miedo se ha agudizado durante la pandemia de COVID-19, limitando la movilidad de las personas en forma extrema, aterrorizando con los peligros del encuentro con otras personas, ocultando casos de muertes por violencia doméstica detrás de las estadísticas de muerte por el virus. Como actor religioso, es necesario hablar desde la esperanza, el amor y la fe, con datos reales, justificaciones fundamentadas y con transparencia y sinceridad. Es importante usar un lenguaje que sea entendido por todos, incluso por las personas más empobrecidas y con poca alfabetización. Como agencia de cooperación internacional, a veces, tendemos a usar un lenguaje técnico y académico que las personas con las que se pretende trabajar no comprenden. Y desde la teología ilustrada, en ocasiones cometemos el mismo error, haciendo incomprensible el mensaje, que debe ser desafiante, pero sencillo:

Se debe comunicar con ternura. El lenguaje progresista predominante es muy urbano y muy intelectual. Hay que hacer uso de expresiones más simples y crear identificación con las personas. Las personas afectadas por los fundamentalismos sienten que estos discursos les hablan directamente. Aprender estas estrategias discursivas es importante para el desarrollo de nuevos lenguajes. (do Nascimento Cunha, 2020, pp. 48–49)

Este nuevo lenguaje y forma de comunicación deben ser usados en los documentos compartidos en el trabajo internacional, en modelos para solicitar fondos de proyectos, así como en modelos de informes, en blogs y cartillas informativas, en cursos de capacitación, en comunicación por Internet y en encuentros reales.

Nos es importante también, como actores de fe en la cooperación internacional, **aprender de las comunidades indígenas y afrodescendientes**. Como vimos antes en este artículo, la cultura y la religiosidad indígenas y afrodescendientes han sido sometidas, satanizadas y reprimidas, tanto por la sociedad imperante como por todas las iglesias. Como iglesia, trabajando en temas de desarrollo, no es siempre fácil vincularse con otras religiosidades diferentes a la propia. El encuentro con comunidades afros e indígenas nos cuestiona nuestra teología y cosmovisión, nuestra forma de relacionarnos y nuestra economía. Por lo tanto, es vital este tipo de encuentros, para crecer, dejarnos provocar y aprender los unos de los otros:

Se resaltan los relatos que señalan que la resistencia de las comunidades indígenas se da por el apego a la tierra, con la comprensión de que, si la tierra desaparece, las comunidades también lo harán. La teología cristiana del nuevo cielo y la nueva tierra se encuentra con esa religiosidad originaria que anima a la ocupación y a la defensa de los territorios indígenas. Los participantes en la investigación indican que hay que fortalecer y visibilizar las organizaciones autónomas de los pueblos indígenas, los actos en pro del derecho a autodeterminarse, el autogobierno y las nuevas economías, lo que significa un tiempo largo para formar otras generaciones. Lo mismo hay que hacer con las comunidades afrodescendientes: trabajar el empoderamiento de las poblaciones étnicas, el cultivo de sus tradiciones y su relación con los territorios. (do Nascimento Cunha, 2020, p. 50)

Para facilitar un encuentro sincero y un aprendizaje mutuo con comunidades afros e indígenas, es necesario tener conocimiento de la teología y la cosmovisión propia, y ser tolerante con las creencias en las que difieren. Es también importante no idealizar o “exotizar” las culturas afro o indígenas, recordando que en ambas hay un claro componente patriarcal que tiende a oprimir a las mujeres en forma similar a nuestra propia cultura. Entender la situación de las mujeres negras o indias desde su perspectiva es un proceso difícil, que requiere tiempo y mucha humildad, así como claridad en las limitaciones propias. Es relevante, igualmente, recordar que ninguna cultura es estática, y que tanto la cultura indígena como la afro no son las mismas hoy que las que fueron en el tiempo de la Conquista española, de la misma forma que la cultura blanca y occidental tampoco lo es.

También creemos esencial el trabajo con hombres, buscando **nuevas masculinidades**. Para hacer realidad la justicia y equidad de género, no alcanza con empoderar y ayudar a concientizar a las mujeres de sus derechos como tales. Es necesario hacer un trabajo en conjunto también con los hombres. Las estructuras patriarcales están inmersas en el imaginario de hombres y mujeres, pero si no dialogamos con hombres sobre los daños que estas estructuras producen, tanto para ellos mismos como para las mujeres que los rodean, el cambio sustentable no será posible. El Centro Bartolomé de las Casas ha trabajado el tema de masculinidades en Centroamérica durante décadas. Ellos describen:

La masculinidad hegemónica actúa en todos los niveles y dimensiones: en lo individual y en lo colectivo, en el interior y lo exterior de cada uno, en lo cotidiano privado y en lo público político. Por eso una reflexión de las masculinidades hacia cambios concretos incluye las masculinidades alternativas ya existentes y sus posibilidades de cambio. Tomar conciencia de este plano tan fundamental es vital para iniciar cambios o fortalecerlos, para desatar acciones transformadoras, desde lo personal hasta lo más ideológico, pasando por las relaciones, el trabajo, las organizaciones. Muchos hombres que están

involucrados en instancias eclesiales manifiestan sensibilidad y deseos de cambio ante estructuras, prácticas y expresiones injustas en términos de género para las mujeres, sea por experiencias personales fuertes o por contacto con formación en género facilitada por mujeres. Somos conscientes de la urgencia de un enfoque sostenible de masculinidades que trabaje directamente con los hombres desde una perspectiva que incluya el sentido de fe, la dimensión religiosa y genere una reflexión de género pro-feminista que no sólo problematice la realidad vigente, pero también facilite la reflexión para los cambios, de modo que los hombres se movilicen como aliados de los derechos de las mujeres y la justicia de género. (Escuela Equinoccio, s. f.)

Por último, pero no menos importante, es fundamental incluir a la **juventud** en diálogos y estrategias. Las movilizaciones populares en Chile, Ecuador y Colombia son claros ejemplos de una juventud cansada de estructuras corruptas que coartan libertades. En el informe *Diversidad religiosa, valores y participación política en Colombia* (2020) se comprueba que la población joven es más abierta a los valores liberales de género. Según esta encuesta, el 55% de los jóvenes entre 18 y 25 años están a favor del matrimonio del mismo sexo (Gráfica 4). En lo referente a la despenalización del aborto, respondieron afirmativamente el 39,8% de los jóvenes entre 18 y 25 años, frente a cifras significativamente menores de adultos y adultos mayores (20,2% y 19,8%, respectivamente) (Gráfica 5).

GRÁFICA 4. Aprobación al matrimonio entre parejas del mismo sexo según grupos de edad (%)



FUENTE: ENDR 2019

A la pregunta de si coinciden con la afirmación de que el hombre es la cabeza del hogar, solo el 32,9% de los jóvenes entre 18 y 25 años dijo estar de acuerdo, mientras que a la misma pregunta el 43,5% y el 61,8% de los adultos y adultos mayores respondieron afirmativamente (Beltrán & Larotta Silva, 2020, p. 179). En cuanto a la pregunta de si una familia tradicional se forma con mamá, papá e hijos, el 44,2% de los jóvenes entre 18 y 25 años dijo estar en desacuerdo, frente al 18,4% de los adultos y el 12,5% de los adultos mayores (Beltrán & Larotta Silva, 2020, p. 182). Entonces, podemos afirmar que los y las jóvenes entre 18 y 25 años son quienes menos siguen los valores tradicionales en estos temas y los que más abiertos pueden estar al diálogo por la justicia y la equidad de género.

GRÁFICA 5. Opinión sobre la conveniencia de la despenalización del aborto según grupos de edad (%)



FUENTE: ENDR 2019

Con todas y a tiempo

Voy con las riendas tensas y refrenando el vuelo,
porque no es lo que importa llegar solo ni pronto,
sino de llegar con todos y a tiempo.

León Felipe

En el mundo de la cooperación internacional, estamos impregnados de la cultura que nos rige, con sus métodos para recoger alcances, informar resultados y justificar los costos. Nada de malo hay en métodos que nos ayuden a alcanzar lo que queremos, a optimizar los medios y a documentar aprendizajes. Por el contrario, estos métodos son necesarios para trabajar con transparencia y aprender del trabajo. Pero, a veces, siendo un actor religioso, corremos el riesgo de olvidar lo verdaderamente esencial que lleva a la cooperación internacional.

En el plan estratégico de Act Iglesia Sueca para el período 2018–2022, el director internacional Erik Lysén escribe en el prefacio:

Es más importante que nunca atreverse a vivir en la fe, la esperanza y el amor. Fe y esperanza en un mundo más justo y más seguro, donde podamos crear espacios para que las personas crezcan, tanto en el sentido espiritual como social. Que juntos en la fe podamos interpretar y descubrir oportunidades de liberación en el encuentro con Cristo, quien sobrepasó los límites y redimió a los más vulnerables. Que juntos en el amor podamos apoyar a las personas y organizaciones que, a pesar de las circunstancias difíciles, tienen la energía para perseverar en el trabajo por la dignidad y los derechos humanos. Que juntos podamos proteger la creación de Dios, que ha sido devastada durante muchos años por un impacto humano demasiado negativo. (Act Iglesia Sueca, 2017, p. 3)

Es un llamado a atreverse a vivir en la fe, la esperanza y el amor. Desde la perspectiva de la esperanza, con la fe y el amor como sostén y fuerza, es que trabajamos por un mundo mejor, junto a quienes están más desposeídos. Si tenemos en cuenta que Act

Iglesia Sueca tiene la justicia de género como un elemento transversal en todo su trabajo, y al ser las mujeres empobrecidas y marginadas con quienes y por las cuales queremos contribuir a un mundo mejor, la aproximación a las mujeres miembros de las iglesias evangélicas y pentecostales debe tener esta perspectiva de la fe, la esperanza y el amor.

Este trabajo requiere tiempo, comprensión, autocrítica y paciencia. No dará resultados inmediatos en términos cortos. No se trata de llegar rápido a la meta que queremos medir o al informe que debemos escribir, se trata de ir con las riendas tensas y refrenando el vuelo, para llegar con todas y a tiempo, para no dejar a ninguna mujer atrás. “*Leave no one behind*” (“no dejar a nadie atrás”) es uno de los tres valores universales para alcanzar los Objetivos para el Desarrollo Sostenible (ODS) de la Agenda 2030 de las Naciones Unidas (2021).

La Agenda 2030 de los Objetivos para el Desarrollo Sostenible de las Naciones Unidas, tiene tres valores universales que permite a los ODS ser verdaderamente transformadores. Estos son: tener en todo trabajo un enfoque de derechos humanos, no dejar a nadie atrás, e igualdad de género y empoderamiento de las mujeres (Naciones Unidas, 2021).

Como agencia de cooperación internacional, se corre el peligro de olvidar el segundo valor universal. Si bien se tienen métodos y listas de chequeo que ayudan a comprobar la existencia del enfoque de género y de derechos humanos en todo trabajo, sin embargo, es más difícil tener en cuenta la importancia de no dejar a nadie atrás.

En tiempos de pandemia de COVID-19, hemos vivenciado lo interconectados que estamos en el mundo entero. Un minúsculo virus que surge en una ciudad china de la cual nunca habíamos oído hablar anteriormente, pone en evidencia que nadie es una isla, que todas las personas estamos interrelacionadas y que cuando una sufre, todo el mundo puede ser afectado. Somos porque los otros son. Nunca antes pudimos ver tan claramente lo importante que son los vínculos, la cercanía, la posibilidad del encuentro sincero.

Esta pandemia nos ha enseñado dos grandes verdades: que no podemos seguir viviendo como hasta ahora y que todos estamos interconectados. Es un tiempo para repensar estrategias, para aprender de lo que está sucediendo y para sembrar signos de esperanza. Como cristianos y cristianas, creemos en lo imposible, en lo que es “locura” (1 Corintios 1,18). Que sea esta locura de fe la que nos guie en favor de un mundo más justo.

Referencias

- Act Iglesia Sueca. (2017). *Plan Estratégico de Act Iglesia Sueca, 2018–2022*. Junta Directiva de la Iglesia. <https://www.svenskakyrkan.se/filer/578537/ESP%20-%20Plan%20estrat%C3%A9gico%20Act%20Iglesia%20Sueca%202018-2022%20Act%20CoS.pdf?id=2069160>
- Act Iglesia Sueca. (2021). *Trabajo internacional*. Act Iglesia Sueca. <https://www.svenskakyrkan.se/act/internacional>
- Althaus-Reid, M. (2014). *La teología indecente*. Bellaterra.
- Arboleda Mora, C. (2010). *La religión en Colombia*. Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.
- Beltrán, W. M. (2013). *Del monopolio católico a la explosión pentecostal*. Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Centro de Estudios Sociales (CES).

- Beltrán, W. M. (2019). El crecimiento del protestantismo en Colombia. La presencia protestante en Colombia. Balance con motivo de los 500 años de la reforma. En M. Meier (Ed.), *500 años de la Reforma: un asunto para América Latina* (pp. 149-175). Universidad Externado de Colombia.
- Beltrán, W. M. & Larotta Silva, S. P. (2020). *Diversidad religiosa, valores y participación política en Colombia. Resultados de la encuesta nacional sobre diversidad religiosa 2019*. Act Iglesia Sueca, World Vision, Comisión Intereclesial de Justicia y Paz, Universidad Nacional de Colombia.
- Brusco, E. (1993). The Reformation of Machismo: Ascetism and Masculinity Among Colombian Evangelicals. En G. Burnett & D. Stoll (Eds.), *Rethinking Protestantism in Latin America* (pp. 143-158). Temple University Press.
- Butler Flora, C. (1975). Pentecostal Women in Colombia: Religious Change and the Status of Working-Class Women. *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, 17(4), 411-425.
- Corporación Sisma Mujer. (2020). La pandemia antes del Covid-19. Violencias hacia las mujeres y niñas en Colombia durante 2019 y 2020. Boletín N° 22. Diakonia.
- do Nascimento Cunha, M. (2020). *Fundamentalismos, crisis de la democracia y derechos humanos en América Latina*. FESUR.
- Escuela Equinoccio. (s. f.). *Masculinidades género y religión (MGR)*. <https://www.escuelaequinoccio.org/mgr>
- Florentín, C. (2020). FESUR ACT Alianza emite declaración sobre las acciones comprometidas que marcan el camino. Agencia Latinoamericana y Caribeña de Comunicación (ALC). <https://alc-noticias.net/es/2020/08/24/fesur-act-alianza-emite-declaracion-sobre-las-acciones-comprometidas-que-marcan-el-camino/>
- Naciones Unidas. (2021). *Valores universales. Agenda 2030*. Grupo de las Naciones Unidas para el desarrollo sostenible. <https://unsdg.un.org/es/2030-agenda/valores-universales>
- ONU Mujeres. (2015). *Hechos y cifras: Empoderamiento económico*. ONU Mujeres. <https://www.unwomen.org/es/what-we-do/economic-empowerment/facts-and-figures>
- Organización Mundial de la Salud (OMS). (2020). *Preguntas y respuestas: violencia contra la mujer durante la pandemia de COVID-19*. OMS. https://www.who.int/es/emergencies/diseases/novel-coronavirus-2019/question-and-answers-hub/q-a-detail/violence-against-women-during-covid-19?gclid=CjwKCAjwr561BhAvEiwA1fuqGun8F0xsSm98_zSG-E6OLWKZ_w3r6ZTnJfCft3HhJ39RhcZ2M2GxoCfjCQAvD_BwE
- Sarrazín, J. P. (2017). ¿Guiados por Dios o por sí mismos? Estudio comparativo entre adeptos a las espiritualidades alternativas y adeptos a las iglesias evangélicas. *Cuestiones teológicas*, 44(102), 373-396. <https://doi.org/10.18566/cueteo.v44n102.a07>
- Schüssler Fiorenza, E. (2000). *Cristología feminista crítica. Jesús, hijo de Miriam, profeta de la Sabiduría*. Trotta.
- Semán, P. (2019). Pentecostalismo y política en América Latina. *Nueva Sociedad*, 280, 26-46.
- Ströher, M. J. (1998). *Casa igualitária e casa patriarcal: dois espaços e perspectivas diferentes de vivência cristã: o caminho da patriarcalização da Igreja no primeiro século do Cristianismo*. Programa de Pós-Graduação em Teologia, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo.



III. CAMBIO RELIGIOSO, DINÁMICAS POLÍTICAS Y CONSTRUCCIÓN DE PAZ EN COLOMBIA



CAPÍTULO 5.

CAPÍTULO 5.

LA DIFÍCIL RELACIÓN ENTRE EL CRISTIANISMO Y LA POLÍTICA

Jesús Alberto Franco Giraldo, CSSR¹

Resumen

El cristianismo es un componente central en la construcción de la llamada civilización occidental. Esta civilización y su sistema político económico es insostenible. Así lo develan sus profundas crisis e injusticias: sociales, económicas, ambientales, alimentarias, energéticas, éticas y de sentido. En las últimas décadas ha aumentado exponencialmente la conciencia social sobre los derechos fundamentales vulnerados y negados, sobre las profundas injusticias en las que está construida la civilización y su sistema, sobre el aporte del cristianismo a su construcción y legitimación. Es evidente la contradicción entre la civilización occidental y el mensaje de justicia, verdad, amor, armonía y vida abundante para los seres humanos y el planeta, anunciado por Jesús de Nazaret. Las estructuras de poder político y económico están utilizando el cristianismo para legitimarse e impedir que la sociedad vea las causas de los problemas, busque soluciones de fondo y realice las transformaciones necesarias para defender la vida en su totalidad. Este artículo aporta elementos para comprender la relación entre política y religión contra las transformaciones sociales, analizando el voto cristiano contra el plebiscito de 2016 y la oposición a los Acuerdos de Paz entre el gobierno de Colombia y la guerrilla de las FARC.

Palabras clave: cristianismo, política, civilización occidental, crisis, Plebiscito por la Paz de 2016

¹ Misionero redentorista y sacerdote católico, defensor de derechos humanos, ambientales y promotor del macro-ecumenismo por la justicia, la paz integral y la vida digna. Desde hace treinta y siete años ha recorrido Colombia como misionero itinerante y defensor de derechos humanos. Ha participado en asambleas, foros, giras, conferencias y encuentros nacionales e internacionales.

Introducción

El voto cristiano (evangélico, protestante y católico) fue determinante para el triunfo del NO en el plebiscito de 2016 que buscaba refrendar el acuerdo para la terminación del conflicto armado y la construcción de la paz entre el gobierno de Colombia y la guerrilla de las FARC (en adelante, el Acuerdo).

Una parte importante de las iglesias cristianas se sumó a la campaña contra el proceso de paz porque, según sus dirigentes, el Acuerdo contenía “ideología de género”, “atentaba contra la familia tradicional”, “prohibía la fe como lo quería el comunismo ateo” y le “entregaría el país a las FARC” (Beltrán & Creely, 2018; Gil Hernández, 2020; Rodríguez Rondón, 2017). Otros cristianos fueron víctimas de la propaganda engañosa que hizo parte de la estrategia publicitaria de la campaña por el NO.² Así lo reconoció el jefe de esta campaña, Juan Carlos Vélez: “Apelamos a la indignación, queríamos que la gente saliera a votar verraca” (Redacción política El Espectador, 2016). Una de las razones del rechazo al proceso de paz por los sectores uribistas fue el odio a Juan Manuel Santos. El uribismo acusó a Santos de “traicionarlos”, por haber ganado la presidencia con los votos de Uribe y gobernar luego con agenda propia. De este modo, un sector cristiano, consciente o inconscientemente, tomó partido a favor de Álvaro Uribe en la pelea.

La campaña contra el Acuerdo y el voto cristiano por el NO en el plebiscito llevaron a muchos sectores sociales que trabajan por la paz y la superación del conflicto armado, así como a promotores de la justicia social y de los derechos humanos, a defensores de la naturaleza, y a promotores de los derechos de las mujeres y de la población LGBTQ+, a considerar a la religión cristiana como opositora a sus luchas y objetivos.³ Por otro lado, organizaciones e iglesias cristianas hicieron lecturas bíblico-teológicas del Acuerdo y concluyeron que estaba en consonancia con el querer de Dios (Beltrán & Creely, 2018; Rosas Arango, 2020).⁴

¿Por qué esta postura radical, si todos los acuerdos de paz firmados en el mundo tienen puntos discutibles y son rechazados por sectores sociales?, ¿por qué rechazar el Acuerdo, si las partes tienen que ceder para alcanzar convenios, si expertos y observadores nacionales e internacionales consideran el Acuerdo como muy bueno —el mejor posible—, y más aún, si hay sectores que critican a las FARC por entregar las armas

2 Esta propaganda circuló por cadenas de WhatsApp, rumores, redes sociales y medios de comunicación. Personalmente, escuché a la senadora por el Centro Democrático María del Rosario Guerra afirmar que no se podía votar Sí al plebiscito porque se iba a perseguir legalmente a los opositores al proceso de paz, como constaba en el punto 3.4 del Acuerdo. Esta misma afirmación se la escuché a un obispo de la Iglesia católica y a varios sacerdotes y religiosos por medios de comunicación y redes sociales. En el punto 3.4 del Acuerdo se dice que habrá persecución legal a quienes se opongan de **forma criminal** al Acuerdo. Esto último no lo dijo la senadora y parece ser que los otros lo repitieron sin verificar.

3 Muchas afirmaciones de este artículo se basan en mi experiencia en el trabajo por la paz desde la Comisión Intereclesial de Justicia y Paz, Colombianos y Colombianas por la Paz (CCPP), el Diálogo Intereclesial por la Paz (DiPaz), y la participación en diversos espacios sociales y religiones, así como desde la interacción con miembros de las FARC y el ELN en este proceso.

4 Desde la perspectiva de las iglesias evangélicas, el ministerio Pazcificadores de la iglesia cristiana Casa sobre la Roca siempre apoyó el proceso de paz e hizo estudios teológicos sobre los acuerdos (Semana, 2017).

sin garantías de cumplimiento por parte del Estado? ¿Cómo entender que el cristianismo se oponga a un acuerdo para la terminación de un conflicto armado entre dos partes?

Preguntas como estas, de la comunidad internacional y de sectores sociales nacionales, sumadas al desconcierto y al dolor de iglesias y organizaciones basadas en la fe que luchan contra la violencia sociopolítica y comprometidas con el Acuerdo desde las regiones donde la guerra ha sido más cruel, llevaron a la Universidad Nacional de Colombia, la Iglesia Sueca, World Visión Colombia y la Comisión de Justicia y Paz a desarrollar la investigación *Panorama de la diversidad religiosa en Colombia*, cuyos resultados en la primera fase fueron publicados en el libro de William Mauricio Beltrán y Sonia Larotta Silva *Diversidad religiosa, valores y participación política en Colombia* (2020).

La posición de iglesias cristianas contra el Acuerdo es un ejemplo de la relación conflictiva y compleja entre la religión y la política, expresión de la desnaturalización de la política y de la contradicción con el mensaje de justicia y la paz proclamado por Jesús de Nazaret y el mandato dado a sus seguidores. Este artículo aporta elementos para comprender esta relación contradictoria, la inconsistencia de las posturas cristianas que favorecen los sistemas socioeconómicos que se oponen a los derechos fundamentales para la mayoría de las poblaciones y que, por lo tanto, se constituyen como posturas anticristianas.

El presente artículo expone en la primera sección una síntesis del occidente cristiano y su crisis, de la relación entre religión y política y de las contradicciones al interior del cristianismo. La segunda sección describe el carácter político del ser humano y la sociedad, la deslegitimación de la política y la despolitización de la sociedad, la deshumanización del neoliberalismo y las convergencias entre cristianismo y política. La tercera, presenta un ejemplo de la alianza entre cristianismo y política en contra de las transformaciones sociales: el aporte cristiano al triunfo del NO en el Plebiscito por la Paz de 2016, la relación entre la votación en el mismo y la realidad socioeconómica y de las víctimas de la violencia, y los perfiles de los cristianos que votaron en su contra. En la conclusión, se denuncia la mentalidad antimoderna, además de anticristiana, de este tipo de cristianismo y las graves consecuencias para la vida humana, la vida del planeta y la credibilidad de Dios y de Jesús de Nazaret para la sociedad actual.

Una civilización y un sistema “cristiano” que son anticristianos

La relación entre política y religión siempre ha existido

La religión y la política han estado estrechamente relacionadas en la historia de la humanidad. En su sentido original, tanto la política como la religión juegan un papel muy importante en la regulación de las relaciones entre las personas, en la vida social y comunitaria, en la armonización de las relaciones de las personas con la naturaleza y la trascendencia. Unas veces, la relación ha sido tensa, y otras amistosa. Con frecuencia, cuando ha sido amistosa, la religión o la política, o las dos, han perdido. Por ejemplo, sectores mayoritarios de la Iglesia católica asumieron un rol político y se opusieron,

oficialmente, a la Carta Magna de derechos, a la liberación de los esclavos, a la independencia de América, a la democracia y a los avances en salud o en astronomía.⁵ Realidades que hoy todos aceptamos y consideramos queridas por Dios.

La religión promueve o impone principios y valores que orientan el comportamiento humano en la vida pública y privada de acuerdo con lo que considera bueno o malo, adecuado o no, según lo que debe ser la vida de un buen creyente, de acuerdo con lo “revelado” por Dios. Estas convicciones orientan la política, la economía y la cultura de la sociedad.

Los reyes y jefes políticos de todos los tiempos han dirigido los países y las sociedades según sus intereses, fundamentalmente económicos y de poder, y en consonancia con ellos orientan la educación, la cultura, los medios de información y todas las instituciones oficiales. Y buscan “utilizar” la religión para conseguir sus fines.

En el Antiguo Testamento, los templos eran controlados por los reyes, quienes designaban a los sacerdotes de los templos. Ejemplo de este hecho es la intervención del sacerdote Amasías, del templo de Betel, en contra del profeta Amós y en defensa del papel “religioso” del rey (Amós, 7,10–17): el sacerdote Amasías le informa a Jeroboán, rey de Israel, que el profeta Amós está “predicando” contra él, que está conspirando contra el rey y que el pueblo no puede escuchar sus palabras. Luego Amasías ordena a Amós irse a profetizar a Judá y ganarse allí el pan; le prohíbe profetizar en Betel porque el templo es del rey y es un santuario real. Amós responde que fue Dios quien lo mandó a profetizar contra Israel y contra el uso del santuario de Betel por el “poder establecido”. Luego vino la persecución contra Amós, como ha pasado con todos los profetas.

Este control de lo religioso por parte del rey era normal y contra esa “normalidad” lucharon los profetas de Israel y Jesús de Nazaret.

La civilización occidental cristiana y capitalista

Ordinariamente, cuando en América y Europa se habla de “la civilización” se hace referencia a Occidente, y más específicamente a Europa, y en el último siglo se incluye a Estados Unidos, porque tienen en común las mismas perspectivas geopolíticas, geoculturales, geoeconómicas, valores y cosmovisiones. La civilización es Occidente y Occidente es Euroamérica.⁶ El resto del mundo es referido, nombrado y reconocido en relación con Occidente, que se ha identificado como la civilización cristiana o la cristiandad.

El capitalismo ha sido el sistema económico dominante en Occidente. A partir de los años setenta del pasado siglo se impuso el neoliberalismo,⁷ siguiendo la propuesta económica de Milton Friedman y sus “Chicago Boys”, con el apoyo de la doctrina del shock, creada por Ewen Cameron en el Allan Memorial Institute de la Universidad McGill de Montreal, luego apoyada por la CIA. Con este “método” se venció la resistencia a

5 José Ignacio González Faus (2006) hace una selección de textos oficiales de la Iglesia con posiciones que hoy nos hacen sonrojar como creyentes.

6 Para ampliar la comprensión de Occidente y Europa, con perspectiva crítica, ver (Dussel, 2000).

7 El origen, las bases teóricas y la forma como se impuso el neoliberalismo en el mundo es descrito de una manera profunda, documentada y testimonial por Naomi Klein (2007).

la imposición del neoliberalismo para convertir el mercado y el consumo en la razón de vivir de la humanidad, colocándolo en el “lugar” que antes ocupaba la religión. El neoliberalismo creó el mito del progreso ilimitado al servicio del consumo ilimitado, que fue asumido y deseado como la “religión del sistema” que invadió todos los espacios de la vida: “El progreso redentor es esperado en y a través del mercado. Y por eso el mercado, como nuevo fundamento de la sociedad, reivindica para sí el carácter de sagrado; un carácter que sus ardorosos defensores le atribuyen” (Mo Sung, 1999, p. 66).

La crisis de Occidente y la crisis de la cristiandad

La mayoría de los científicos sociales afirman que la civilización occidental está en crisis.⁸ En octubre de 2008, en el sexagésimo tercer (63°) período de sesiones de la Asamblea General de las Naciones Unidas, en Nueva York, en la mesa interactiva sobre la crisis financiera mundial, François Houtart afirmó que las crisis financiera, económica, alimentaria, energética y climática expresan la crisis de la civilización y de su sistema económico. Cinco años más tarde afirmó:

Quando más de 900 millones de seres humanos viven debajo de la línea de pobreza y su número aumenta, cuando cada 24 horas decenas de millares de personas mueren de hambre o de sus consecuencias, cuando desaparecen día tras día etnias, modos de vida, culturas, poniendo el patrimonio de la humanidad en peligro, cuando la desigualdad entre hombres y mujeres se consolida en el sistema económico formal e informal, cuando el clima se deteriora, no se puede solamente hablar de crisis financiera coyuntural, aunque haya estallado de manera abrupta. (Houtart, 2014, p. 262)

La crisis civilizatoria, con sus diversas expresiones, se ha venido agudizando. Cada año surgen nuevas amenazas para la humanidad y el planeta. Científicos y organizaciones sociales denuncian su inviabilidad e inhumanidad y muestran con evidencias contundentes que “todo está relacionado” (Papa Francisco, 2015), que lo que se hace o se deja de hacer repercute en todo. Con argumentos muy fuertes, Enrique Dussel afirma que la crisis mundial generada por el coronavirus es parte de la crisis de la civilización occidental:

es el fruto de una civilización, y también del capitalismo neoliberal que, apuesta por el mercado y su racionalización organizativa de la sociedad, cuyo principio es la competencia perfecta, competencia que es imposible e irracional. (Dussel, 2021)

La *cristiandad* —entendida como el derecho y el deber de la Iglesia de gobernar la sociedad de acuerdo con sus creencias y principios, y la obligación de la sociedad de acatarlos— viene en un largo proceso de crisis que la está llevando a su fin (Comblin, s.f.),

8 Para una mirada integral crítica, ver (Lao-Montes, 2011; Grosfoguel, 2016).

fin que, desde la perspectiva de Jesús de Nazaret, es deseable por su rechazo al poder y a la dominación (Mc 10,42-45). Pero hay corrientes cristianas fundamentalistas o integristas que resisten su desaparición, mientras el proceso de secularización (principalmente, la crítica a la cristiandad y la separación de la religión y el Estado) avanza y es reconocido y asumido por amplios sectores sociales y por sectores importantes de las iglesias cristianas. Otros sectores piden reconocer las raíces cristianas de Europa: “Sin el cristianismo no se entiende Europa”, afirmó el papa Benedicto XVI en la República Checa.⁹ Con frecuencia, se pide valorar sus aportes positivos, pero sin reconocer los aportes negativos, sin hacer una valoración crítica a la luz del mensaje de Jesús de Nazaret. Una crítica profunda debe reconocer tanto los aportes positivos como los negativos.

Una síntesis del mensaje cristianismo

Jesús les dice a sus seguidores que “busquen primero el reino de Dios y toda su justicia” con la promesa de que “todo lo demás se les dará por añadidura” (Mt 6,33). Este mandato es parte del Sermón del Monte, considerado por los especialistas como centro y resumen de su misión y predicación. Según el Evangelio, los cristianos debemos acoger el reino de Dios, que es justicia, paz y armonía entre los seres humanos y con la creación, e, igualmente, debemos asumir el compromiso por erradicar o superar todo lo que daña al ser humano y a la creación.

El Reino de Dios es vida abundante y digna para los seres humanos, empezando por los marginados social y religiosamente. El reino de Dios es una propuesta que transforma las categorías y los valores humanos de la sociedad: “en vez de los fuertes, poderosos, ricos, inteligentes y prestigiosos, los aparentemente ‘triunfadores en la vida’, ahora son felices los que hasta este momento eran ‘perdedores’, los pobres, mansos, misericordiosos, pacificadores, perseguidos” (Grilli, 2012, p. 127). Es un cambio de raíz, profundo.

La “justicia” es una expresión central en la Biblia. Está 215 veces en el Nuevo Testamento (Hosrst y Schneider, 1996, pp. 980-1017) y 523 veces en el Antiguo Testamento (Jenni y Wetermann, 1985). El significado bíblico de la “justicia” es lo que hoy llamamos “justicia social” porque el modelo de la actuación justa era la del rey que garantizaba que el huérfano y la viuda, las personas más desprotegidas de su tiempo, tuvieran lo mínimo necesario para vivir dignamente, lo que llamamos “mínimo vital”, por esto se afirma que en la Biblia se habla de una santidad económica (Contagio Radio, 2020). La “justicia” encarna una relación profunda entre la fe y la vida, entre lo religioso y lo social y es “justicia social”. Por esta razón, todo proyecto político, económico, cultural o social injusto, inequitativo, racista, discriminatorio, patriarcal o destructor de la naturaleza está contra el mensaje de Jesús y no se puede legitimar con una lectura contextualizada de la Biblia.

9 Discurso del papa Benedicto XVI en el aeropuerto de Praga, donde fue recibido por el presidente Vaclav Klaus, el 26 de septiembre de 2009. Para una visión de conjunto de la comprensión del papa Benedicto XVI del papel del cristianismo en la configuración de Europa, ver (Rodríguez, 2007).

Una contradicción cristiana

Los sectores sociales de diversos países que buscan condiciones de vida digna para seres humanos y pueblos marginados y discriminados, los movimientos de liberación de múltiples esclavitudes y opresiones que promueven los derechos humanos, que luchan contra la corrupción, que buscan la resolución política a los conflictos armados, que trabajan por la paz con justicia social, por la defensa de los derechos de las mujeres y de la población LGBTQ+ y que defienden la naturaleza, han sufrido el rechazo y la oposición de cristianos e iglesias en nombre de Dios,¹⁰ lo cual se contradice con el mensaje que predicán.

La mayoría de los colombianos expresan públicamente su fe y lo hacen con orgullo, pero la realidad social, política o económica del país (que se dice “cristiano”) cuestiona su discurso, desmiente sus palabras, porque no es compatible el cristianismo con los niveles de violencia, corrupción, injusticia social, violaciones a los derechos humanos, destrucción ambiental, negación de derechos a las minorías, mentira social, persecución a quienes piensan o son distintos, con la censura de la prensa o la manipulación de la información que vive el país. De acuerdo con la Encuesta Nacional sobre Diversidad Religiosa del año 2019 (ENDR 2019), Colombia es un país mayoritariamente cristiano (Beltrán & Larotta, 2020). Mientras pastores, sacerdotes y cristianos, en general, reproducen mensajes de odio, mentiras y miedo, la Palabra de Dios dice:

No todo el que me dice “Señor, Señor” entrará en el reino de los cielos, sino el que hace la voluntad de mi Padre que está en los cielos (Mt 7,21); Si se mantienen fieles a mi palabra... conocerán la verdad y la verdad los hará libres (Jn 8,31); En el amor no hay temor (1Jn 4,18).

La vida de muchos cristianos contradice la fe que declaran y repiten la historia de lo que pasó con Jesús de Nazaret:

En la medida que el reino de Dios es el proyecto y la apuesta a favor de la vida, los que se opusieron a Jesús —y por eso al Reino— son los enemigos de la vida. Y, según los evangelios, enemigos de la vida fueron los ‘hombres de religión’. (Castillo, 2010, p. 104)

La despolitización de la sociedad y el uso político del cristianismo

La política es parte esencial de la vida humana

El ser humano es político por naturaleza. Su vida depende de la relación con los otros, desde antes de nacer hasta la muerte. El hombre y la mujer necesitan de la sociedad y la

¹⁰ Un ejemplo es el conflicto entre el cristianismo y los derechos humanos descrito por el P. Javier Giraldo SJ, sacerdote y reconocido defensor de los derechos humanos en Colombia, en su libro *Derechos humanos y cristianismo. Trasfondo de un conflicto* (2010).

naturaleza para vivir. Su realización como seres humanos depende de la calidad de sus relaciones con los demás, con su entorno sociopolítico, económico, cultural, religioso y ambiental, y todas estas relaciones son políticas: “Hacemos política diariamente, no solo cuando vamos a votar. Cada decisión en nuestra vida personal es acción política. Pero no lo sabemos” (Capella, 2010). En síntesis, todo tipo de relaciones en la vida de los hombres y las mujeres son políticas.

Política viene de “polis”, que significa “ciudad” en griego. En las ciudades griegas, que eran parte del Estado, los asuntos de interés común eran decididos democráticamente por los ciudadanos libres. En este contexto, Aristóteles definió al hombre como un animal político, afirmación que es necesario valorar críticamente.¹¹ Desde su origen, la política se ha entendido como la búsqueda del bien común para la “polis”, la ciudad, para toda la sociedad.

La deslegitimación de la política

Con el paso de los años, la política se identificó con el ejercicio del poder, con el juego electoral de los partidos políticos y con los gobiernos locales, regionales o nacionales. La ciudadanía, en general, dejó de hablar y debatir de política y delegó a los “conocedores”, los “especialistas” y los “analistas” el pensamiento, la acción y el diálogo político. Se confundió política con politiquería, con los partidos políticos, con votaciones y todas las corrupciones que se mueven a su alrededor. La participación política se redujo a votar en elecciones, con poca información y poca conciencia.

Hubo un proceso de degradación de la política por la corrupción, la manipulación, el engaño, las promesas incumplidas y la desconexión con las necesidades del pueblo, por el sometimiento de la política a los poderes económicos nacionales e internacionales y por el uso de la violencia para acceder al poder o para conservarlo. La consecuencia fue la despolitización de la sociedad, porque la gente del común la consideró como “algo malo para la gente buena” y sin relación con su vida y la del planeta. Todo esto contribuyó a la ignorancia política, descrita magistralmente por Bertolt Brecht en su poema *El analfabeto político*:

El peor analfabeto
es el analfabeto político.
No oye, no habla,
ni participa en los acontecimientos políticos.
No sabe que el costo de la vida,
el precio del pan, del pescado, de la harina,
del alquiler, de los zapatos o las medicinas
dependen de las decisiones políticas.

¹¹ Para una revisión crítica del concepto aristotélico de política, ver (Campillo, 2014).

El analfabeto político
es tan burro, que se enorgullece
e hincha el pecho diciendo
que odia la política.

No sabe, el imbécil, que,
de su ignorancia política
nace la prostituta,
el menor abandonado,
y el peor de todos los bandidos,
que es el político trapacero,
granuja, corrupto y servil
de las empresas nacionales
y multinacionales.

La despolitización estratégica de la sociedad

Detrás de la despolitización de las sociedades hay una larga historia y unas decisiones estratégicas. La participación en política ha sufrido múltiples, variadas y traumáticas restricciones por el poder económico y social. La razón es simple: mientras más reducida es la participación de los ciudadanos en política, más fácil se manipula una sociedad, se niegan derechos, se evaden controles a la corrupción o se sirve a los poderes que actúan en contra del bien común. Las restricciones o el miedo a la participación política vienen desde su origen, como lo señala Antonio Campillo, desde la definición del hombre como “animal político” por Aristóteles, que tiene tres restricciones: 1. solo pueden participar “*ciertas categorías de seres humanos*” (ni las mujeres, ni los esclavos, es decir, la mayoría de la población); 2. solo participan quienes tienen acceso a “*la divina actividad de conocimiento*”; y 3. la naturalización de estas dos restricciones por parte de la sociedad:

Esta triple limitación tuvo enormes consecuencias en la historia del pensamiento filosófico, científico y político de Occidente. De hecho, la historia del pensamiento occidental, durante más de dos milenios, ha sido la historia de un gran proceso de despolitización, es decir, de naturalización y, por tanto, de legitimación ideológica de unos determinados regímenes histórico-políticos de dominación estamental entre diferentes categorías de seres humanos. (Campillo, 2014, p. 174)

Pero hay una despolitización estratégica, implementada en los años setenta en función de la implantación del neoliberalismo económico. Con decisiones económicas impuestas, lenta pero inexorablemente, por el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, las decisiones políticas fueron aplicadas por el gobierno de los Estados

Unidos, unas veces por las “buenas”, con el apoyo de grupos económicos y la cooptación de dirigentes políticos del continente, y otras veces por las “malas”, con golpes militares, asesorías militares, guerra sucia, guerra mediática o guerra psicológica.

La imposición del neoliberalismo a nivel global fue investigada y descrita detalladamente por Naomi Klein en el libro *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre* (2007). Allí mostró la utilización del “shock” que producen los hechos catastróficos, naturales o provocados en una persona o sociedad. Durante el estado de shock, una persona o una sociedad queda sin la conciencia necesaria para tomar decisiones importantes para su presente y su futuro. Los “Chicago Boys” utilizaron el shock producido por los golpes militares o por los desastres naturales, como huracanes, terremotos o inundaciones, para imponer cambios económicos profundos y de consecuencias devastadoras contra la mayoría de los habitantes de las naciones.

Noam Chomsky mostró, con hechos concretos de todo el mundo, las dimensiones perversas del neoliberalismo, perversión que necesitaba un juego especial de los medios de comunicación para callar o disfrazar la “nueva” realidad (Chomsky, 2005), para mantener la sociedad entretenida. Igualmente, describió las razones económicas de las decisiones en los años setenta:

se precisaba un enfoque distinto como base de las lógicas políticas que entonces se estaban poniendo en marcha con el fin de mantener el dominio global de los Estados Unidos y proporcionar una necesaria ayuda económica a la industria de la alta tecnología. (Chomsky, 1992, p. 11)

La despolitización del continente latinoamericano fue planeada por el poder global para implantar el neoliberalismo con una estrategia sutil y eficaz que fue descrita por Eduardo Galeano en el artículo *Los cursos de la Facultad de Impunidades*, que hace parte del libro *Ser como ellos y otros artículos* (1992). Después de tres décadas todos podemos constatar su eficacia y las consecuencias desastrosas: la muerte de millones de personas, la reducción a la sobrevivencia indigna de la inmensa mayoría de los habitantes y la destrucción del territorio.

Los “cursos de la Facultad de Impunidades” abarcaron todas las dimensiones de la realidad, se dirigieron a los jóvenes latinoamericanos de todas las clases sociales y económicas, ilustrados y analfabetas, su teoría fue difundida por los medios de comunicación, especialmente por la televisión, así se despolitizó rápida y masivamente a la juventud y se sembró el desaliento y la desconfianza por todos los rincones. Además, usurparon la voluntad colectiva y desprestigiaron la democracia, instruyendo en la falta de escrúpulos, en la irresponsabilidad moral y en la economía antidemocrática, y convirtieron los derechos en favores que hacían los poderosos y los gobiernos. Poco a poco, impusieron en la mentalidad colectiva “la ley del más fuerte como ley natural”, la competencia por el dinero y el poder, el orden imperial y la lógica militar de la humillación como el destino “que merecen los débiles: los países débiles, las empresas débiles, los gobiernos débiles, las personas débiles”. La invitación de los profesores a “olvidar el pasado para no recordar el futuro” (Galeano, 1992).

La realidad profunda en la que se inserta el neoliberalismo

Tanto el cristianismo como la política están insertos en una tensión humana estructural: de un lado, el cristianismo exige el compromiso con los marginalizados, los empobrecidos y las víctimas de todas las injusticias, componentes centrales del mensaje de Jesús de Nazaret, y la apertura a la acción del Espíritu Santo que lleva a abrirse a lo nuevo, a leer los signos de los tiempos y a evitar repetir el pasado en la vida personal, social y religiosa. Y la razón es que Dios “hace nuevas todas las cosas” (Ap 21,5), como lo anunció en el Antiguo Testamento: “voy a crear un cielo nuevo y una tierra nueva” (Is 65,17), y lo realizó en el Nuevo Testamento: “vi un cielo nuevo y una tierra nueva” (Ap 21,1).

De otro lado, el ser humano tiene una tendencia a la estabilidad, a repetir el pasado y a pensar que “todo pasado fue mejor”; tiene un impulso, un deseo profundo de **poder** sobre los demás y sobre la naturaleza, de **tener** y **poseer** personas y bienes bajo su dominio, del **placer** que le produce poseer sin restricciones y límites éticos, humanos, sociales o religiosos. Es una tendencia a descartar y eliminar lo que no vale o no produce dinero, poder o placer. Esta tendencia ha sido utilizada por el poder económico y político para manejar a la humanidad, estimulando las lógicas capitalista, patriarcal, colonial y racista.

El neoliberalismo se instaló en la mente, en el corazón y en el imaginario de la sociedad como una religión, con el apoyo de sectores cristianos que aportaron el miedo a lo distinto, a lo moderno, a la ciencia, a los derechos de las mujeres, a los derechos humanos, a los derechos de las minorías, a la justicia social y al “modernismo en la Iglesia”, sin darse cuenta de que actuaban en contra de su misma predicación, en contra de lo fundamental del mensaje cristiano. La “religión neoliberal” revivió la historia de la “gente religiosa y buena” del tiempo de Jesús, que apoyó el poder social, religioso, económico y político injusto y abusivo, que hizo la acusación falsa de blasfemia contra Jesús, es decir, de hablar y actuar, social y religiosamente, de forma ofensiva y denigrante contra Dios. Hoy podemos decir que la “gente religiosa y buena” fue culpable del asesinato de Jesús el Cristo.

Esta contradicción estructural del ser humano puede ayudar a entender el hecho de que sectores representativos de iglesias cristianas apoyen poderes económicos y políticos injustos, partidos de extrema derecha o dictaduras militares; que acepten sin reparos medidas de represión y coerción cívico-militar; que reproduzcan, sin analizar, el miedo histórico, reiterativo y equivocado a quienes luchan por los derechos de sectores minoritarios, marginalizados, empobrecidos y víctimas de las injusticias sociales. Igualmente, ayuda a ver las “sin-razones” de la persecución a la teología y a las lecturas bíblicas que relacionan la fe cristiana con la realidad actual: al evangelio social de los protestantes liberales en la primera mitad del siglo XX en los Estados Unidos (Galindo, 1992), a la teología de la liberación por la Congregación para la doctrina de la fe de la Iglesia católica (1984), y a obispos, pastores, sacerdotes, religiosas, religiosos, a mujeres y hombres que desde su fe se comprometen con transformaciones sociales justas, equitativas y respetuosas de la vida humana y del planeta.

Convergencias entre el cristianismo y la política

Entre el cristianismo y la política, correctamente entendidos, no hay contradicción. Los dos buscan el bien común, la vida digna de todos los seres humanos, la conservación y el cuidado del planeta, y construir relaciones sociales, políticas, económicas y ambientales justas, equitativas y armoniosas. Si cada cual actúa de acuerdo con su identidad, respeta y reconoce a la otra, sin cooptarla o manipularla para intereses mezquinos, tanto la humanidad como el planeta ganan. Así lo reconoce Boaventura de Sousa Santos:

La expansión y el ahondamiento del canon de las políticas de derechos humanos [...] puede fortalecerse con algunas de las contribuciones de las teologías políticas [...] Las teologías pluralistas y progresistas pueden ser una fuente de energía radical para las luchas contrahegemónicas de los derechos humanos. (2018, p. 11)

La Iglesia católica en América Latina reconoce el valor de la política y motiva a sus fieles a participar en política, porque:

La dimensión política, constitutiva del hombre, representa un aspecto relevante de la convivencia humana. Posee un aspecto englobante, porque tiene como fin el bien común de la sociedad. La fe cristiana no desprecia la actividad política; por el contrario, la valoriza y la tiene en alta estima. (Conferencia Episcopal Latinoamericana, 1979, conclusiones 513 y 514)

El papa Francisco, en la carta encíclica *Fratelli Tutti* (2020), hace un llamado a reevaluar la política y en el capítulo quinto reconoce su relación con la fe al hablar de la “caridad social y política”,¹² del “amor político”, del “amor efectivo” y del “amor que integra y reúne”. Comienza el capítulo, diciendo:

Para hacer posible el desarrollo de una comunidad mundial, capaz de realizar la fraternidad a partir de pueblos y naciones que vivan la amistad social, hace falta la mejor política puesta al servicio del verdadero bien común (N.º 154). [...] Me permito insistir que la política no debe someterse a la economía y esta no debe someterse a los dictámenes y al paradigma eficientista de la tecnocracia [...] no se puede justificar una economía sin política. (Papa Francisco, 2020, p. 177)

Las iglesias de la reforma convergen en la Asamblea General de la Alianza Reformada Mundial, que en su declaración-confesión de la Asamblea de 2004 en Accra, afirmó:

Los signos de los tiempos se han vuelto más alarmantes y hemos de interpretarlos. Las causas subyacentes de los tremendos peligros para la vida son, sobre todo, producto de un sistema económico injusto defendido y protegido

12 Dos títulos llaman la atención: una caridad social y política (pp. 176–185) y la actividad del amor político (pp. 186–192).

mediante la fuerza política y militar. Esta política del crecimiento ilimitado entre los países industrializados, y el afán de lucro de las empresas transnacionales han saqueado la tierra y han dañado gravemente el medio ambiente. (Alianza Mundial de Iglesias Reformadas, 2004)

El neoliberalismo ha sabido utilizar hábil y sutilmente la emocionalidad y sensibilidad humana: inseguridades, sueños, odios, miedos, deseos, ilusiones, creencias. Especialmente, de dos maneras: primera, para “instalar” en el fondo de los seres humanos y de la sociedad como razón de vivir y como principal “objeto de deseo” el consumo ilimitado, fundamento de la lógica de mercado que predica; lógica que rompe los límites y barreras humanas, éticas, sociales, religiosas, ambientales, culturales, que protegen la vida en la sociedad. Segunda, para convertir en enemigos de la humanidad, de la sociedad, de la religión o de los “valores tradicionales” a quienes lo cuestionan, denuncian sus métodos perversos y las consecuencias devastadoras para la vida humana y del planeta que tiene su implantación, y las falacias del “progreso” y “desarrollo” que predicán. El sector mayoritario del cristianismo (católico, evangélico, protestante) ha sido hábilmente utilizado por el neoliberalismo para el logro de sus objetivos.

La alianza político-religiosa contra las transformaciones sociales y la exigencia de los derechos fundamentales

El caso del plebiscito para refrendar los acuerdos en Colombia

La siguiente reflexión sobre los resultados del plebiscito de 2016 para refrendar el Acuerdo se basa en los datos de la Registraduría Nacional del Estado Civil (RNEC) y la ENDR 2019.

Para el análisis de la ENDR 2019, debe tenerse en cuenta que cuando se pregunta por el comportamiento electoral de las personas, las respuestas pueden afectarse por varias razones. Por ejemplo, Beltrán y Larotta afirman que influyó “el momento en que se realizó la encuesta [pues] es posible que algunos electores hayan cambiado de opinión durante este periodo de tiempo” (2020, p. 227), o también “que los/as encuestados/as hayan preferido responder con el voto que les hubiese gustado dar, o que hayan considerado conveniente decir que dieron, y no con el voto que efectivamente depositaron” (2020, p. 234).

Una mirada socioeconómica y desde las víctimas de la violencia a la votación por el NO

La votación en el plebiscito para refrendar el Acuerdo se distribuyó de la siguiente manera: por el NO votaron 6 431 376 personas (el 49,2%) y por el Sí votaron 6 377 482 personas (el 48,8%). **El NO ganó por 53 894 votos, es decir, por una diferencia del 0,4%**. Los votos no marcados fueron 86 243, el 0,7% del total de los votos (es decir, 32 349 votos más que la diferencia a favor del NO). Los votos nulos fueron 170 946, el 1,3% (es decir, 117 052 votos más que la diferencia a favor del NO). La abstención fue

del 62,57% (en la costa Caribe fue del 73%, específicamente en la zona de La Guajira del 81%, mientras que en Atlántico, Magdalena y Bolívar llegó al 76%).¹³

El NO ganó en la región andina: departamentos del Huila, Tolima, Cundinamarca, Caldas, Quindío, Risaralda, Antioquia, Santander y Norte de Santander, **y en el piedemonte llanero:** Caquetá, Meta, Casanare y Arauca. Un dato llamativo: de los 53 municipios del viejo Caldas (Caldas, Quindío y Risaralda) el NO solo perdió en 3 municipios, limítrofes con el Chocó.

En la mayor parte de la región andina el conflicto fue menos intenso en los últimos años. Además, tiene grandes extensiones de tierra en agroindustria y ganadería, la zona cafetera tiene menor concentración de la tierra y mejores condiciones de vida para los campesinos que otras regiones. Es religiosa y muy conservadora. El piedemonte llanero tiene grandes extensiones de tierra en ganadería, palma aceitera, agronegocios y es una zona rica en petróleo y con proyección minera.

En varias regiones donde ganó el NO las FARC fueron fuertes, pero luego hubo una larga y sostenida estrategia paramilitar. La UP fue aniquilada, la población desplazada, las tierras cambiaron de dueño con la violencia, como en el Caquetá, el Meta, el Magdalena Medio, el Huila, Cundinamarca y el oriente antioqueño, entre otras regiones.

Demos una mirada comparativa a los diez departamentos con mayor porcentaje y mayor número de votos favor del NO (Tabla 1).

TABLA 1. Diez departamentos con mayor porcentaje y mayor número de votos a favor del NO en el Plebiscito por la Paz de 2016

	Orden departamental según el porcentaje de votos por el NO	%	Total de votos		Orden departamental según cantidad de votos por el NO	Diferencia de votos por los que ganó el NO
1	Casanare	71,1%	80 054	1	Antioquia	409 647
2	Norte de Santander	63,9%	282 283	2	Norte de Santander	122 926
3	Meta	63,6%	191 489	3	Cundinamarca	101 057
4	Antioquia	62,0%	1 057 518	4	Meta	81 813
5	Huila	60,8%	185 484	5	Tolima	79 089
6	Quindío	60,1%	110 708	6	Huila	65 778
7	Tolima	59,7%	243 150	7	Casanare	52 936
8	Caldas	57,1%	180 366	8	Caldas	44 826
9	Cundinamarca	56,5%	437 928	9	Quindío	37 315
10	Risaralda	55,7%	171 230	10	Risaralda	35 022

FUENTE: elaboración propia.

El Sí ganó en Bogotá, Boyacá, todos los departamentos de la Costa Atlántica, de la Costa Pacífica y de frontera, excepto Norte de Santander y Arauca (aunque en la mayoría de los municipios fronterizos ganó el Sí). De los 160 municipios de los departamentos de la Costa (Córdoba, Sucre, Bolívar, Atlántico, Magdalena, La Guajira) el Sí ganó en 145, el NO sólo ganó en 15. De los municipios más pobres, afectados por la

¹³ Para la comparación de las cifras y porcentajes, tanto por regiones como respecto a las elecciones de 2014, ver (González Posso, 2016).

violencia y más alejados, en 33 de ellos el Sí ganó con más del 90%, en 29 con más del 80% y en 27 con más del 70%. El Sí ganó en las regiones donde la injusticia, el racismo, la exclusión, la marginación, el empobrecimiento y la violencia estructural han sido más profundas. En ellas, el cristianismo ha tenido menos arraigo.

En los departamentos donde ganó el NO, el Sí ganó en las regiones más conflictivas, violentas y empobrecidas. Por ejemplo, en Antioquia, en 23 de los 25 municipios del Urabá y límites con Córdoba, en 6 de ellos con más del 60%; en Norte de Santander, en 7 de los 11 municipios de la región del Catatumbo, en 4 de ellos con más del 80%; en Arauca, en 3 de los 7 municipios más golpeados por la violencia, Arauquita con el 76,47% y Fortul con el 68,74%; en el Meta, en 6 de los 8 municipios de la región de La Macarena.

La decisión del plebiscito fue tomada por las regiones con grandes intereses de agronegocios, extractivismo minero-energético, por quienes menos han sufrido los rigores del conflicto armado, la marginación y la exclusión, y por sectores sociales con mucha incidencia religiosa.

El voto cristiano en el plebiscito

Se dijo en la introducción que la estrategia publicitaria en contra del plebiscito de 2016 buscó que “la gente saliera a votar verraca”, y que para lograrlo utilizó propaganda engañosa en medios de comunicación y redes sociales. Dos temas dirigidos al sector cristiano incidieron fuertemente en su decisión: el “castrochavismo”, presentado como el comunismo ateo que va a cerrar las iglesias y perseguir la religión, y la “ideología de género”, responsable de acabar con la familia tradicional por cambiar el rol asignado por Dios y la naturaleza a la mujer y promover la homosexualidad de los hijos. En la propaganda que llegó por diversas redes, se afirmaba que los Acuerdos eran parte de una estrategia global para acabar con la religión y los valores tradicionales de la sociedad, como lo reconocieron diversos pastores:

“El acuerdo vulnera principios evangélicos como el de la familia cuando se habla de equilibrar los valores de la mujer con los de estos grupos”, opina Edgar Castaño, presidente de la Confederación Evangélica de Colombia. “Tienen sus derechos, pero no pueden primar sobre los del resto”, acompaña el pastor Héctor Pardo, asesor del Consejo Evangélico de Colombia. Y con base en esta interpretación consideran que el punto sobre enfoque de género va en contra de sus principios. (Marcos, 2016)

Además, desde los púlpitos y con argumentos teológicos se llamó a votar en contra, porque los acuerdos no eran “justos” y no era posible una paz verdadera sin justicia: “los que votaron por el NO, decían: ‘la paz sin justicia no es paz’ y hablaban del tema del arrepentimiento genuino” (participante del grupo focal con asesores de partidos políticos de origen religioso, Panorama de la diversidad religiosa en Colombia, 21 de octubre de 2020).

Este ambiente político-religioso en contra del Acuerdo explica que los grandes líderes de las iglesias cristianas “reivindicaran” públicamente su aporte decisivo al

triunfo del NO: “No tengo cifras oficiales, pero si salieron a votar cuatro millones de evangélicos, posiblemente la mitad de ellos rechazara los acuerdos”, dice Castaño. ‘El 99% de nuestros fieles dijo [NO]’, asegura Pardo” (Marcos, 2016).

Es un hecho que el voto cristiano fue decisivo en el “triunfo” del NO debido al estrecho margen de la victoria (0,4%), y que la campaña fue engañosa y con mentiras, usando el miedo y el odio, lo cual contradice la predicación cristiana y la ética ciudadana. ¿Qué validez tiene este tipo de triunfo?

En la ENDR 2019, **el 76,1% de los encuestados** respondió haber votado por el Sí, mientras que el 18,1% dijo hacerlo por el NO, y el 5,8% no recordó cómo había votado o se abstuvo de responder (Beltrán & Larotta Silva, 2020, p. 234). **Las cifras oficiales dicen que el NO obtuvo el 50,2% y el Sí el 49,8%**. Para analizar los datos, debe tenerse en cuenta que uno es el voto efectivo, otro el voto recordado, además del “voto vergonzante” en el que las personas niegan comunicar el sentido de su voto, incluso públicamente, porque sienten que al hacerlo pueden quedar avergonzados (Hernández, 2018).

Que el 76,1% afirme haber votado Sí, además de las razones metodológicas antes expuestas, es un cambio de posición ante la realidad del plebiscito convocado, que puede explicarse por diversas razones:

- por la manipulación reconocida por el director de la campaña del NO;
- por un mejor conocimiento del Acuerdo;
- por el reconocimiento de que la paz es central en el mensaje cristiano y que el Acuerdo, aunque sea imperfecto, es un avance en la reducción del conflicto armado;
- al darse cuenta de las consecuencias negativas en vidas humanas y degradación social de los obstáculos al Acuerdo;
- por el descubrimiento de intereses oscuros de opositores a los Acuerdos, como lo expresó un pastor: “Tengo que reconocer que invité a mi iglesia a votar por el NO, sin conocer el contenido de los Acuerdos, me dejé llevar por la propaganda. Fue una grave equivocación”.¹⁴

Además, en la medida en que se vuelven a escuchar las noticias de guerra que hacía tiempo no se escuchaban, crece la conciencia de la necesidad de paz, de superación del conflicto armado y del cumplimiento de los acuerdos. Esto explica “que las personas consultadas por esta encuesta se hayan avergonzado de su voto y hayan tratado de mantenerlo oculto” (Beltrán & Larotta Silva, 2020, p. 243).

Los argumentos del castrochavismo, la ideología de género, la injusticia y la impunidad, se desvirtúan con una lectura del Acuerdo y con la opinión de los expertos independientes; esto no quita el derecho a estar en contra del proceso de paz, por diversas razones, más aún si reconocemos que ningún acuerdo es perfecto.

El problema de fondo es la manipulación religiosa, con métodos éticamente cuestionables, para decisiones políticas, que van en contra del mensaje cristiano. Porque siempre será mejor y más cristiano un acuerdo imperfecto a un conflicto “perfecto” y “perpetuo”.

14 Confesión de un pastor cristiano después de un encuentro realizado por DiPaz.

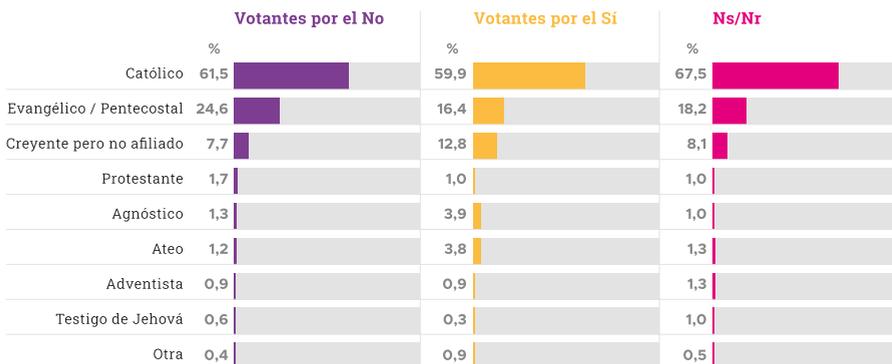
Los cristianos (católicos, evangélicos y protestantes) que dijeron NO al Acuerdo de Paz

Álvaro Uribe, quien no soportó que Juan Manuel Santos firmara la paz con las FARC que él tanto buscó, manejó muy bien al sector religioso durante y después de su gobierno, lo cual facilitó ponerlos en contra de la “paz de Santos”, aprovechando que:

A los grupos cristianos de Colombia no les gusta la política del Gobierno en lo relativo a derechos sociales como el matrimonio homosexual, la adopción para parejas del mismo sexo o la ley del aborto. Un malestar que han trasladado hasta los pactos con la guerrilla, por considerar que privilegian a la población LGBTI. (Marcos, 2016)

Los resultados de la ENDR 2019 muestran que la identidad cristiana incidió en la decisión del voto en el plebiscito de 2016. Esto se evidencia en los ciudadanos que se identificaron como evangélicos/pentecostales, pues constituyen el 24,6% del total de los ciudadanos que afirmaron haber votado por el NO y el 16,4% del total de los que dijeron haber votado por el Sí. Algo similar ocurre con los protestantes que constituyen el 1,7% del total de los que afirmaron haber votado por el NO y el 1% del total de los que dijeron haber votado por el Sí. En los católicos la diferencia sólo fue de 1,6% (el 61,5% del total de los votantes por el NO se identificó como católico lo mismo que el 59,9% de los votantes por el Sí). Sin embargo, fue muy superior la proporción de católicos que dijeron votar por el Sí, y que afirmaron no saber o no recordar su voto frente a los que dijeron votar por el NO, muy diferente a lo pasó con los protestantes y los evangélicos/pentecostales (Gráfica 1).

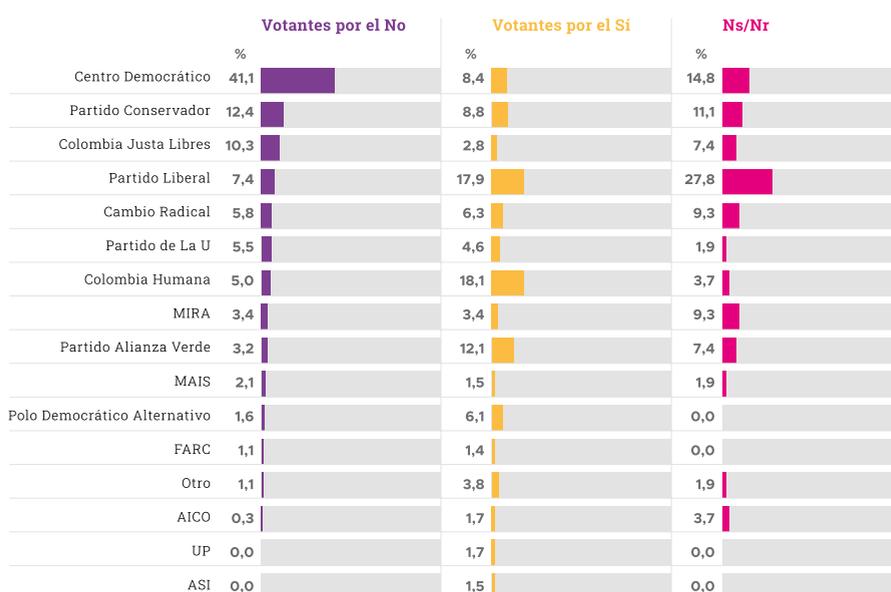
GRÁFICA 1. Votantes en el Plebiscito por la Paz de 2016 según opción de voto e identidad religiosa (%)



FUENTE: ENDR 2019

Por otro lado, la ENDR 2019 revela que entre quienes votaron por el NO, el 41,1% dijeron ser del Centro Democrático, el 12,4% del Partido Conservador y el 10,3% de Colombia Justa Libres (Gráfica 2). Además, para quienes votaron por el NO, la religión es muy importante en sus vidas en un 9,5% más que los que votaron por el Sí; los votantes del NO están convencidos de la existencia de Dios un 10,4% más que los del Sí; los votantes del NO participan activamente en actividades de la comunidad religiosa un 13,9% más que los votantes del Sí y asisten a los servicios religiosos un 16,8% más (Beltrán & Larotta Silva, 2020).

GRÁFICA 2. Votantes en el Plebiscito por la Paz de 2016 según opción de voto y afinidad con partidos políticos (%)



FUENTE: ENDR 2019

Entre las razones para votar por el NO, los encuestados manifestaron: el 38,1% lo hizo por no estar de acuerdo con la participación de las FARC en el Congreso (un componente central en todos los acuerdos de paz en el mundo); el 32,2% porque el Acuerdo promueve la impunidad; el 13,5% porque el Acuerdo expone al país a una situación similar a la de Venezuela; el 6,3% porque favorece la difusión de la llamada ideología de género; el 5,3% porque amenaza la familia tradicional; y el 4,6% por otros motivos parecidos a las anteriores, que es importante tenerlos en cuenta por el estrecho margen del triunfo del NO.

El cristianismo jugó un papel decisivo en la pérdida del plebiscito, en la “legitimación” de la oposición a los acuerdos y en la creación de un ambiente enrarecido en contra de

la reconciliación, la verdad y la justicia. Fue utilizado estratégicamente para la difusión del odio, el miedo, la polarización, la desinformación y los fundamentalismos que impiden al país dar pasos decisivos hacia la superación de la violencia sociopolítica y para “modernizarlo” o ponerlo al día, lo que a mediano plazo podría llevar a las transformaciones necesarias para una paz duradera. El cumplimiento del Acuerdo es un avance, insuficiente pero necesario, en la construcción de un país más justo, digno, honesto y respetuoso de la vida humana y del planeta, es decir, un país más cristiano. ¿Quién asume la responsabilidad por las consecuencias negativas para la vida humana y la degradación social y ambiental de esta decisión anticristiana?

Conclusiones

Un problema de fondo que revela el plebiscito

La alianza entre cristianismo y poderes económicos y políticos en contra de las transformaciones sociales, de los derechos fundamentales o de la reivindicación de derechos de las minorías, ha sido una constante histórica en Colombia y en el mundo. La historia ha demostrado que ha sido un error, una equivocación, una infidelidad a lo fundamental del mensaje cristiano.¹⁵ Esta alianza está en el trasfondo del NO al plebiscito y de la oposición al Acuerdo de Paz.

La campaña contra el plebiscito, con los temas y métodos utilizados, encontró un terreno abonado de la **mentalidad o ideología antimoderna** de sectores mayoritarios de las iglesias cristianas y de los colombianos, más preocupada por las apariencias que por la realidad de las cosas, más proclive a los rumores y comentarios que a la información seria y contrastada, más acostumbrada a “decir lo que la gente quiere oír” que a decir la verdad y lo mejor para el país y su gente, y más experta en hablar de los problemas y las crisis humanas, sociales, políticas y económicas que en ir a las causas, a la raíz.

Con esta mentalidad, se acepta la información de los medios de comunicación sin tomar conciencia de que son propiedad de un pequeño grupo económico y que, ordinariamente, comunican de acuerdo con sus intereses.¹⁶ Igualmente, se reproducen por las redes sociales mensajes que inducen al odio, al miedo y a la polarización que hacen ver al “otro”, al “diferente”, como un enemigo, evitando de esa manera que hablen, piensen y vean los problemas de fondo, los intereses “oscuros” que mueven la economía y la política. Esta misma mentalidad lleva a muchos cristianos a colaborar con producción y reproducción de estos mensajes, que son abiertamente contradictorios con el mensaje de Jesucristo.

¹⁵ La oposición religiosa a la eliminación de la esclavitud, a la democracia, al voto de las mujeres, a los derechos humanos o los avances de la ciencia, entre muchos otros hechos, fue desacreditada por las evidencias de la ciencia, el proceso de humanización y la misma teología. Así lo demostró González Faus en el libro *La autoridad de la verdad* (2006), antes citado. En el caso de Colombia, esta relación que implicó la legitimación de la violencia fue documentada en el informe *Casos de implicación de la iglesia en la violencia en Colombia* (Pacific School of Religion, 2016).

¹⁶ Para ver quiénes son los dueños de los medios de comunicación, consultar: <http://www.monitoreodemedios.co>

Asimismo, esta forma de ver el mundo puede ayudar a entender la legitimación social de la corrupción, la ilegalidad, la violencia, la mentira y la doble moral del poder que descalifica a los “otros” por ateos, comunistas, propagadores de la ideología de género o enemigos de las sanas tradiciones. Así, legitiman decisiones económicas y políticas que generan violencia, injusticia, hambre, muerte y destrucción ambiental en Colombia. También se justifica la eliminación física, social, religiosa y, simbólicamente, de conservadores, liberales, de derecha, de izquierda o sin partido, que se oponen al “establecimiento” con sus métodos delictivos y tramposos para conservar el poder.

Por esta razón, intentar ser decente, justo, sincero y abierto a pensamientos críticos y buscar una sociedad más justa, equitativa y democrática que defienda la tierra, el agua y el aire, en otras palabras, buscar ser un cristiano honesto, es ser demasiado revolucionario en Colombia.

Las consecuencias humanas y religiosas de esta mentalidad

Seguir el camino “impuesto” por el neoliberalismo es caminar hacia la autodestrucción como especie humana, es un suicidio porque sabemos las consecuencias desastrosas del calentamiento global, y sabemos que es consecuencia de la acción humana y no tomamos las decisiones correctas, que hace cuarenta o cincuenta años señalaron los científicos.

Conocemos, como humanidad, las consecuencias de la contaminación y destrucción ambiental, el hambre de millones de personas y la vida indigna de multitudes, en contraste con el derroche, el lujo y la concentración de las riquezas. Hemos colocado el dinero y el poder por encima de la vida, y tenemos al frente las consecuencias, que se agravan cada día.

El cristianismo se está suicidando en la medida en que se aleja del mensaje de Jesús de Nazaret, y se deja seducir por los nuevos “ancianos”, “escribas” y “jefes del pueblo” para servir a la religión neoliberal, la religión del capital, es decir, al “imperio” del capital sobre la vida humana y del planeta con sus lógicas racistas, patriarcales y coloniales.

Recuperar el sentido profundo de la política y reconocer que toda acción humana es política, porque repercute, para bien o para mal, en la vida humana y del planeta, es una exigencia del Dios que se revela en las Sagradas Escrituras. Por esto, la validez de las palabras del papa Francisco: “Una vez más, convoco a rehabilitar la política, que es una altísima vocación, es una de las formas más preciosas de la caridad, porque busca el bien común” (2020, p. 180).

Referencias

Alianza Mundial de Iglesias Reformadas (WARC). (2004). *La Confesión de Accra. El pacto por la justicia en la economía y en la Tierra*. RCA Servicios de Comunicación y Producción. http://d3n8a8pro7vhmx.cloudfront.net/unitedchurchofchrist/legacy_url/1775/confesion-de-accra.pdf?1418425284

- Beltrán, W. M., & Creely, S. (2018). Pentecostals, gender ideology and the peace plebiscite: Colombia 2016. *Religions*, 9(12), 1-19. <https://doi.org/10.3390/REL9120418>
- Beltrán, W. M., & Larotta Silva, S. P. (2020). *Diversidad religiosa, valores y participación política en Colombia. Resultados de la encuesta nacional sobre diversidad religiosa 2019*. Act Iglesia Sueca, World Vision, Comisión Intereclesial de Justicia y Paz, Universidad Nacional de Colombia.
- Campillo, A. (2014). Animal político. Aristóteles, Arendt y nosotros. *Revista de Filosofía*, Universidad Complutense de Madrid, 39(2), 169-188. <https://revistas.ucm.es/index.php/RESF/article/view/47309>
- Capella, J. (2010). *Todos somos políticos*. Opinión El Periódico. <https://www.elperiodico.com/es/opinion/20100616/politicos-326790>
- Castillo, J. M. (2010). *El reino de Dios. Por la vida y la dignidad de los seres humanos* [sexta edición]. Ed. Desclée de Brouwer.
- Chomsky, N. (1992). *El miedo a la democracia*. Crítica.
- Chomsky, N. (2005). *El nuevo orden mundial (y el viejo)*. Crítica.
- Comblin, J. (s. f.). La crisis de la religión en la cristiandad. *Revista latinoamericana de teología electrónica: RELaT* 377. <https://www.servicioskoinonia.org/relat/377.htm>
- Conferencia Episcopal Latinoamericana. (1979). *III Conferencia de los Obispos latinoamericanos*. Puebla.
- Contagio Radio (2020). *Lecciones cristianas olvidadas por los cristianos II: la santidad económica*. <https://www.contagioradio.com/lecciones-cristianas-olvidadas-por-los-cristianos-ii-la-santidad-economica/>
- De Sousa Santos, B. (2018). *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*. Trotta.
- Dussel, E. (2000). "Europa, modernidad y eurocentrismo". En *Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas, latinoamericanas*. CLACSO. http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100708040738/4_dussel.pdf
- Dussel, E. (2021). *Conversatorio con motivo de la conmemoración de los 50 años de la primera edición del libro de Frans Hinkelammert: Ideología del desarrollo y dialéctica de la historia*. Recuperado el 14 de diciembre de 2021 de: <https://www.facebook.com/watch/live/?v=787386478777429&ref=search>
- Galeano, E. (1992). *Ser como ellos y otros artículos*. Siglo XXI.
- Galindo, C. M. (1992). "Evangelismo, fundamentalismo y pentecostalismo: El protestantismo americano". En *El protestantismo fundamentalismo. Una experiencia ambigua para América Latina* (pp. 124-168). Ed. Verbo Divino.
- Gil Hernández, F. (2020). "Políticas antigénero en América Latina: Colombia". En S. Correa (ed.), *Género y política en América Latina*. Observatorio de Sexualidad y Política (SPW).
- Giraldo, J. (2010). *Derechos humanos y cristianismo. Trasfondo de un conflicto*. Ed. El Búho.
- González Faus, J. I. (2006). *La autoridad de la verdad. Momentos oscuros del magisterio eclesialístico*. Sal Terrae - Santander.
- González Posso, C. (2016). *El resultado del plebiscito en cifras y mapas. Notas para la cátedra del fin de la guerra*. <http://www.indepaz.org.co/wp-content/uploads/2016/10/el-resultado-del-Plebiscito-en-cifras.pdf>
- Grilli, M. (2012). *Comentario al Evangelio de Mateo*. Ed. Verbo Divino.

- Grosfoguel, R. (2016). Caos sistémico, crisis civilizatoria y proyectos decoloniales: pensar más allá del proceso civilizatorio de la modernidad/colonialidad. *Tabula Rasa*, 25, 153-174. <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n25/1794-2489-tara-25-00153>
- Hernández, G. (2018). *Voto vergonzante*. Análisis El Sol de México. <https://www.elsol-demexico.com.mx/analisis/voto-avergonzante-1705187.html>
- Hosrst, B. y Schneider, G. (1996). *Diccionario exegético del Nuevo Testamento* [vol. I, pp. 980-1017]. Sígueme, Salamanca.
- Houtart, F. (2014). De los bienes comunes al bien común de la humanidad. *El Ágora U.S.B.*, 14(1), 258-293. http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1657-80312014000100013
- Jenni, E. y Wetermann, C. (1985). *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento* [Tom II, pp. 639-668]. Ed. Cristiandad.
- Klein, N. (2007). *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre*. Ed. Paidós.
- Lao-Montes, A. (2011). Crisis de la civilización occidental capitalista y los movimientos antisistémicos. *Revista Nexus Comunicación*, noviembre. Universidad de Massachusetts. <https://nexus.univalle.edu.co/index.php/nexus/article/download/902/1024>
- Marcos, A. (2016). El voto evangélico, clave en la victoria del 'no' en el plebiscito de Colombia. *El País*. https://elpais.com/internacional/2016/10/12/colombia/1476237985_601462.html
- Mo Sung, J. (1999). *Deseo, mercado y religión*. Sal Terrae – Santander.
- Pacific School of Religion. (2016). *Casos de implicación de la iglesia en la violencia en Colombia. Insumo para la Comisión de Esclarecimiento de la Verdad*. <https://xdoc.mx/documents/casos-de-implicacion-de-la-iglesia-en-la-violencia-en-colombia-5dbb40of6f795>
- Papa Francisco. (2015). Carta Encíclica *Laudato Si*. (N.º 92). Ed. Verbo Divino.
- Papa Francisco. (2020). *Carta encíclica Fratelli Tutti del santo padre Francisco sobre la fraternidad y la amistad social*. https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html
- Redacción Política El Espectador. (2016). *La cuestionable estrategia de campaña del NO*. El Espectador. <https://www.elespectador.com/politica/la-cuestionable-estrategia-de-campana-del-no-article-658862/>
- Rodríguez, M. L. (2007). Europa, una grandeza Histórica y Moral: El mensaje de Joseph Ratzinger, Universidad Complutense de Madrid. *UNISCI Discussion Papers*, 14. <https://www.ucm.es/data/cont/media/www/pag-72527/MariaLuisa14.pdf>
- Rodríguez Rondón, M. A. (2017). La ideología de género como exceso: Pánico moral y decisión ética en la política colombiana. *Sexualidad, Salud y Sociedad (Rio de Janeiro)*, 27(27), 128-148. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.1590/1984-6487.sess.2017.27.08.a>
- Rosas Arango, L. F. (2020). *El proceso de paz entre el gobierno colombiano y las FARC. Una aproximación en clave de teología de la acción*. Universidad Javeriana. [Tesis de pregrado].
- Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe. (1984). *Instrucción sobre algunos aspectos de la "teología de la liberación"*. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_sp.html
- Semana. (2017). *Los cristianos que siempre apoyaron los acuerdos de paz entre las Farc y el Gobierno*. *Semana*. <https://www.semana.com/los-cristianos-que-siempre-apoyaron-la-paz/551957/>



CAPÍTULO 6.

CAPÍTULO 6.

ACTORES RELIGIOSOS Y CONSTRUCCIÓN DE PAZ EN COLOMBIA

Andrés Alba¹⁷

Resumen

Este artículo de divulgación busca aproximarse a un interrogante: ¿cómo trabajar con actores religiosos en procesos de construcción de paz? Esta pregunta es especialmente relevante en un país altamente religioso como Colombia. La aproximación se hace interpretando datos cuantitativos y cualitativos obtenidos en la investigación *Panorama de la diversidad religiosa en Colombia*. El texto se estructura en tres grandes apartados. El primero, esboza el rol de actores religiosos en conexión con algunos hechos de la historia de Colombia. El segundo, comenta algunos hallazgos de la investigación, contrastándolos con el concepto de “construcción de paz”. Finalmente, el tercer apartado comparte posicionamientos y algunas experiencias de Act Iglesia Sueca en torno a la promoción de procesos de construcción de paz con actores religiosos y organizaciones de la sociedad civil, en general, en Colombia.

Palabras clave: actores religiosos, construcción de paz, cambio religioso

17 Magíster en Teología de la Pontificia Universidad Javeriana de Colombia, con pregrado en Teología de la Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL). Ha coordinado y liderado iniciativas de construcción de paz, promoción y defensa de los derechos humanos en iglesias y organizaciones basadas en la fe. Ha sido consultor independiente en procesos de desarrollo organizacional y sistematización de experiencias. Actualmente, es Oficial del Programa de Act Iglesia Sueca en Colombia.

Introducción

Una de las preguntas que algunos agentes de cooperación internacional en Colombia vienen formulando con mayor interés, es: ¿cómo trabajar con actores religiosos en procesos de construcción de paz? Es una pregunta de interés justificado, si se considera que cerca del 80% de la población se sigue identificando con alguna vertiente del cristianismo (Beltrán & Larotta Silva, 2020, p. 39). Además, el país sigue sumido en un conflicto social, económico y armado, que se agudiza después de firmarse y refrendarse el Acuerdo de Paz entre el gobierno nacional y la guerrilla de las FARC. Esto se debe, en gran parte, al mantenimiento de un sistema de creencias que aviva emociones que obstaculizan el logro de unos mínimos de convivencia (García Villegas, 2020).

El interés y la importancia sobre el rol de actores religiosos en procesos de construcción de paz es de vieja data. Desde 1947 y 1948 cumplen un rol internacional actores religiosos globales, como el Consejo Mundial de Iglesias y la Federación Luterana Mundial, ambos con status consultivo ante la ONU. Desde 1986 existe, por ejemplo, la figura y mandato del Relator Especial sobre la libertad de religión o de creencias (Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, 2021). En la agenda 2030, los actores religiosos también son reconocidos como agentes claves en el logro de los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS) (Tomalin & Haustein, 2021). Ante la pandemia global de COVID-19, y en el marco de la 74ª sesión de la Asamblea General de las Naciones Unidas, se destacó el rol de líderes religiosos en la respuesta a los desafíos provocados por esta crisis planetaria (Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, 2021).

En el caso de Colombia, desde la Dirección de Asuntos Religiosos del Ministerio del Interior, se da mayor preponderancia al rol del sector religioso en asuntos relacionados con la construcción de paz, el desarrollo, la cooperación internacional, la respuesta migratoria y la protección de los derechos humanos (Dirección de Asuntos Religiosos del Ministerio del Interior, 2021).

El cambio suscitado con la Constitución de 1991, hoy a tres décadas del histórico acontecimiento, hizo que la libertad religiosa y de cultos impulsara, aún más, no sólo la proliferación de iglesias evangélicas y pentecostales, así como el libre ejercicio de discursos y prácticas religiosas “minoritarias” en el país, sino también la constitución de movimientos y partidos políticos de origen religioso.

El país cuenta, por primera vez en su historia, con una Política Pública Integral de Libertad Religiosa y de Cultos. Uno de los ejes de esta política pondera a las “entidades religiosas y sus organizaciones” como gestores de paz, perdón y reconciliación (Mininterior, 2018).

Es un hecho que para distintos organismos internacionales y nacionales gubernamentales es esencial trabajar con el poder de actores religiosos, así como es imperioso potenciar su responsabilidad en favor de procesos de construcción de paz. O, al menos, es esencial e imperioso evitar y prevenir que dichos actores profundicen los divisores y factores de tensión en la constitución de la nación, o que potencien

aquellas emociones tristes que siguen reproduciendo y legitimando espirales de violencia (García Villegas, 2020).

La Encuesta Nacional sobre Diversidad Religiosa del año 2019 (ENDR 2019) incluyó un capítulo sobre las percepciones y actitudes de los colombianos frente a la religión y la política. Entre los hallazgos, resaltan los posicionamientos políticos de los ciudadanos y su comportamiento electoral asociado a sus creencias religiosas. La investigación dio pistas para comprender en qué medida cambian las percepciones y preferencias políticas según la identidad religiosa y cómo éstas pueden potenciar u obstaculizar procesos de construcción de paz.

Este artículo se centra en el rol de actores religiosos en procesos de construcción de paz en Colombia, a partir de la evidente asociación entre identidad religiosa e identidad política provista por los resultados de la ENDR 2019 y por la información recolectada mediante grupos focales y entrevistas a profundidad en la segunda fase de la investigación *Panorama de la diversidad religiosa en Colombia*. Dos son las preguntas capitales que guían la reflexión: ¿cuál es el significado de los datos obtenidos para la promoción de procesos de paz con actores religiosos en un país como Colombia?, y ¿cómo trabajar con actores religiosos a partir de los datos obtenidos en las actuales tendencias del contexto colombiano? La reflexión se enmarca en los campos de diálogo entre religión, teología y desarrollo.

Actores religiosos en contexto: poder y responsabilidad histórica

Mauricio García Villegas, en su texto *El país de las emociones tristes* (2020), al preguntarse por aquellos *arreglos emocionales* que han dominado en la historia de Colombia, concluye que:

Lo esencial de nuestro equalizador emocional se forjó en la España clásica (la del Siglo de Oro, del XVI y mitad del XVII), con su paso por la Conquista de América y por el régimen colonial. De allí, de esa sociedad centrada en *el imaginario religioso de la Contrarreforma* [énfasis añadido], inspirada en los miedos, los odios, los dolores, los afectos, las ilusiones, las alucinaciones, las exaltaciones, etc., *de esa cultura imperial que se mezcló* [énfasis añadido], sin perder su esencia, con *culturas indígenas locales* [énfasis añadido], armamos nuestros arreglos culturales. (p. 121)

Al observar la historia del proyecto Colombia, tanto en el siglo XIX como en la primera mitad del siglo XX y hasta el establecimiento del Frente Nacional (1958-1974), es innegable la injerencia de la Iglesia católica romana en la conformación del Estado. Su dominio político, territorial y su control del sistema educativo, así como la asignación de valores dominantes en la población, determinaron la construcción de la nación (García Villegas, 2020).

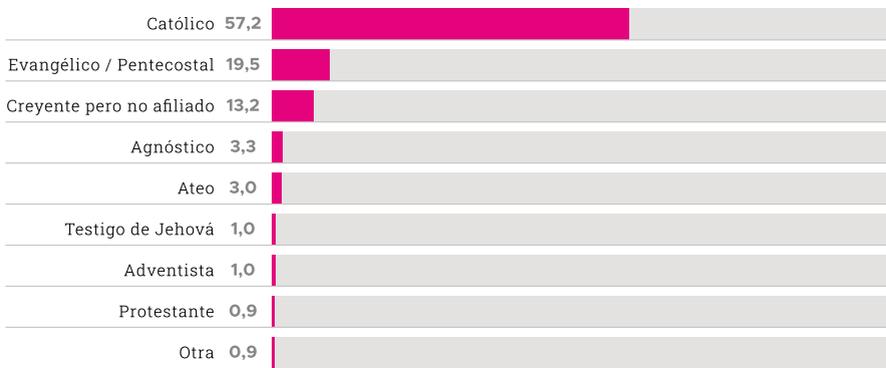
Las nueve guerras civiles sucedidas durante el siglo XIX y los innumerables conflictos territoriales, sumados al período de “la Violencia” y los doce acuerdos de paz fallidos

en su implementación, harían juzgar que el rol de los actores religiosos en el proceso de construcción de paz en Colombia ha sido más el de responsable que el de promotor de una cultura de paz y de no violencia (Berkeley CA, 2016).

Pese a esta realidad, cierto es que han sido diferentes espiritualidades, distintas tradiciones de fe y sistemas de creencia, los anclajes de sentido que, tras la ausencia real del Estado, han sostenido a varias víctimas y comunidades en los lugares más azotados por el conflicto político, social y armado que ha acompañado la historia de Colombia.

El informe de William Beltrán y Sonia Larotta Silva *Diversidad religiosa, valores y participación política en Colombia* (2020) concluye que Colombia sigue siendo un país preponderantemente cristiano pero menos católico, lo que no resta importancia al dominio que ejerce la cosmovisión religiosa en las mayorías de la población colombiana (Gráfica 1).

GRÁFICA 1. Autoidentificación religiosa de los colombianos (%)



FUENTE: ENDR 2019

Así lo explica García Villegas:

Es verdad que hoy el porcentaje de personas practicantes se ha reducido sustancialmente y que la Iglesia ha perdido buena parte de la influencia social y política que tenía, *pero la manera religiosa de ver el mundo, incluso entre los no practicantes, la creencia en fuerzas externas inmateriales que dominan nuestras vidas y los contextos en los cuales actuamos, sigue siendo dominante* [énfasis añadido]. (2020, p. 140)

Lamentablemente, es preciso señalar que la emergencia y el rápido crecimiento de los grupos evangélicos, pentecostales y neo pentecostales (Gráfica 1) ha profundizado esa manera religiosa de ver el mundo y ha avivado emociones políticas en torno al sistema de valores sacralizado por estos sectores. En este punto, es preciso aclarar que, si bien estos actores religiosos no son homogéneos, sí son evidentes sus tendencias

hacia una agenda moral que obstaculiza el avance en derechos de mujeres y personas LGBTQ+, por ejemplo.

Dicho lo anterior, es necesario reconocer que, en un proyecto de país como Colombia, la interpretación del papel de los actores religiosos en la construcción de paz depende de la región, del representante religioso al que se refiera y del accionar o los hechos de este actor. Depende también de que el intérprete supere la lógica antagonista entre lo religioso y lo secular, y reconozca la imbricación entre lo religioso, lo político y lo jurídico (Manrique, 2019) en un proyecto de Estado auto-declarado como pluriétnico y multicultural (Constitución Política de 1991).

En una región como el Pacífico colombiano, por ejemplo, la Iglesia católica romana, en el actuar de diócesis como las de Buenaventura, Quibdó y Tumaco, entre otras, ha contado con la legitimidad que le falta al Estado (Garzón, 2021). Su legitimidad se basa en discursos y prácticas que toman posicionamientos, sociales y políticos, a favor de los sectores más marginalizados e invisibilizados por las administraciones gubernamentales de turno.

Históricamente, y más recientemente tras los sucesos del Plebiscito por la Paz en 2016, las elecciones presidenciales de 2018 y la campaña electoral en curso (2021-2022), el proyecto Colombia ha contado con “prácticas pastorales marcadamente diferentes, que se orientan por figuras de lo teológico-político no sólo distintas sino incluso antagónicas” (Manrique, 2019, p. 56).

Aproximarse al rol de actores religiosos en procesos de construcción de paz en Colombia hoy, pasa por reconocer esas prácticas pastorales diferentes y esas figuras de líderes y líderes religiosos que pueden resultar opuestas al interior del mismo actor religioso.

Durante la segunda mitad del siglo XIX y casi todo el siglo XX, el proyecto de país Colombia estuvo marcado por las guerras entre dos partidos políticos. El Partido Conservador fue fiel al cristianismo colonial español. El Partido Liberal, bajo la proclama de la separación de la Iglesia y el Estado, cayó en un radicalismo liberal que también sumó a la guerra. En los dos casos, el proyecto de país asistió a la construcción y eliminación de enemigos según la doctrina de cada partido que, sin duda, usó el lenguaje religioso de la época.

A diferencia del siglo XIX y XX, la transición entre siglos y el inicio del siglo XXI está marcada por la evolución de movimientos religiosos a partidos políticos (Ortega, 2014). Este fenómeno posibilita la injerencia de estos actores en la arena electoral, en la promulgación de leyes en asuntos públicos nodales y en el diseño e implementación de políticas públicas que afectan a diferentes sectores de la ciudadanía, como lo es la población LGBTQ+, por ejemplo.

La emergencia de las movilizaciones sociales durante 2016, lideradas por distintos actores religiosos e instrumentalizadas por actores políticos, evidenciaron la imperiosa necesidad, relevancia y pertinencia de trabajar con actores religiosos con capital político y mediático. El que el exmandatario Juan Manuel Santos haya citado a los líderes religiosos que apoyaron el NO en el Plebiscito por la Paz de 2016, tras los resultados

de este proceso electoral, evidenció el poder y la gran responsabilidad que llevan a costas estos actores.

Recientemente, en el marco de las movilizaciones sociales retomadas el 28 de abril del 2021, el actual mandatario Iván Duque también citó y usó el capital religioso de líderes religiosos para buscar apoyos ante la grave situación social y de protesta desatada en las principales ciudades del país y otros territorios (Presidencia de la República, 2021).

Los dos hechos enunciados anteriormente evidencian que entre las *técnicas de gobierno* se encuentra el uso de un poder religioso con capacidad de persuadir a sectores sociales significativos. El Gobierno en curso, como otros en la historia política reciente de Colombia, tiene también entre sus *técnicas de gobierno* el convocar a un actor religioso con poder y autoridad moral, como lo es la Iglesia católica romana, para fungir el rol de facilitador de diálogos entre diversos sectores sociales e instancias de gobierno en conflicto.

En medio de estas *técnicas de gobierno* también se halla el uso político que los actores religiosos hacen de las coyunturas sociales, como las del estallido social de 2021: a mayor poder religioso, mayor posibilidad de incidencia política, esto es, del posicionamiento de una *agenda moral* afín a su sistema de valores y creencias.

Es evidente que el capital religioso-político, también económico y mediático, de estructuras eclesiales, como las del Consejo Evangélico de Colombia (CEDECOL) y de la Conferencia Episcopal de Colombia, sí puede inclinar la balanza en asuntos de construcción de paz. Esta evidencia también aplica para partidos políticos religiosos, como el MIRA y el constituido con réditos del llamado “voto evangélico” en la coyuntura del Plebiscito por la Paz, Colombia Justa Libres.¹

En contraste con el posicionamiento anterior, se encuentran las hipótesis de Yann Basset en su análisis de la victoria del NO a través de la cartografía analítica. Desde este enfoque, Basset (2018) concluye que “mal se haría en atribuir la victoria del NO a brotes de irracionalismo o a la influencia nefasta de una campaña engañosa” (p. 263).

La victoria del NO no se debió al denominado voto evangélico o al rol de actores religiosos en dicha coyuntura, como tanto se propagó en todo tipo de medios de comunicación tras el acontecimiento, sino al voto mayoritario de “sectores populares urbanos, periurbanos y de las ciudades intermediarias que no se sintieron interpretados por el discurso de la paz y temieron ser olvidados en el contexto de posconflicto” (Basset, 2018, p. 241).

1 El Movimiento Independiente de Renovación Absoluta, MIRA, proviene de la Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional. Es un partido político de origen religioso confesional. El partido busca difundir el miratismo: “promoviendo la defensa de la dignidad humana y el mejoramiento de la calidad de todos, la prevalencia del interés general, mediante un proceso deliberativo, el cual es el fundamento primordial del ideal democrático y el fortalecimiento del orden constitucional y legal” (MIRA, 2015).

Por otro lado, Colombia Justa Libres se autodenomina como “un movimiento ciudadano, democrático y cristiano que sueña con una Colombia justa y libre, gobernada por hombres y mujeres íntegros que luchen por establecer los principios de moralidad y ética pública en todos los ámbitos de la sociedad colombiana” (Ruge Colombia, 2022).

Rol de actores religiosos y construcción de paz: aproximación desde la investigación **Panorama de la diversidad religiosa en Colombia**

La información recolectada en las dos primeras fases de la investigación *Panorama de la diversidad religiosa en Colombia* (es decir, la información recolectada mediante la ENDR 2019 y mediante grupos focales y entrevistas a profundidad), permite destacar algunos aspectos sobre el rol de los actores religiosos en procesos de construcción de paz.

Desde ya, es posible afirmar que la identidad religiosa sí permea, o configura, la identidad política y, con ello, el comportamiento electoral de amplios sectores de la ciudadanía: es lo que evidencia el capítulo V del informe *Diversidad religiosa, valores y participación política en Colombia* (2020) y los énfasis interpretativos de un grupo focal realizado con asesores de partidos políticos de origen religioso (*Panorama de la diversidad religiosa en Colombia*).

A primera vista, lo más destacable de los resultados de la ENDR 2019 en relación con el tema que ocupa esta reflexión, serían los hallazgos sobre el Plebiscito por la Paz de 2016 (Beltrán & Larotta Silva, 2020, pp. 230–247). En lo que sigue, se destacan algunos aspectos sobre los hallazgos, seguidos de unos comentarios en los que se intenta problematizar lo que se asume y entiende predominantemente por “construcción de paz” (*peacebuilding*).²

El énfasis en los comentarios que siguen busca resaltar lecciones aprendidas en la relación entre construcción de paz, actores religiosos y una visión de futuro inmediato. Se procederá de la siguiente manera: en rótulos determinados por temáticas específicas, primero se presentará una descripción e interpretación de los datos cuantitativos y cualitativos de la investigación *Panorama de la diversidad religiosa en Colombia* y después se construirán los comentarios y reflexiones.

Inclusión de actores religiosos en los procesos de diálogo para la construcción de paz

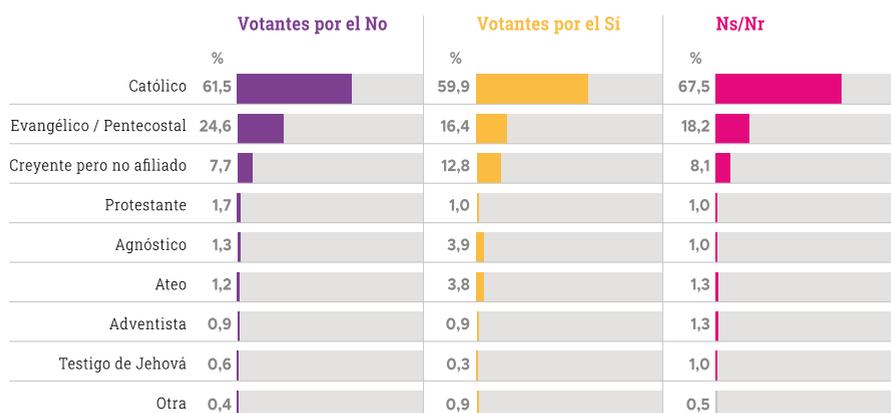
La ENDR 2019 mostró que la mayoría de los ciudadanos que votaron por el NO se identificaron como “católicos” o “evangélicos/pentecostales” (Gráfica 2).³ La inclinación

2 Valga señalar que, a diferencia de “construcción de paz” (*peacebuilding*), en el sector de la cooperación internacional y de las organizaciones de la sociedad civil en general, los conceptos de “pacificación” (*peacemaking*) y de “mantenimiento de la paz” (*peacekeeping*) se asocian a las misiones civiles y militares lideradas por el Sistema de Naciones Unidas (United Nations. *Peacebuilding Support Office*, 2010).

3 Es preciso señalar que los datos sobre el plebiscito de 2016 recolectados por la ENDR 2019 no son exactos, debido a las dificultades para captar el voto efectivo que tiene toda encuesta sobre procesos electorales realizada varios años después del proceso electoral sobre el que se indaga. Entre estos problemas se destaca la diferencia entre el voto efectivo y el voto recordado y, además, un posible voto vergonzante que oculta la posición real de los encuestados (Cabrera, 2010; Van Elsas et al., 2014; Beltrán & Larotta Silva, 2020). Sin embargo, es factible que en la ENDR 2019 estas imprecisiones no fueran tan grandes sobre la proporción de ciudadanos que dijeron haber votado por el NO, pues el desequilibrio con respecto a los resultados efectivos del plebiscito aparece de manera notoria en quienes dijeron haber votado por el SÍ.

de algunos sectores religiosos por el NO en el Plebiscito por la Paz hace pensar que la construcción de paz demanda un proceso de consulta y diálogo con sectores de la población para quienes la identidad religiosa es determinante. Esto no sucedió en el proceso de negociación entre el Gobierno de Juan Manuel Santos y las FARC-EP, pese a que un actor religioso como la Iglesia católica romana hubiera estado en la fase previa a las negociaciones.

GRÁFICA 2. Votantes en el Plebiscito por la Paz de 2016 según opción de voto e identidad religiosa



FUENTE: ENDR 2019. N=6.657

Algunos de los participantes del grupo focal con asesores de partidos políticos de origen religioso destacaban este problema no sólo en la coyuntura del Plebiscito por la Paz, sino en una dimensión más amplia que contemplaba el fenómeno desde una perspectiva cultural:

creo que para el caso particular de Colombia y en general de América Latina, nosotros estamos en un proceso [sic] [de reconocimiento de] la importancia de la participación de personas en la política que lleven banderas de valores cristianos, de hecho aún existe un tabú grande cuando se habla que alguien es cristiano o evangélico y que va a participar en política, *sin embargo los resultados dan cuenta de que en alguna forma se está rompiendo ese tabú y que se está considerando la importancia de que otro tipo de valores, otro tipo de principios o de visiones entren a participar en la política* [énfasis añadido]. Este puede ser uno de los criterios que está sujeto a muchos de los factores, pero creo que es uno de los factores que podrían intervenir. (Panorama de la diversidad religiosa en Colombia, 21 de octubre de 2020)

Las declaraciones de este participante son bastante pertinentes. Los imaginarios sociales y los prejuicios frente a la participación política de las comunidades religiosas muchas veces juegan en contra de la inclusión en los diálogos para la construcción de paz. Sin embargo, debe resaltarse la mirada positiva que reflexiona sobre una ruptura de esta forma de entender la participación política de sectores religiosos.

Sumado a esto, debe considerarse la gran diversidad de los movimientos religiosos en Colombia. Por ejemplo, en una entrevista concedida en el marco de la investigación *Panorama de la diversidad religiosa en Colombia*, Franklin Gil Hernández destacaba el *carácter heterogéneo y los rasgos diferenciales* al interior del catolicismo:

Uno encuentra obispos hablando frente a lo político con unas posiciones particulares [...] estoy pensando cómo en el proceso de paz y el grupo de gobierno actual [...] cómo se ha dado oposición a eso. Ni siquiera las jerarquías se comportan como un bloque y creo que sería importante identificar esos matices y esas diferencias y como a qué obedecen en su interior (Entrevista a Franklin Gil Hernández, *Panorama de la diversidad religiosa en Colombia*, 15 de octubre de 2020).

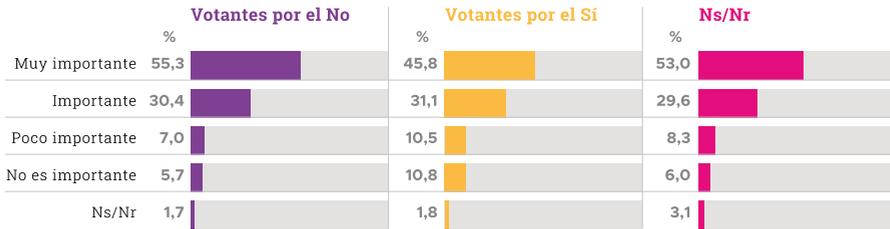
En la cita anterior, Gil Hernández destaca el pluralismo interno al interior de la Iglesia católica. Sin embargo, la diversidad interna de posiciones éticas, políticas y morales aparece en igual o mayor proporción en otros movimientos cristianos, como el movimiento evangélico/pentecostal o el protestantismo histórico.

¿Cómo fue posible que se negociara un Acuerdo de Paz en un país predominantemente cristiano sin incluir, desde sus inicios y en forma activa, la diversidad de lideresas y líderes religiosos que representan a amplios sectores creyentes de la población y de las partes en conflicto? En la retoma de los diálogos con el ELN, incorporar este aprendizaje será de vital importancia. En un país preponderantemente cristiano, todo diálogo de paz debe contar con la participación pública y activa de lideresas y líderes religiosos para legitimar, desde sus inicios, el proceso y el acuerdo entre las partes.

Inclusión de las problemáticas sobre religión en los diálogos para la construcción de paz

El 85,7% de los votantes por el NO en el Plebiscito por la Paz y el 76,9% de los votantes por el SÍ consideran que la religión es “importante” o “muy importante” en sus vidas (Gráfica 3). Los procesos de construcción de paz, al menos en un país como Colombia, deben prestar más atención, respeto e interacción con el sentido y las expresiones religiosas de las comunidades locales y de los actores en conflicto. La identidad religiosa no es un accesorio en insurgentes ni tampoco en delegados de gobierno que intentan lograr un acuerdo para la terminación de un conflicto.

GRÁFICA 3. Votantes en el Plebiscito por la Paz 2016 según opción de voto e importancia que le dan a la religión en sus vidas (%)



FUENTE: ENDR. 2019 N=6.657

Una de las participantes del grupo focal con asesores de partidos políticos de origen religioso explicaba cómo muchos de los actores sociales suelen identificarse con partidos políticos de derecha porque consideran que en ellos se ven reflejadas sus posiciones morales y éticas:

Yo creo que esto lo que refleja es precisamente una expresión por parte de un sector de la sociedad, el sector cristiano del país. Si ellos ven reflejado sus anhelos, sus expectativas, su visión de la vida, su visión de país en lo que estos partidos políticos plantean en el congreso de la república, es muy normal que haya esa alineación, esa comprensión de la sociedad, de la vida, de la misma economía, que se plantea también desde los valores cristianos; creo que ahí lo que [...] [se refleja] de manera concreta es la expresión democrática de un grupo muy significativo de colombianos que son cristianos o que profesan valores cristianos. (Panorama de la diversidad religiosa en Colombia, 21 de octubre de 2020)

El hecho de que una buena parte del movimiento evangélico/pentecostal se sintiera identificado con los promotores de la campaña por el NO da cuenta de la incapacidad del Gobierno Santos para dialogar con muchas de las comunidades cristianas. Durante las negociaciones entre el Gobierno Santos y las FARC-EP no se dio importancia a la identidad religiosa de un país que expresa sus emociones políticas desde su sentir religioso (y tampoco durante la fase de pedagogía por la paz tras el logro del Acuerdo). Sin embargo, los datos de la ENDR 2019 y las expresiones de algunos participantes del Grupo focal con asesores de partidos políticos de origen religioso reivindican la importancia de las creencias religiosas en los procesos de construcción de paz. La inclusión de las problemáticas asociadas a significaciones religiosas debe ser, pues, una tarea fundamental para la construcción de paz. Ahora, queda la pregunta: ¿cómo darle un lugar y sentido a la importancia de la religión en un diálogo con el ELN y otros actores armados?

El concepto de “Dios” puede ser determinante en los diálogos para la construcción de paz

El 92,1% de los encuestados que votaron por el NO en el Plebiscito por la Paz afirmó estar “absolutamente convencido de la existencia de Dios” (Beltrán & Larotta Silva, 2020, p. 236). Asimismo, el 64,9% de los votantes por el NO dijo asistir a servicios religiosos por lo menos una vez a la semana o por lo menos una vez al mes (Beltrán & Larotta Silva, 2020, p. 238).

Sigue siendo un desafío mayor resignificar la idea o modelo dominante del Dios cristiano. Algunas denominaciones cristianas son más insistentes que otras en colocar la cuestión de “Dios” en el centro de los diálogos sobre construcción de paz. Ejemplo de ello son muchas de las denominaciones evangélicas y pentecostales, quienes fueron movilizadas en masa para la votación por el NO en el plebiscito (Beltrán & Creely, 2018). Uno de los participantes del Grupo focal con asesores de partidos políticos de origen religioso resaltaba este hecho:

[...] entonces lo que uno podría decir tomando en cuenta estos antecedentes históricos es que prácticamente la política entre los evangélicos se convirtió en otra forma de hacer el ministerio de Dios y aquí la política adquiere una connotación misional dentro de la vocación cristiana. (Panorama de la diversidad religiosa en Colombia, 21 de octubre de 2020)

Por consiguiente, los métodos y herramientas en la promoción de la construcción de paz con actores religiosos deben incluir este concepto, así como proyectar los diversos servicios religiosos como escenarios de construcción de paz. Pero no sólo eso, los elementos teológicos o doctrinales de las diferentes denominaciones cristianas también determinan o sustentan posiciones políticas, como ocurrió durante la campaña del Plebiscito por la Paz. Así lo recuerda uno de los participantes del grupo focal con asesores de partidos políticos de origen religioso:

[...] y así se puso sobre la mesa en algunas iglesias evangélicas: ¿Qué piensa Dios del NO?, ¿qué piensa Dios del SÍ?, pero más [que sobre el] NO y [sobre el] SÍ es: qué piensa sobre cómo debe ser el tema de la paz, de la justicia. Y esas fueron discusiones interesantes en algunas congregaciones [...] entonces los que votaron por el NO decían: “la paz sin justicia no es paz” y hablaban del tema del arrepentimiento genuino; los que votaron por el SÍ planteaban ese verso que dice: “Bienaventurados los pacificadores porque serán llamados hijos de Dios”. Entonces hubo como un encuentro doctrinal interesante en relación con el SÍ y con el NO, pero efectivamente había una participación muy activa en este tema y hubo un encuentro hasta doctrinal de cómo obtener la paz y como debería ser un proceso de reconciliación en un país. (Panorama de la diversidad religiosa en Colombia, 21 de octubre de 2020)

Es un hecho que la interpretación bíblica acerca de lo que es la paz, la justicia, el perdón y la reconciliación o lo que se interpreta teológicamente acerca del accionar del Dios cristiano en estos asuntos sí determina el posicionamiento de un actor religioso en procesos de construcción de paz.

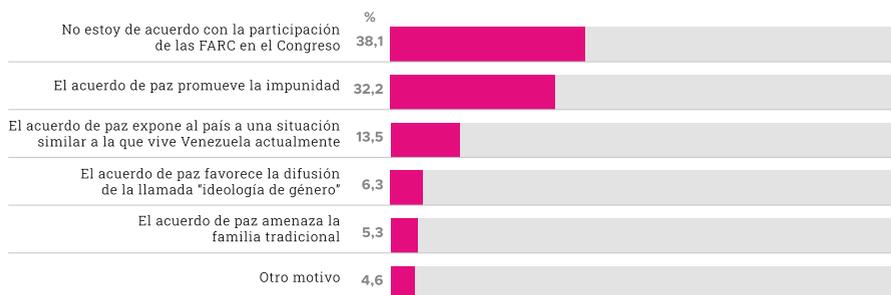
En este campo, actores religiosos progresistas han producido muchos materiales, fruto de una hermenéutica bíblica y teológica crítica. Eso se ha hecho por décadas en América Latina y el Caribe. Sin embargo, ante la obiedad de este hecho no basta con desarrollar procesos de educación teológica crítica con actores religiosos al interior de sus instituciones de educación. Escenarios y espacios de educación bíblica y teológica en actores religiosos con poder político y mediático, son espacios cerrados, restringidos al marco ideológico compartido por el grupo.

¿Cómo proceder? Debe lograrse una *educación teológica crítica* o una *cultura teológica* en la esfera del debate público, en medios masivos de comunicación, en el sistema educativo a nivel nacional y en la formación de funcionarios públicos. Esto significa incorporar “la interpretación crítica del hecho religioso” en los procesos de educación, formación y capacitación de la presente generación, con el fin de comprender el poder y la responsabilidad que este posee en un país como Colombia. De este modo, podremos estar mejor preparados para la interpretación de los procesos sociales a la luz de las visiones religiosas y así producir mejores resultados en los procesos de construcción de paz.

El papel de los actores religiosos para la deconstrucción de imaginarios infundados sobre los excombatientes en los procesos de construcción de paz

La ENDR 2019 preguntó por los motivos para votar por el NO en el Plebiscito por la Paz de 2016. Las dos opciones de respuesta más escogidas por los encuestados fueron: “No estoy de acuerdo con la participación de las FARC en el congreso”, con el 38,1%, y “El acuerdo de paz promueve la impunidad”, con el 32,2% (Gráfica 4).

GRÁFICA 4. Motivos para votar por el NO en el Plebiscito por la Paz de 2016 (%)



FUENTE: ENDR 2019 N=6.657

Hace décadas, al menos desde la década de 1990, es conocido que entre las necesidades más frecuentes de la construcción de paz está asegurar la participación política de excombatientes y proteger su vida (United Nations. Peacebuilding Support Office, 2010). Si bien históricamente en Colombia se ha demonizado al excombatiente de la insurgencia, no se procuró un debate público en torno a las bases religiosas y cristianas de la *justicia restaurativa* durante la fase de negociación del Acuerdo. De cara al futuro inmediato del país, parte de la construcción de paz con actores religiosos pasaría por desmontar la demonización del excombatiente y propender por su derecho a la participación política y a la vida como base de su arrepentimiento, tanto en los discursos como en las prácticas.

Por otro lado, debe tenerse en cuenta que las interpretaciones, de nuevo centradas en el texto asumido como sagrado, infalible e inerrante, y en las doctrinas teológicas dominantes en cada actor religioso, acerca de la necesidad de un genuino arrepentimiento, configuran la visión, aceptación o rechazo en torno a una población, como son los excombatientes vinculados con la insurgencia. No necesariamente pasa así con la valoración o juicio emitido contra combatientes vinculados a las Fuerzas Militares de Colombia.

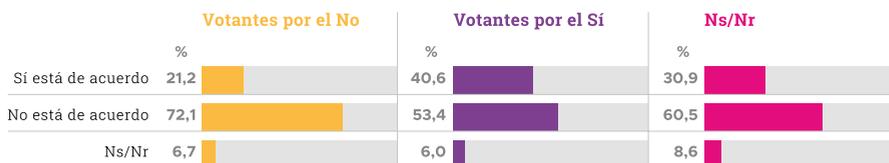
Subyace aquí la lógica de una doctrina militar castrense y la subvaloración o incompreensión del derecho a la rebelión. Subyace también el desconocimiento o no reconocimiento, por parte de actores religiosos, de las causas estructurales del conflicto en Colombia.

En construcción de paz, como enfoque, es claro que a la par de la identificación de las causas estructurales del conflicto, se debe identificar y trabajar sobre los desencadenadores o aceleradores de potenciales renovadores del conflicto. En este sentido, uno de los potenciales renovadores del conflicto es la estigmatización del excombatiente, legitimada en sistemas de creencias religiosas.

La problemática de los derechos no reconocidos de la mujer y de la comunidad LGBTQ+ como asunto ineludible en los diálogos para la construcción de paz

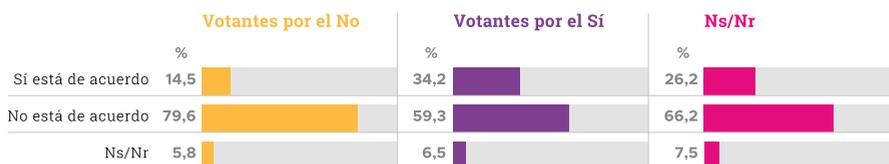
La mayoría de los encuestados que dijeron haber votado por el NO en el Plebiscito por la Paz tienen posiciones morales conservadoras frente a algunos de los derechos de la mujer y de la población LGBTQ+. Así, el 72,1% del total de los encuestados que dijeron haber votado por el NO está en desacuerdo con la aprobación del matrimonio por parte de parejas del mismo sexo (Gráfica 5), el 79,6% está en desacuerdo con la adopción de niños y niñas por parte de parejas del mismo sexo (Gráfica 6), y el 75,3% no considera conveniente la completa despenalización del aborto (Gráfica 7).

GRÁFICA 5. Votantes en el Plebiscito por la Paz de 2016 según opción de voto y opinión sobre la aprobación al matrimonio de parejas del mismo sexo (%)



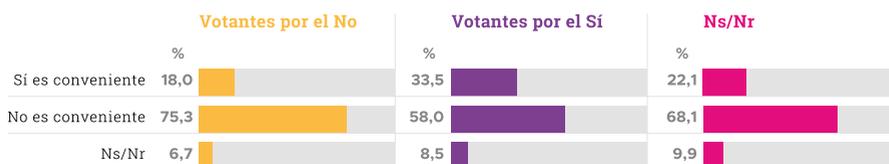
FUENTE: ENDR 2019

GRÁFICA 6. Votantes en el Plebiscito por la Paz de 2016 según opción de voto y opinión sobre la adopción de niños y niñas por parte de parejas del mismo sexo (%)



FUENTE: ENDR 2019

GRÁFICA 7. Votantes en el Plebiscito por la Paz de 2016 según opción de voto y opinión frente a la conveniencia de la completa despenalización del aborto (%)



FUENTE: ENDR 2019

Pese a que el Acuerdo de Paz es reconocido como ejemplo mundial en la incorporación del enfoque de género en un proceso de negociación de paz, una de las lecciones aprendidas consistió en que no se logró comunicar claramente el significado de este enfoque a la población, en general, y a los actores religiosos, en particular. Reinó la desinformación y se acezó el miedo en torno al reclamo de los derechos de las mujeres y de la comunidad LGBTQ+. Y, aunque este fenómeno apareció en la mayoría de las comunidades cristianas, los movimientos evangélicos y pentecostales fueron los que se manifestaron de manera más activa:

Las iglesias pentecostales tienen una diversidad gigantesca en términos de lo político, pero que efectivamente se afinan a este tipo de partidos que se denominan de derecha y lo que uno puede observar es que está ligado más a que estos partidos han logrado consolidar un discurso de defensa de la vida y en ese discurso han asumido unas banderas que es muy llamativa a los movimientos pentecostales, no al aborto, el tema de no al matrimonio homosexual, el tema de no a lo que hoy algunos llaman “ideología de género” [énfasis añadido] y la identificación con esas banderas ha conllevado a que muchos líderes pentecostales desde las distintas tarimas han manifestado la afinidad a estos movimientos políticos y es de pensar que muchos no ven otras propuestas políticas más allá de esas banderas específicas. (Participante del grupo focal con asesores de partidos políticos de origen religioso. Panorama de la diversidad religiosa en Colombia, 21 de octubre de 2020).

Las consecuencias de la desinformación, de la falta de pedagogía sobre el Acuerdo y de la campaña sucia de muchos de los promotores del NO en torno a la problemática de los derechos de las mujeres y de la población LGBTQ+ también se hicieron evidentes en la ENDR 2019. Así, el suponer que el Acuerdo favorece la difusión de la llamada ‘ideología de género’ o ‘amenaza la familia tradicional’ fueron motivos de los ciudadanos para votar por el NO (Gráfica 4).

En esto coinciden algunos de los académicos entrevistados para la investigación, quienes además suministran una interpretación mucho mejor elaborada de este proceso social. Por ejemplo, el académico Franklin Gil Hernández explicaba al respecto:

Entonces, ¿que están defendiendo esas élites? Pues están defendiendo su privilegio y ahí lo que muestra es que el género y la sexualidad, así como la religión, no son temas accesorios, son temas estructurales. Ese modelo de sociedad conservadora es estructural. El cómo concibe la familia es algo estructural de esos proyectos, también el lugar que tienen las mujeres en la sociedad. Por lo tanto, los temas de género y sexualidad son estructurales en su modelo del mundo. No son cosas accesorias. Y pues por eso aparecen en todo lo del Plebiscito por la Paz y todo eso, porque el Plebiscito por la Paz es una oportunidad de revisar el pacto societario y tenían que aparecer esos temas porque son temas fundamentales para el pacto societario. (Entrevista a Franklin Gil Hernández, Panorama de la diversidad religiosa en Colombia, 15 de octubre de 2020)

Dentro de los mecanismos de transformación de conflictos y del fortalecimiento de capacidades locales para la paz, se debe incluir cómo abordar temas nodales, como los enunciados en este punto: aborto, matrimonio igualitario y adopción por parte de parejas del mismo sexo. Esto, en razón de que tales asuntos se asocian, en el imaginario socio-religioso dominante, con el hecho de lo que puede significar un Acuerdo de Paz: un nuevo pacto social.

Asegurar la participación de mujeres, representantes de comunidad LGBTQ+ y hasta de pacientes o familiares de pacientes en situación terminal o en cuidados paliativos, concebidos y promocionados como agentes de paz, podría conducir el camino. Asuntos de género y sexualidad siguen determinando el apoyo o rechazo de actores religiosos a procesos de construcción de paz. A la fecha, y tras distintos acontecimientos en diferentes países de América Latina, ya hay bastante literatura y reflexión al respecto (González Vélez et al., 2018; Torres Santana, 2020; do Nascimento Cunha, 2020). Así, pues, hace falta introducirse más en esta problemática para desarrollar procesos y diálogos de construcción de paz de manera más incluyente y participativa.

Los jóvenes como representantes de nuevas posiciones políticas y morales en el ámbito religioso

El fenómeno de los jóvenes con identidad religiosa cristiana a favor del Sí a la refrendación del Acuerdo final se expresó al interior de distintas megaiglesias evangélicas/pentecostales. El ejemplo más llamativo es el de la organización “Jóvenes Cristianos por la Paz”. Esta organización posee una subjetividad específica dentro de los actores religiosos. Durante los sucesos posteriores al Plebiscito por la Paz de 2016, tomó distanciamiento de posturas emitidas por los liderazgos religiosos a favor del NO. Los participantes del grupo focal con asesores de partidos políticos de origen religioso también destacaron las consecuencias políticas y morales del cambio generacional:

[...] si efectivamente la hipótesis que tenemos es cierta de que la mayoría de jóvenes están más afines a otro tipo de partidos que no son de derecha sino más de centro izquierda... y estoy seguro que para algunos pastores esto podría ser sorprendente, que la mayoría de jóvenes no están colindando con partidos de centro-derecha; mi opinión gira entorno a eso, ligado más a un tema de posicionamiento de estas banderas de no aborto, no al matrimonio gay, más que un tema de propuesta de lo moral, lo político en términos partidistas ligado a las banderas desde lo moral y no se dimensiona en ocasiones que lo moral también desborda lo económico y otro tipo de propuestas. (Panorama de la diversidad religiosa en Colombia, 21 de octubre de 2020)

Y si bien es cierto que cada vez más jóvenes pertenecientes a denominaciones religiosas de corte conservador manifiestan una actitud crítica hacia estas posiciones, también es cierto que todavía hay muchos jóvenes con la misma identidad religiosa que experimentan actitudes conservadoras o que hacen eco del discurso y las prácticas

de una derecha religiosa que insiste en la negación de derechos de las mujeres y la población LGBTQ+ (Ver capítulo 2 de este libro).

Es común señalar que la construcción de paz sucede en un ambiente de incertidumbre y de fragilidad política (United Nations. Peacebuilding Support Office, 2010, p. 16). En este ambiente, la coordinación entre múltiples actores es clave. La coordinación con un actor como los y las jóvenes con identidad religiosa posee mucho valor. Por los hechos sociales acaecidos en noviembre de 2019 y retomados en abril de 2021, *es claro que una paz sustentable no podrá ser tal sin el concurso de jóvenes, tampoco sin el protagonismo de jóvenes con identidad religiosa*. La ENDR 2019 claramente evidenció cómo en este sector poblacional, en esta subjetividad social, está ocurriendo un gran cambio o mutación religiosa.

La transformación religiosa entre jóvenes, caracterizada por la desinstitucionalización de la experiencia religiosa, su migración hacia grupos de creyentes pero no afiliados, ateos o agnósticos, abre posibilidades de trabajo en construcción de paz. También permite el cuestionamiento saludable de figuras y actores religiosos que se oponen al reconocimiento pleno de derechos de poblaciones históricamente estigmatizadas y con víctimas del conflicto.

Asuntos de interpretación bíblica y teológica, dos de los puntos destacados en este apartado de hallazgos cuantitativos y cualitativos, pueden llevarse a cabo y elevarse a un debate público o al nivel de promoción de una cultura teológica nacional con jóvenes con identidad religiosa que manifiestan una visión religiosa más crítica y dialogal. Si se mira la historia de Colombia desde el rol que ha jugado el sentimiento religioso y los actores religiosos en su orientación, este cambio etario es muy prometedor para la construcción, mantenimiento y sustento de la tan anhelada paz en el país.

Experiencia de Act Iglesia Sueca en procesos de construcción de paz con actores religiosos

Es altamente cuestionable la promoción de procesos de construcción de paz con actores armados, sin el reconocimiento pleno de derechos de poblaciones históricamente estigmatizadas por sus condiciones de género, generacional y de identidad sexual.

Una construcción de paz con actores religiosos pasa por el abordaje abierto de asuntos de primer orden en el debate público, como lo son la despenalización del aborto, la legalización de la eutanasia y los derechos de la población LGBTQ+.

Desde un enfoque de construcción de paz, todo actor religioso deberá reconocer y respetar lo dictaminado por la Corte Constitucional en estos asuntos, debido al reconocimiento de esta instancia en el orden constitucional: instancias como esta no tienen como objetivo definir quién tiene la verdad o cuál es la verdad, pero sí permite *avanzar en consensos entre personas y grupos que están en desacuerdo* (García Villegas, 2020, p. 167).

Los actores religiosos deben procurarse los debates internos en estos asuntos, sin perder su compromiso en el acompañamiento territorial en las zonas más afectadas por el conflicto. El abordaje en cuestiones de género y diversidad sexual no ha sido ajeno en actores religiosos al interior de sus estructuras de gobierno, especialmente

en los más progresistas en el espectro del protestantismo histórico (Iglesia anglicana, metodistas y luteranos, entre otros). Pero es un abordaje minoritario, si se considera que el protestantismo histórico representa menos del 1% del total de la población colombiana (Gráfica 1).

El posicionamiento público, al menos de aquellos actores religiosos con poder político y mediático, ha estado marcadamente orientado por no reconocer derechos que ya han sido reconocidos por instancias del orden constitucional. Lamentablemente, este discurso y práctica socava y cuestiona hondamente el compromiso y las respuestas de actores religiosos en las zonas donde ejercen un acompañamiento y presencia permanente con la población más afectada por el conflicto.

La Iglesia Sueca ha publicado el documento titulado “Posicionamiento para la cooperación internacional de la Iglesia Sueca orientado a fomentar una paz sostenible y duradera en Colombia” (2012). Allí se insiste en la experiencia de personas que sufren “discriminación y ven negados sus derechos” (p. 2). Reitera en generar conciencia y promover un enfoque de derechos con todos los actores: este es el mínimo común en el diálogo o trabajo con actores religiosos en procesos de construcción de paz. Un primer compromiso asumido por la Iglesia Sueca en 2012 en el marco de su cooperación con Colombia también señaló que:

Sólo es posible alcanzar una paz sostenible en Colombia mediante un proceso de paz que permita *una amplia participación de los distintos sectores de la sociedad* [énfasis añadido]. La sociedad civil tiene un importante papel que desempeñar a través de las muchas organizaciones que representan a *amplios grupos sociales que han sufrido personalmente la violación de sus derechos humanos* [énfasis añadido]. (2012, p. 7)

El trabajo con actores religiosos en procesos de construcción de paz debe asegurar *una amplia participación* y poner en el centro *la experiencia o testimonio* de quienes han sido víctimas de violación de derechos. Este proceder, *asegurar participación amplia y contar con testimonios de quienes han sufrido violación de derechos*, desencadena cambios con actores religiosos comprometidos con procesos de construcción de paz.

El posicionamiento sobre *paz justa*, mucho más reciente e incluido en el Plan Estratégico de Act Iglesia Sueca 2018–2022, resulta paradigmático en torno al rol de actores religiosos en procesos de construcción de paz:

El conflicto es a menudo motivado por desigualdades económicas o sociales, y la división se ve reforzada porque las partes en conflicto hacen uso de la pertenencia a un grupo para crear imágenes del enemigo. Puede ser una cuestión de afiliación religiosa o étnica, género de personas, edad, orientación sexual, identidad y expresión de género, o cualquier condición ciudadana de los individuos. Los trabajadores migrantes y los refugiados suelen ser particularmente vulnerables. Las mujeres raramente son incluidas en situaciones de conflicto, ni antes de que la guerra ocurra, cuando está en curso, o cuando termina. Esto va

en contra de los derechos de las mujeres e impide una paz duradera. Los intereses económicos en forma de, por ejemplo, el comercio de armas, contribuyen significativamente a la escalada del conflicto. Incluso después de que el Acuerdo de Paz mantuviera la disponibilidad de armas, para obstaculizar el potencial de reducción de pobreza y desarrollo pacífico. Estas preguntas son relevantes en el propio contexto de la Iglesia Sueca, ya que las iglesias y los intervinientes religiosos, a veces contribuyen a la estigmatización de las personas que viven con menos recursos. En los últimos años, existe una tendencia preocupante de mayor radicalización y extremismo violento. El contexto religioso actual, debe incluirse en el análisis de paz y conflicto (Act Iglesia Sueca, 2017, p. 14).

La construcción de paz con actores religiosos ha demandado abordar procesos de encuentro y facilitación en los que se hagan explícitas las “*imágenes del enemigo*” con el fin de ser reconocidas y deconstruidas. Ha sido importante “*reconocer la responsabilidad de figuras religiosas en torno a la estigmatización*” de mujeres, comunidad LGBTQ+, excombatientes y, en general, de responsables de la reproducción del conflicto.

De mayor importancia en el tema que ocupa esta reflexión, está la máxima de que en “*el contexto religioso actual, debe incluirse en el análisis de paz y conflicto*”. Si algo queda del intento interpretativo de los resultados de la ENDR 2019 y, a su vez, de la interpretación hecha por los participantes de los grupos focales y las entrevistas a profundidad realizados en la segunda fase de la investigación *Panorama de la diversidad religiosa en Colombia*, es que el análisis de paz y conflicto es incompleto o insuficiente en un país como Colombia, si este no incorpora rigurosamente la identidad religiosa como variable de análisis.

Lo religioso no es un accesorio para la mayoría de la población inmersa en este largo conflicto (cerca del 80%). Tampoco lo es para población indígena y afro, quienes han hecho de sus espiritualidades y sincretismos mecanismos para el afrontamiento y transformación del conflicto en sus territorios. Si Alejandro Angulo tiene razón en aquello de que lo único necesario en la construcción de paz es la espiritualidad (2015, p. 47), habrá que tomarse en serio el incorporar la identidad religiosa en la apuesta por la paz.

Enunciado lo anterior, es preciso indicar que entre las acciones que Act Iglesia Sueca ha promovido con actores religiosos en articulación con actores de la sociedad civil, en general, se destacan los diálogos entre feministas, teólogas feministas y mujeres de fe; el apoyo a los diálogos entre víctimas y responsables con formatos de encuentro no convencionales (mesa compartida); el apoyo decidido a una convergencia de iglesias, organizaciones basadas en la fe e instituciones de educación teológica con un accionar centrado en la veeduría humanitaria al Acuerdo de Paz; la facilitación de actos tempranos de reconocimiento de responsabilidad colectiva; y los procesos de formación en no violencia.

Para finalizar, algo innegable se encuentra en el horizonte de la construcción de paz en Colombia: se trata del hecho de que son los actores religiosos quienes, ante las crisis o emergencias complejas como la agudización del conflicto armado, las migraciones,

las pandemias, los estallidos sociales, entre otros, poseen el poder, las capacidades y la infraestructura para ser los primeros respondientes. El insistir en que en sus discursos y prácticas aviven una espiritualidad que haga posible el transformar los odios en amores, en esta primera respuesta (Angulo, 2015), es todavía una tarea pendiente.

Referencias

- Act Iglesia Sueca. (2017). *Plan Estratégico de Act Iglesia Sueca 2018–2022*. Act Iglesia Sueca. <https://www.svenskakyrkan.se/filer/578537/ESP%20-%20Plan%20estrat%C3%A9gico%20Act%20Iglesia%20Sueca%202018-2022%20Act%20CoS.pdf?id=2069160>
- Angulo, A. (2015). Espiritualidad y construcción de paz. En *Reconciliación: perspectivas y aportes conceptuales para su comprensión*. CINEP – Programa por la Paz. http://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/cinep/20161027012002/20150801.Reconciliacion_Ppaz10.pdf
- Basset, Y. (2018). Claves del rechazo del plebiscito para la paz en Colombia. *Estudios Políticos (Medellín)*, 52, 241-265. <https://doi.org/10.17533/udea.espo.n52a12>
- Beltrán, W. M. & Creely, S. (2018) «Pentecostals, gender ideology and the peace plebiscite: Colombia 2016», *Religions*, 9(12), 1-19 <https://doi.org/10.3390/REL9120418>
- Beltrán, W. M. & Larotta Silva, S. P. (2020) *Diversidad religiosa, valores y participación política en Colombia. Resultados de la encuesta nacional sobre diversidad religiosa 2019*. Act Iglesia Sueca, World Vision, Comisión Intereclesial de Justicia y Paz, Universidad Nacional de Colombia.
- Berkeley CA (2016) *Casos de implicación de la Iglesia en la Violencia en Colombia. Insumo para la Comisión de Esclarecimiento de la Verdad*. Pacific School of Religion en Berkeley, California, y su programa de Changemaker Fellowship.
- Cabrera, D. (2010) «En defensa de las encuestas», *Postdata*, 15(2), pp. 191-216.
- Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas (2021) *Relator Especial sobre la libertad de religión o de creencias, Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos*. <https://www.ohchr.org/SP/Issues/FreedomReligion/Pages/FreedomReligionIndex.aspx>
- Dirección de Asuntos Religiosos del Ministerio del Interior. (2021). ¿Qué Hacemos? Mininterior. <https://asuntosreligiosos.mininterior.gov.co/nosotros/que-hacemos>
- do Nascimento Cunha, M. (2020). *Fundamentalismos, crisis de la democracia y derechos humanos en América Latina*. FESUR.
- García Villegas, M. (2020) *El país de las emociones tristes. Una explicación de los pesares de Colombia desde las emociones, las furias y los odios*. Ariel.
- Garzón, C. A. (2021) *Carlos Manrique: «En el Pacífico, la Iglesia tiene la legitimidad que le falta al Estado»*. La Silla Académica. <https://www.filco.es/carlos-manrique-pacifico-colombia-iglesia/>
- González Vélez, A. C., Castro, L., Burneo Salazar, C., Motta, A., & Amat y León, O. (2018). *Develando la retórica del miedo de los fundamentalismos. La campaña «Con mis hijos no te metas» en Colombia, Ecuador y Perú*. Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán.

- Iglesia Sueca. (2012). *Posicionamiento para la cooperación internacional de la Iglesia Sueca orientado a fomentar una paz sostenible y duradera en Colombia*. https://www.svenskakyrkan.se/Sve/Bin%c3%a4rfler/Filer/SK12398_Colombia_SPA_utskrift.pdf
- Manrique, C. A. (2019). "Religious Practices, State Techniques and Conflicted Forms of Violence in Colombia's Peacebuilding Scenarios". *Revista de Estudios Sociales*, 67, 56–72. <https://doi.org/10.7440/res67.2019.05>
- Mininterior (2018) *Política pública integral de libertad religiosa y de cultos. "Decreto 437 del 2018" Documento técnico*. Mininterior. <https://asuntosreligiosos.mininterior.gov.co/politica-publica/documento-tecnico>
- MIRA. (2015). *Nuestro partido político*. <https://partidomira.com/nuestro-partido-politico/>
- Ortega, B. (2014). De movimiento religioso a partido político: el caso del Movimiento Independiente de Renovación Absoluta – MIRA. *Gestão e desenvolvimento*, 11(2), 1–23. <https://periodicos.feevale.br/seer/index.php/revistagestaoedesenvolvimento/article/view/102>
- Presidencia de la República (2021) *Declaración conjunta entre los líderes religiosos y el Gobierno Nacional, en el encuentro con el señor Presidente de la República, Dr. Iván Duque Márquez, para avanzar en una Agenda sobre lo Fundamental*. <https://idm.presidencia.gov.co/prensa/Paginas/Declaracion-conjunta-entre-los-lideres-religiosos-el-Gobierno-Nacional-210509.aspx>
- Ruge Colombia. (2022). *Nuestro Partido Colombia Justa Libres*. <https://www.rugecolombia.com/>
- Tomalin, E. & Haustein, J. (2019). Religion and the Sustainable Development Goals. En *Review of Faith and International Affairs*, 7(12), 102-118. <https://doi.org/10.1080/15570274.2019.1608664>
- Torres Santana, A. (Ed.). (2020). *Derechos en riesgo en América Latina. 11 estudios sobre grupos neoconservadores*. Fundación Rosa Luxemburgo, Ediciones desde abajo.
- United Nations. Peacebuilding Support Office. (2010). *UN Peacebuilding: an Orientation*. United Nations.
- Uprimny Yepes, R. & Saffon Sanín, M. P. (2005) *Justicia transicional y justicia restaurativa: tensiones y complementariedades*. <https://www.dejusticia.org/justicia-transicional-y-justicia-restaurativa-tensiones-y-complementariedades/>
- van Elsas, E. J. et al. (2014) «Vote recall: A panel study on the mechanisms that explain vote recall inconsistency», *International Journal of Public Opinion Research*, 26(1), pp. 18-40. <https://doi.org/10.1093/ijpor/edto31>



CAPÍTULO 7.

CAPÍTULO 7.

LA ESPIRITUALIDAD EN LA RESISTENCIA PACÍFICA. UNA EXPRESIÓN POLÍTICA DE LA FE EN EL PROCESO DE LA MEMORIA TRANSFORMANTE Y EL TRÁNSITO A LA PAZ EN COMUNIDADES RURALES DE COLOMBIA

Gabriel Santiago Mera Montilla¹

Resumen

La espiritualidad, como una manifestación que va más allá del universo material en el que se desarrolla la vida humana, permite ubicar el elemento de conexión con el poder divino que inspira formas de comportamiento en el cuidado y defensa de la vida. En este artículo se plantea cómo la diversidad espiritual de comunidades rurales en Colombia afectadas por el conflicto armado aporta en el fortalecimiento de sus dinámicas organizativas y promueve iniciativas desde la fe para la recuperación y la afirmación del derecho a la permanencia y defensa de la vida en el territorio. Se resalta la defensa de la vida como derecho fundamental, acción manifiesta por el respeto a la obra creadora de Dios en procesos y comunidades apoyadas por la Comisión Intereclesial de Justicia y Paz en Chocó, Cauca y Valle del Cauca, a quienes se les han vulnerado sus derechos por la acción de la guerra y las pretensiones de intervención y privatización de sus territorios. Así mismo, se evidencia el proceso de transformación de la memoria como una expresión intercultural de la espiritualidad, que ha posibilitado dar nuevos sentidos y contenidos a los derechos a la verdad, justicia, reconciliación y reparación Integral, como resultado de discusiones y reflexiones en encuentros locales, regionales, nacionales e internacionales en los territorios.

Palabras clave: espiritualidades, construcción de paz, defensa del territorio, defensa de la vida, conflicto armado

¹ Antropólogo defensor de los derechos humanos. Integrante de la Comisión Intereclesial de Justicia y Paz.

Introducción

El presente documento expone la espiritualidad en el sentido de expresión de fe como elemento importante en la vida organizativa de comunidades rurales afectadas por el conflicto armado y la vulneración de sus derechos. Es decir, la espiritualidad como las creencias que existen y dialogan en función de la defensa de las vidas en los territorios, develando patrones estructurales de violencia. En ese sentido, el carácter político de la espiritualidad se entreteje en las distintas formas de expresión de la fe con las manifestaciones locales de organización para resistir pacíficamente, pero de manera activa en medio del conflicto armado, rompiendo silencios que transforman historias ante las simbologías de las violencias.

De este modo, se busca demostrar cómo algunas confesiones de fe en comunidades indígenas, negras y campesinas de Colombia permiten procesos de resignificación de sus vidas, articulación de redes y acciones políticas que permiten mantener viva la memoria, recuperar territorios despojados y afrontar las nuevas formas de violencia en un conflicto armado que aún continúa con intensidad.

Una de las características de las comunidades apoyadas por la Comisión Intereclesial de Justicia y Paz en Colombia es la diversidad religiosa y espiritual. Sus expresiones de fe tienen que ver con distintas situaciones alrededor de su cotidianidad: la oración, la súplica o adoración al ser supremo en el que se cree se hace desde las distintas iglesias u organizaciones en las que participan o practican su fe.

Pero también están las creencias o la fe en los seres especiales de la naturaleza. Para las comunidades indígenas, por ejemplo, están los espíritus de la naturaleza que regulan comportamientos e inciden en la orientación de la vida de los miembros de sus comunidades y determinan el camino de quienes ofician trabajos de carácter más espiritual, como los médicos tradicionales, quienes tienen denominaciones distintas de acuerdo con la sociedad indígena a la que pertenecen: T'wala, jaibaná, mamo, taita, chamán, etc. Son estas personas las que, orientadas por espíritus de la naturaleza, dedican su vida a la armonización de sus comunidades, a la búsqueda de equilibrio y a la tranquilidad del lugar.

El documento toma como referencia tres lugares distintos de la región del Pacífico colombiano: la comunidad de la cuenca del río Cacarica en el departamento del Chocó, agrupada en dos espacios denominados zonas humanitarias: Nueva Vida y Esperanza en Dios (Figura 1); la comunidad campesina de San Antonio Inzá en el departamento del Cauca (Figura 2); y el resguardo indígena Embera Wounaan Nonam de Unión Agua Clara en el municipio de Buenaventura, departamento del Valle del Cauca (Figura 3).

FIGURA 1. Mapa de las comunidades de la cuenca del río Cacarica, zonas humanitarias Nueva Vida y Esperanza en Dios, Riosucio, Chocó.



FUENTE: Comisión Intereclesial de Justicia y Paz

FIGURA 2. Mapa de la comunidad campesina de San Antonio, Inzá, Cauca.



FUENTE: Comisión Intereclesial de Justicia y Paz

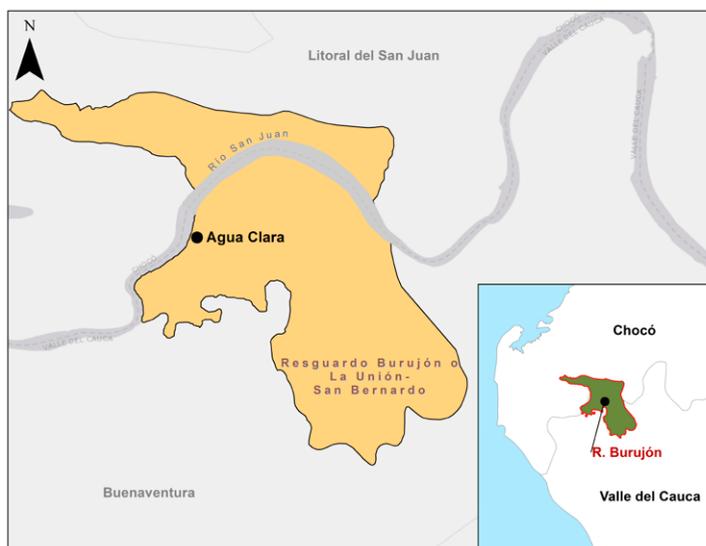
Se resaltan las diversas expresiones religiosas de la comunidad afrodescendiente del río Cacarica, evangélicas y pentecostales, que inciden en la vida espiritual y organizativa de las comunidades. A estas iglesias acuden diferentes tipos de población, expresando su sentimiento espiritual y de fe a partir de las consecuencias y afectaciones generadas por el conflicto armado, la situación económica y la salud física y emocional.

Por otro lado, la comunidad Wounaan Nonam de Unión Agua Clara, del bajo San Juan en Buenaventura, Valle del Cauca, se ha mantenido en su tradición cosmogónica de ancestralidad y de fe en Ewuandam, el Dios creador, y hasta el momento no aceptan otras expresiones de fe.

En la comunidad campesina de San Antonio, municipio de Inzá, departamento del Cauca, se confiesa mayoritariamente la tradición católica: en sus capillas, en las veredas, en las juntas de fiestas patronales, en las síndicas y síndicos y en la parroquia del corregimiento al que pertenecen. Se organizan los grupos de evangelización y catequesis en los que participan jóvenes y mujeres, tienen sus celebraciones fuertes de Semana Santa y Navidad, junto a las fiestas patronales de los santos en la región.

Esta corta caracterización de expresiones de fe permite abordar el análisis de la diversidad religiosa en un pequeño espacio de la ruralidad colombiana. Además, es necesaria para la comprensión de lo que significa la manifestación espiritual de las personas indígenas, campesinas y negras en las regiones estudiadas.

FIGURA 3. Mapa de la comunidad Wounaan Nonam Unión Agua Clara, Chocó y Valle del Cauca.



FUENTE: Comisión Intereclesial de Justicia y Paz

De este modo, el artículo pretende lograr el objetivo de visibilizar algunas manifestaciones espirituales diversas que aportan a la construcción de sociedades incluyentes y transformantes de realidades adversas que genera la vulneración de derechos humanos y el impacto del conflicto armado en Colombia.

Este artículo es el resultado de un trabajo realizado desde una etnografía militante, con enfoque metodológico cualitativo, basado en elementos de investigación descriptiva. Este es, pues, el único artículo del libro que no sienta su base empírica principal en los datos de la investigación *Panorama de la diversidad religiosa en Colombia*, pero no por ello se encuentra completamente desconectado de ella. Por el contrario, el vínculo entre el contenido de este artículo y la investigación que motiva la edición del libro es muy estrecho. Pues, pese a que tal vínculo no pueda ser hallado en el pasado inmediato de la investigación, sí busca enlazar afinidades con los futuros proyectos por venir. Esta es una primera mirada, un primer vistazo, a un gran vacío que no logró abarcar la investigación *Panorama de la diversidad religiosa en Colombia*, a saber: la comprensión de la diversidad religiosa y la articulación con la política y la moral de los ciudadanos colombianos que habitan el espacio rural.

El artículo se divide en cinco secciones. En la primera, se narra un episodio ocurrido en el marco de la Operación Orión, que muestra cómo las creencias espirituales de la población civil son utilizadas por los actores insurgentes para llevar a cabo actos criminales y cómo las víctimas de la violencia logran superar situaciones de injusticia por medio de las mismas creencias espirituales que habían sido profanadas. En la segunda, se presenta el caso de dos crímenes realizados por el Estado colombiano y la manera como la espiritualidad motiva la búsqueda de justicia, verdad y memoria. En la tercera, se describen procesos de explotación inconsciente de territorios originarios indígenas y se hace visible la importancia de la espiritualidad en las acciones indígenas para defender y preservar su territorio. En la cuarta sección, se explica el significado espiritual del territorio, basado en Dios como artífice de la vida y con un sentido mucho más elevado al de la mera fuente de recursos económicos con el que se lo ve desde la perspectiva acumulativa. Finalmente, la quinta sección recuerda algunos hechos de despojo para mostrar la acción transformante de las comunidades y su lucha por conocer la verdad, especialmente, la verdad sobre a quiénes ha beneficiado y beneficia el conflicto armado.

Espiritualidad y afirmación de derechos

La diversidad espiritual de las comunidades de los departamentos del Chocó, Valle del Cauca y Cauca ha llamado la atención de quienes hemos compartido con comunidades en nuestra labor de defensa de los derechos humanos en Colombia. Y, más aún, cuando vemos que esa gran diversidad sirve como mecanismo para transformar distintas afecciones generadas por el conflicto armado, como el miedo, la tristeza, la desesperanza, etc. Sin embargo, el concepto de “espiritualidad” puede ser entendido de diferentes maneras. Por esa razón, se hace necesario definir el sentido que tendrá en este artículo.

Desde una concepción antropocéntrica, se podría decir que la espiritualidad es una manifestación religiosa que permite la relación del ser humano con un ser supremo o una divinidad, con Dios, en quien se deposita la fe y se considera que todo viene de su mano creadora.

Para las comunidades, la espiritualidad es una forma de construir y dar sentido a sus territorios, a la vida y a la creación.

Leonardo Boff, en una de sus conferencias, expone que la espiritualidad es todo aquello que produce transformación interior (CPAL, 2014). En ese sentido, puede entenderse como la “energía vital” que está relacionada con nuestro carácter, nuestras emociones y nuestras habilidades o cualidades. De este modo, la espiritualidad sería aquello que nos empuja, nos entusiasma, nos da coraje ante la indignación y nos fortalece en momentos de incertidumbre.

Michel Onfray, al escribir las “Geórgicas del Alama” en su libro *Cosmos* (2016), expone las relaciones con las divinidades en las vidas de la naturaleza narradas en el poema de Virgilio: los faustos, protectores de los rebaños, las ninfas que protegen los arroyos, Ceres, la diosa de la agricultura, etcétera (p. 54). De manera análoga, se despliega la espiritualidad en muchas de las comunidades estudiadas. No es sólo el dios que se encuentra en el más allá, es la espiritualidad en la naturaleza misma.

Ahora bien, desde la perspectiva relacional sociedad-naturaleza, la espiritualidad es parte de la cultura humana. En ese sentido, ubicando la defensa de las vidas en los territorios como un aspecto fundamental de las comunidades, la espiritualidad juega un papel importante para recrear su identidad cultural, su permanencia en los territorios, y sus procesos de transmisión de conocimientos, prácticas y costumbres:

El territorio es una condición material de la identidad sociocultural donde se dice el universo simbólico, donde se ritualiza cotidianamente la vida o donde se da sentido a los rituales particulares, en donde se funda y se proyecta el futuro del sector rural, llámense campesinos, afros o indígenas. (Comisión Intereclesial de Justicia y Paz, 2006)

El sentido de protección, de autoprotección y cuidado por la vida en las comunidades indígenas, negras y campesinas del Cauca, Chocó y Valle del Cauca ha tomado una gran connotación a partir de las afectaciones ocasionadas por la intensidad del conflicto armado o la guerra en sus territorios. La vulneración sistemática de sus derechos, el temor a la muerte y la amenaza, despiertan la necesidad de recurrir a la protección divina o espiritual, a la oración, a la súplica, implorando la ayuda, lo cual se hace de manera fuerte y desde las diversas confesiones de fe.

Recreando algunos momentos de vivencia en el Bajo Atrato, departamento del Chocó, las comunidades afro ribereñas de la cuenca del río Cacarica, en su proceso de retorno al territorio después de haber sido desplazadas forzosamente, colocaban su propuesta organizativa en manos de seres divinos, desde sus diversas expresiones de fe. Así, aparecía devoción a “Jehová”, “Dios”, “Jesucristo”, “la Virgen María”, aunque siempre invocando su protección para la permanencia.

Son veintitrés comunidades las que conforman la cuenca del río Cacarica, desplazadas en su totalidad en febrero de 1997 en el marco de la Operación Génesis.² Después de vivir tres años en otros lugares a donde debieron huir para proteger sus vidas, iniciarían las fases de retorno a su territorio, y como estrategia de protección, decidieron retornar a dos asentamientos.

Los espacios de habitación colectiva definidos por ellos en el retorno fueron designados con nombres bíblicos, resultado de discusiones de análisis sobre citas escogidas para la reflexión: “Esperanza en Dios” y “Nueva Vida” (Figura 1). Todo lo había cambiado el conflicto armado, era uno de tantos nuevos momentos que enfrentarían y asumirían:

Los nombres de los asentamientos para venir a estos lugares los pensamos y los elegimos a través de reuniones. Se eligieron varios nombres, pero se tomó uno democráticamente y el de la comunidad de Puerto Nuevo se eligió como “Nueva Vida” porque era una nueva vida que se venía a vivir, ya con todo lo que había pasado. El de Limón se llama “Esperanza en Dios” porque además los de ese asentamiento dijeron que ya a partir de lo que había pasado ponían la esperanza en Dios para que les pudiera fortalecer, les pudiera iluminar desde el mismo señor Jesucristo. Entonces le pusieron el nombre de “Esperanza en Dios”; y así, pues, democráticamente se eligieron los nombres y se bautizaron los nombres en Turbo para venir a este lugar (CAVIDA, 2002, p. 263).

Dentro de los diversos análisis realizados en diferentes espacios de formación, las personas del proceso organizativo de la Comunidad de Autodeterminación, Vida, Dignidad del Cacarica (CAVIDA), ubican desde una dimensión política la manera como se han utilizado términos bíblicos en la guerra con propósitos nefastos que afectan la vida de las personas y de la naturaleza.

“Génesis”, por ejemplo, es una palabra que en el imaginario de las personas con tradición judeocristiana hace referencia al comienzo, al origen de todo lo existente, al origen de la vida en toda su dimensión de la mano de Dios. Si bien puede analizarse como una mirada antropocéntrica o monoteísta, en la espiritualidad de las personas de las comunidades del Cacarica se concibe como la creación de todo en disposición para todos, lo que implica asumir un compromiso de cuidado y respeto por las múltiples vidas existentes en la naturaleza.

Este término se desconfiguró en el imaginario colectivo de las comunidades en tanto fue utilizado para nombrar una operación de guerra sobre su territorio, que ocasionó dolor y sufrimiento. La Operación Génesis, orden de batalla desde la institucionalidad militar representada en la Brigada 17 del Ejército de Colombia, en palabras de las comunidades negras de este territorio, fue el comienzo de una tragedia social, de una ruina, con sentimientos de desilusión, confusión, tristeza, odio, impotencia, desconcierto y venganza. Se ha sentido una gran conmoción, porque en estas personas es inconcebible

2 La Operación Génesis fue una orden de batalla emitida desde la Brigada militar N.º 17 con sede en el municipio de Carepa, Antioquia, al mando del brigadier general Rito Alejo del Río.

que un término sagrado sea utilizado en la guerra para causar daño, para despojarles de su territorio, para causar muerte, desaparición, transformación de su entorno natural. La operación militar conjunta entre militares y paramilitares se desarrolló del 24 al 28 de febrero de 1997, ocasionando un desplazamiento de aproximadamente diez mil personas, de las cuales cuatro mil eran de la cuenca del río Cacarica.

Por otro lado, en la memoria colectiva de estas comunidades existe un recuerdo que permite analizar cómo puede llegar a ser instrumentalizada la espiritualidad comunitaria para obtener información y ventajas en un conflicto armado. Recuerdan personas que practicaban su fe en una iglesia de las existentes en la región que, antes de la ejecución de la Operación Génesis, llegó una persona que fungió como pastor de aquella iglesia y realizó un trabajo aparentemente pastoral por las comunidades del río Cacarica:

El hombre era una persona que tenía mucho conocimiento de la palabra sagrada, era un pastor que hablaba muy bien, estaba muy bien preparado en el tema. Nosotros creímos mucho en él por sus mensajes, por sus predicaciones y alabanzas. Era una persona que iba a los distintos lugares a donde le invitábamos, eso le permitió conocer nuestro territorio. El tiempo cuando llegó a nuestro territorio fue a mediados de 1995, en octubre de 1996 nos dijo que se iba a otra región. Nosotros quedamos tristes porque se iba, nos habíamos acostumbrado a su trabajo, a su prédica, orábamos para que estuviera bien a donde fuera. Pero nuestra sorpresa y asombro fue ver [...] a este señor entrar con los paramilitares, vestido como ellos, con fusil, enseñándoles los caminos. Su trabajo verdadero fue buscar información sobre las personas que eran líderes en nuestras comunidades. Resulta que muchos de nuestros hermanos de las comunidades habían estado trabajando en las bananeras, pertenecieron a los sindicatos, luego fueron perseguidos y señalados como peligrosos. También acá a nuestro territorio habían llegado personas que venían huyendo de las violencias en sus regiones, algunos de ellos pertenecían al Partido Comunista, otros a la UP. De todo esto obtuvo información [...] este señor, lo que nos pareció muy delicado porque los paramilitares y los militares que llegaron el 24 de febrero de 1997 buscaban a estas personas y decían que buscaban a los guerrilleros que estaban en las comunidades. Esta persona lo que hizo fue usar de pretexto la iglesia y nuestra fe para conseguir información, conocer el territorio y pues nosotros acá nos dimos cuenta de que era un paramilitar más, que nos utilizó para hacernos daño. Pero nosotros rogamos por su conversión, sabemos que como persona cualquiera se puede equivocar, confundirse y dejar que entre el dueño de las tinieblas y del mal. (Entrevista personal a habitantes de la Zona Humanitaria Nueva Vida, febrero de 2010)

Esta situación, si bien ha generado un impacto en el sentimiento de las personas que practicaban su fe en esta iglesia, al sentirse defraudadas por la actitud de aquella persona, ha sido tomada como una oportunidad de trascendencia, de transformación, y puesta en escena dentro de los diálogos de formación comunitaria y fortalecimiento organizativo. Este hecho se considera parte del inventario de la memoria colectiva del proceso y es muy

comentado porque la fe puede instrumentalizarse para afectar no sólo la creencia religiosa como una práctica cultural, sino también la urdimbre organizativa y social de una población. Puede decirse, en este caso, que la fe y la espiritualidad religiosa han sido utilizadas como una herramienta estratégica en la guerra o en el conflicto armado en Colombia.

Del silencio y la impotencia a la búsqueda de la verdad y la justicia: un ejercicio espiritual de revitalización y transformación

En la madrugada del 8 de enero de 2006, en el pequeño caserío de Belén del municipio de Inzá, Cauca, un joven, Manuel, y una menor de edad, Hortensia, fueron asesinados por militares del Batallón Cacique Pigoanza, con sede en el municipio de Garzón, departamento del Huila. Otro joven, William, quedaría gravemente herido. Esta acción se dio en el marco de la conocida política de seguridad democrática del Gobierno de aquel momento. Una política que ha escandalizado a sectores de la sociedad nacional e internacional, en tanto ha sido una estrategia configurada para demostrar eficacia militar por parte de la institucionalidad en la guerra contrainsurgente. El 8 de enero de 2006, la celebración de la fiesta cristiana-católica de los Reyes Magos fue interrumpida por el asesinato de Manuel y Hortensia y, con ello, se interrumpió también la tranquilidad de una comunidad pacífica y espiritual.

El Ejército Nacional presentó a Hortensia y a Manuel como milicianos de la guerrilla de las FARC dados de baja en combate. El impacto de este hecho en las familias y la comunidad fue desconcertante porque los militares habían ocultado sus identificaciones en los uniformes, habían cubierto sus rostros con pasamontañas y habían movido toda la escena del crimen.

Las familias se sentían señaladas por la publicidad mediática que el Batallón Pigoanza realizó sobre el hecho en diversos medios de comunicación, reportando el parte de victoria en una acción premeditada y mencionando un combate que nunca existió. Hortensia y Manuel eran pobladores civiles, algo que sería confirmado por todas las comunidades vecinas que los conocían:

El honor de nuestras familias había quedado por el suelo. La forma como nos trataron los soldados esa madrugada del 8 de enero de 2006, que arrastraron los cuerpos de nuestros hijos, que no nos permitían ni siquiera acercarnos a ver los cuerpos, nos insultaban —porque a mí me dijeron de todo—, como yo insistía preguntando que por qué me habían matado a mi hija y cuando ellos me decían que si yo era la madre de esa guerrillera por qué no la había cuidado antes de que se metiera en malos pasos, eso sí que me dolió tanto. (Comisión Intereclesial de Justicia y Paz, 2010)

Una primera reacción de las madres de Hortensia y Manuel fue aislarse. Se negaron a participar de eventos comunitarios, entraron en un estado de aislamiento porque no querían compartir con nadie su situación. Esta condición, poco a poco, se fue

transformando, en la medida en que pudieron expresar algunos de sus sentimientos. Un aspecto fundamental fue el trabajo espiritual realizado por estas dos familias, animado especialmente por las dos madres, adscritas a la Iglesia católica, quienes encontraron sosiego en la intimidad de la oración familiar:

Orar en familia nos dio fuerza, nos unió más, no queríamos hablar con nadie del caso, sentíamos mucho temor que después de lo ocurrido con nuestros hijos vinieran por nosotros, que nos fueran a asesinar por todo lo que había salido en noticias. Fueron días de mucha entrega a Dios en la oración, algunos vecinos nos acompañaban, poco a poco fuimos llenándonos de valor, estamos seguros de que fue gracias a las oraciones diarias y con fe en nuestras familias. (Encuentro personal con familiares de Hortensia y Manuel, San Antonio, Inzá, fuente personal, 2015)

La desconfianza hacia las demás personas emerge como impacto por este tipo de eventos. Es apenas comprensible que estas familias no quisieran hablar y se aislaran:

Martín Baró fue una de las primeras personas que hizo una reflexión desde el enfoque psicosocial, al hablar del trauma psíquico más que una herida, como un daño infligido a una persona a partir de una circunstancia excepcional; hablaba del trauma social en el sentido de la huella que dejan determinadas experiencias en procesos históricos de un pueblo y hablaba del trauma psicosocial como la relación dialéctica que existe entre este trauma, que ha sido producido socialmente, y las respuestas individuales que se dan entre individuo y sociedad. (Beristaín, 2004, p. 43)

En un ejercicio de perseverancia, en ese intento por acercarse y generar unos mínimos niveles de confianza, la invitación a encuentros en los que se realizaban celebraciones de la palabra permitió el diálogo y la posibilidad de abrir un poco esa barrera de temores y desconfianzas. Con el tiempo, empezaron a retomar algunas de las actividades comunitarias. Por ejemplo, la madre de Hortensia, una mujer dinámica y activa, poco a poco fue retornando a su cargo de presidenta de la junta de madres y padres de familia del colegio, al que había renunciado después de aquel infortunado episodio.

Las familias afectadas por los dos asesinatos, al fortalecerse espiritualmente, han logrado compartir y encontrarse en comunidad, han celebrado la vida de Hortensia y Manuel en conmemoraciones que anualmente realizan en el territorio. Estos actos cargados de un alto sentido espiritual han permitido procesar sus situaciones, comprender que existen unas causas estructurales de la violencia en Colombia:

El sufrimiento, la exclusión, la violencia y heridas muy profundas que están en nuestras sociedades, requiere de las distintas espiritualidades, de la indígena y afro, de la campesina para ayudar a curar esas heridas. Se cree que se pueden regular con acuerdos con reparaciones económicas, pero no es así, es otro tipo de reconciliación que es necesaria y esto pasa por justicia cognitiva. (de Sousa Santos, 2017)

El proceso de sanación de las heridas dejadas por el conflicto armado en personas y comunidades requiere de tiempo para transformar las diversas sensaciones y emociones. Efectivamente, como lo exponía Boaventura de Sousa Santos en una conferencia (2017), es importante recurrir a las diversas espiritualidades, pero son los espacios compartidos de diálogo y reflexión desde los recuerdos, desde la evocación de la vida misma, lo que permite iniciar una buena elaboración de los duelos. Se suma a esto la importancia de crear contenidos indicados, nuevas palabras en los discursos, videos, pinturas, canciones, danzas, que ayuden a curar y sanar los resentimientos en este país, que ayuden a evitar sentimientos de violencia.

En este caso, el dinamismo de la madre de Hortensia ha generado una serie de acciones comunitarias en las que se refleja el cambio de pensamiento y de actitud. Su alegría y sonrisa constante que contagia hacen que asiduamente se produzcan encuentros de celebración de la vida, caminatas ecológicas para reconocimiento del territorio y para ubicar ahí las posibles motivaciones de la muerte de los dos jóvenes en los intereses que hay sobre su territorio, como el agua y otros elementos importantes que contiene. Restauraron la casa donde nació Hortensia y se declaró el Refugio del Saber, en memoria a Hortensia y Manuel, como una forma de realizar los sueños que los dos jóvenes tenían. Es un espacio de encuentro, celebración, capacitación, es la casa de la memoria adornada con pinturas, fotografías y símbolos que dejan quienes la visitan.

En el lugar donde fueron asesinados los dos jóvenes se construyó un monumento en su memoria, le llaman la Gruta de la Vida. En él se encuentra la imagen de la Virgen, las fotos de Hortensia y Manuel, y en una placa hay un mensaje que dice: *“En memoria de Hortensia y Manuel asesinados por el Ejército Nacional de Colombia”*. Es interesante lo que este monumento símbolo de la memoria ha generado. Aunque es breve el contenido, ha logrado impactar a muchas personas de la zona que consideraban impecable a una institución del Estado, y se sorprenden al ver el símbolo religioso, las imágenes de las dos personas asesinadas y el letrero en la placa. Han sido las formas creativas, desde la sencillez de estas honorables personas campesinas, de hacer memoria desde su espiritualidad, desde su fe indeclinable en Dios.

La incansable búsqueda de justicia ha llevado a la madre de Hortensia a ir a diversos escenarios donde ha compartido su dolorosa y, al mismo tiempo, bella experiencia. Su insistencia con el apoyo de su comunidad ha recogido sus frutos, uno de ellos, que ha marcado la historia de su vida, fue el acto de disculpas públicas en el lugar de los hechos al que fue obligado el Ejército en marzo del año 2012. Un acto sin precedentes en la región que congregó a centenares de personas.

En víspera del evento, Luz Marina compartía sus emociones junto a los otros familiares en un momento de intimidad con las dos familias de los jóvenes asesinados y del sobreviviente:

Yo he esperado este momento con mucha ilusión, y le he pedido tanto a Dios para que se diera, porque estoy cumpliéndole a mi hija lo que le prometí que buscaría: justicia, y que no iba a dejar de hacerlo. Para mí es muy importante este momento y le doy tantas gracias a Dios porque se logra, sabemos que esto

es sólo una parte y que nos falta mucho por hacer, pero con la ayuda de Dios sé que lo vamos a lograr. (Luz Marina Cuchumbe, fuente personal, 2012)

Otro momento importante en este pequeño proceso de lucha contra la impunidad ha sido la participación en la mesa de diálogo entre el gobierno colombiano y las FARC en la ciudad de La Habana, Cuba, en 2014. La disposición de las partes de colocar en el centro del acuerdo a las víctimas permitió que, en el desarrollo del punto 5 de este acuerdo, el Sistema Integral de Verdad, Justicia y Garantías de No Repetición (SIVJGNR) hiciera presente un número reducido de personas víctimas del conflicto armado. Luz Marina Cuchumbe fue escogida, entre las sesenta personas que asistieron. Y fue la persona que representó a la Red de Comunidades Construyendo Paz en los Territorios (CONPAZ), entregando la propuesta de la creación de la Comisión de Esclarecimiento de la Verdad, al gobierno, a la sociedad, a las FARC, y a las guerrillas del ELN y EPL.

Fue todo un acontecimiento y asombro para Luz Marina y para su comunidad, y muy emocionada, manifestó:

¿Por qué Dios me escoge a mí?, este es un compromiso muy grande... doy gracias a Dios porque no me ha abandonado, ha sido duro para mí la muerte de mi hija, pero doy gracias porque, si no hubiera ocurrido esto, yo no sería quien soy ahora. Esto me compromete mucho más y no quiero defraudar a mi comunidad, a mi hija, ni a quienes me han acompañado, la lucha sigue. (Luz Marina Cuchumbe, fuente personal, 2014).

El caso de Luz Marina muestra cómo la fe y la espiritualidad permiten transformar una experiencia de dolor y profunda injusticia en un proyecto de amor, unidad y reconciliación en las comunidades. No es extraño ver otros casos en los que, frente a injusticias similares, los afectados se hunden en las aflicciones de dolor y crean estados de resentimiento que les impiden sanar la herida. Pero en este caso, la fe y la confianza en Dios de Luz Marina y su comunidad les ha brindado fortaleza y los ha hecho crecer cognitiva, ética y emocionalmente.

La espiritualidad en el fortalecimiento organizativo para la defensa del territorio desde la cosmogonía Wounaan

Más del 90% del municipio de Buenaventura, en el departamento del Valle del Cauca, se encuentra habitado por comunidades indígenas y consejos comunitarios de las comunidades negras (comunidades que se asientan sobre las riberas de los diversos ríos que componen la geografía de este municipio).

Las comunidades indígenas que habitan este territorio pertenecen a la sociedad Embera. Estas comunidades se ubican en lo que se conoce como el corredor Bio-pacífico, conformado por los departamentos del Chocó, Valle del Cauca, Cauca y Nariño. La sociedad Embera tiene sus propias denominaciones de acuerdo con el lugar donde están ubicadas: Eyabida, Dobida, Wounaan, Embera Chamí, Embrea Catío, en el

departamento del Chocó; Wounaan y Wounaan Nonam, en el departamento del Valle del Cauca; y Epedara Siapidara en el departamento del Cauca (esta última también se encuentra ubicada en los departamentos de Antioquia, Risaralda, Quindío, Caldas, Caquetá, Nariño y Putumayo).

Las comunidades indígenas Wounaan y Wounaan Nonam del municipio de Buenaventura, si bien pertenecen a la sociedad Embera, se identifican con el nombre de su comunidad. Para este caso ubicamos a la comunidad Wounaan Nonam de Santa Rosa de Guayacán y a la comunidad Wounaan Nonam de Unión Agua Clara, localizadas en los ríos Bajo Calima y Bajo San Juan —aclarando que existen muchas más comunidades de esta sociedad que se ubican sobre estos y otros ríos que están en la región—. Personas pertenecientes a las dos comunidades aseguran ser habitantes ancestrales en estos territorios antes de 1492, y que pertenecen a sociedades de agricultores, cazadores, pescadores y recolectores.

El contexto en el que han vivido las últimas décadas evidencia cambios en sus cotidianidades, como también en los paisajes de su entorno natural:

Anteriormente, los indígenas, todo nuestro transporte por el río era en canoas, el agua era más clara, no había contaminación, había mucho pescado. De los años sesenta para acá van entrando las empresas, Madlex, minero energéticas, Cartón de Colombia, Madera Central, Coremacos. Fueron llegando para explotar la madera. La empresa Madera Central en el año 92 sembró un bosque de una madera para corte, pero nos prohibió la entrada. Esto ha afectado algunas de nuestras prácticas en medicina tradicional, porque nuestros jaiivanás ya no encuentran algunas plantas con las que trabajan. Ahora se sigue afectando. Con la construcción de la carretera como la de Bahía Málaga, se están destruyendo los bosques y la naturaleza, muchas plantas y animales como el saíno, el pavón han desaparecido. Como indígenas de San Juan entablamos una demanda por la explotación de madera y por la ocupación territorial de Cartón de Colombia, pero no sabemos donde reposa esa demanda, ni en qué va el proceso. Cartón de Colombia tiene una deuda ambiental histórica, a nadie han compensado por los daños causados. (Taller ambiental con la comunidad Unión Wounaan Agua Clara, fuente personal, octubre de 2020)

El ingreso al territorio en los años setenta por la empresa Cartón de Colombia, hoy conocida como Smurfit Kappa, es considerada por sus pobladores como el inicio de sus afectaciones, especialmente en el aspecto ambiental (deforestación, ocupación y expansión del monocultivo de pino), lo que obligó a estas comunidades a migrar dentro de su territorio.

Por otro lado, el conflicto armado, desde la década del ochenta, también se convierte en factor de alteración de la armonía en estos territorios y en las comunidades, la presencia de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) y del Ejército de Liberación Nacional (ELN), y en los años noventa la presencia de grupos paramilitares y el mismo Estado, a través de su ejército, han protagonizado situaciones

de confrontación intensa en estos territorios, colocando en riesgo la integridad de las comunidades. Estas se han visto obligadas en varias ocasiones a desplazarse forzosamente al casco urbano de Buenaventura. Entre los años 2008 y 2017 estas dos comunidades, junto a otras que se encuentran ubicadas en los ríos Bajo Calima y Bajo San Juan, se han desplazado en tres ocasiones, situación que afecta su vida y, en sus palabras, desarmoniza a las comunidades.

Este territorio, cohabitado por indígenas y comunidades afrodescendientes, cuenta con una enorme riqueza cultural, en la que se resalta todo el tema de la medicina tradicional, el amplio conocimiento sobre los poderes que contienen las plantas que se encuentran en lugares exclusivos denominados por sus habitantes como sitios sagrados, a los cuales pueden ingresar las personas de mayor conocimiento o médicos tradicionales.

Los jaivanás, los tongueros y pildeceros fungen como las personas expertas en conocimientos de plantas y sus tratamientos. Su labor por armonizar aspectos de la vida comunitaria, como la protección, la salud, el trabajo para la sostenibilidad alimentaria, el llamamiento a los niños, curación de enfermedades, rituales de limpieza y prevención, hacen parte de ese mundo mágico-religioso y de espiritualidad milenaria en las comunidades Wounaan Agua Clara y Wounaan Nonam de Santa Rosa de Guayaacán, que alimenta el arraigo territorial, la defensa de la vida y de sus territorios.

La figura del jaivaná cobra mucha importancia en estas culturas, puede ser mujer u hombre, cuenta con poderes que les han sido otorgados por el Dios creador de la vida en estas culturas, “Ewuandam”.

Ewuandam es el creador del universo. Los Wounaan, desde hace más de quinientos años así lo consideran, en su lengua Wounaan, “Mach Hi”. Él ha creado el cielo y la tierra y todo lo que existe en ellos.

Otro aspecto de gran importancia dentro del pueblo Wounaan son las rogativas que realizan por medio de cantos y bailes a Ewuandam, que son consideradas como expresiones de la religiosidad del pueblo, conocida como *Mach Hi*:

Existen varias rogativas, en nuestras comunidades de acá del San Juan y Calima hacemos la rogativa de la “canoíta”. Esta rogativa se hace para la Semana Santa, para la Navidad, para ayudar a resolver los conflictos en el territorio, por ejemplo, cuando hay presencia de los grupos armados. Con esta rogativa se pide la protección a Ewuandam. Pero en nuestras comunidades las personas piden todos los días a Ewuandam en sus casas. La comunidad hace la rogativa comunitariamente los sábados, los domingos. Ewnadam es un dios que protege, previene de cosas malas a la comunidad, ahuyenta a los espíritus inmundos, armoniza. Por acá pedimos para que se acabe la guerra, para que nos vaya bien en las siembras y las cosechas, para que no haya enfermedades ni desastres naturales. Nuestros ancianos son las personas encargadas de dirigir las rogativas en la comunidad, estas deben ser personas muy respetadas, libres de malos pensamientos, libres de malas acciones. Nosotros creemos mucho y tenemos fe en nuestro dios Ewuandam, danzamos hombres y mujeres al ritmo de la tambora y del phipha, que es como una flauta, agradeciendo y pidiendo a nuestro dios Ewuandam para que nos ayude a mantener

nuestra comunidad bien organizada en estos momentos difíciles en los que hay presencia de actores armados y estamos viviendo el confinamiento. (Entrevista personal a José Clever Donisabe, miembro de la comunidad Wounaan de Unión Agua Clara del Bajo San Juan, mayo 27 de 2021)

El territorio donde están ubicadas estas comunidades es un corredor estratégico y con un alto contenido de biodiversidad, que lo coloca en disputa por actores armados. Bandas al servicio del narcotráfico recorren sus ríos para el tráfico de drogas ilícitas sin que exista una política para su desmantelamiento por parte de la institucionalidad, también existe conocimiento de intereses para proyectos de infraestructura y explotación de minerales.

Las comunidades indígenas Wounaan y Wounaan Nonam han resistido el impacto de actores sociales que sólo buscan explotar los recursos de su territorio de manera inconsciente. Y, aunque gran parte de su territorio ha sido transformado y, en algunos casos, destruido, continúan con su proceso de lucha y resistencia, no sólo para proteger la biodiversidad de sus tierras, sino también para lograr una vida armónica y en paz. Pero esto sólo ha sido posible por el papel de sus espiritualidades. La fe en su Dios y la forma en que conciben la existencia espiritual en esta tierra fortalece el proceso organizativo y dinamiza la toma de decisiones en la implementación de iniciativas de protección territorial. Tal es el caso de los Resguardos Humanitarios Biodiversos, unos lugares creados para proteger la vida, ya sea humana, animal o vegetal. De este modo, las comunidades indígenas construyen figuras de protección que toman elementos de sus tradiciones ancestrales y que, además, tienen su sustento en convenios internacionales como el Protocolo II de Ginebra, en lo atinente al principio de distinción como derecho fundamental de distinción de la población civil en medio de la guerra.

El territorio: espacio de reconocimiento de Dios como artífice de la vida

El territorio permite dotar de sentido la vida del ser humano que lo habita. Esto es posible en la medida en que se establece y afirma la relación con el lugar:

Los lugares existenciales, la interacción con el mundo natural, la percepción del ambiente, suelo, subsuelo, el aire, los rituales cotidianos, los de la afectación o tiempos especiales son componentes del territorio. El territorio es la vida tejida en relaciones de subsistencia, de organización social, política, económica, de dinamización de la cultura y de las espiritualidades. (Comisión Intereclesial de Justicia y Paz, 2006)

En el territorio se encuentran contenidos facetas o dimensiones que se develan en la vida de las comunidades. Cuando se reconocen sus potencialidades, es asumido, interiorizado y protegido por sus habitantes, porque en él se hace explícita la obra creadora de Dios. El territorio es, pues, el producto del amor en el acto creador de

Dios y, por esa razón, se eleva a un máximo nivel de reconocimiento en una dimensión espiritual.

En las comunidades rurales del Chocó, Valle del Cauca, Putumayo, Meta, Antioquia, Huila y otras, las personas han interiorizado elementos con los cuales manifiestan en su palabra nuevos contenidos en sus discursos. Por ejemplo, pluralizan la defensa de la vida, no se trata únicamente de la defensa de la humanidad como tal, se expresan en favor de la diversidad biótica y abiótica en los territorios, porque, en sus palabras, se habla del amor y generosidad en la creación del mundo, no existe separación, es un todo, es la integralidad. Es la idea de que somos naturaleza, y esto indica un compromiso mayor de responsabilidad en nuestro relacionamiento con el entorno natural. Es esta dimensión espiritual del amor hacia a la vida y al territorio, que se percibe como la manifestación divina de todo en disposición para todos.

Así, entonces, para las comunidades, la espiritualidad es una forma de construir y dar sentido a sus territorios, a las vidas, a la creación:

Cuando hablamos de Dios creador, Dios artífice de la vida, debemos, primeramente, remitirnos y transportarnos a la vida intra-uterina en Dios, en el principio de todo. ¡Dios crea por amor! ¡Él es amor! El amor de la vida, el amor está en el inicio de todo. Por eso, toda la naturaleza, todos nosotros, somos expresión de la vida de Dios, que es amor. (Vieira, 2003, p. 24)

Aquí se afirma la dimensión o el contenido importante que atraviesa la simbología natural y humana: el amor a la vida en toda su magnitud. Y nos podríamos preguntar: ¿cuál es el sentimiento de amor que pueden expresar personas que han vivido traumas dolorosos en sus vidas, como los generados por el conflicto armado?

Las sensaciones compartidas con varias personas de estas comunidades permiten evidenciar procesos de transformación de sus estados de afectación. Si bien las situaciones de impacto inicialmente han generado efectos emocionales depresivos, el territorio permite establecer las redes de solidaridad, comunicación, laboriosidad, familiaridad, compadrazgo y recrear relaciones. Esta dimensión solidaria permite reconocerse en el entorno natural. En esa medida, sus habitantes practican una buena relación, de bienestar con su entorno natural, de hermanamiento y de protección. Esta faceta solidaria es un elemento central en el proceso de restablecimiento emocional y relacional. Reconocerse como afectados por los mecanismos represivos en los casos expuestos en este texto les une, pero el afecto y las manifestaciones de solidaridad les permite hacer más llevaderas sus situaciones de afectación. Es en la solidaridad que se refleja el amor hacia la otra persona, a la afectada e incluso a la afectadora, como al espacio habitacional. Joan Garriga, en su texto *Vivir en el alma* (2016), expresa:

El gran amor nos reta a amar no únicamente lo que nos conviene, lo que nos resulta agradable o querible para el pequeño yo. El amor desprendido, generoso, nos expande en todas las direcciones, principalmente en las que nos llevan más

allá de nosotros mismos entonces damos el salto desde lo que nos acomoda o nos gustaría a lo que es. Y en el gran amor hay retos increíbles. Jesús ya lo decía: “Ofrece la otra mejilla”. Lo que significa: depón tus armas, confía, entrega y entrégate. Alguien se ocupa, alguien sabe más que tú. (pp. 87-88)

Y es en esta dimensión que las comunidades afectadas por la violencia de la guerra, por crímenes de lesa humanidad, violaciones a sus derechos, expresan un gran amor por la vida que sólo la compasión desde lo más profundo de su ser puede permitir. En su retorno, las comunidades de CAVIDA, cuando fueron nuevamente presionadas por las estructuras paramilitares a salir de su territorio, en sus asambleas y encuentros comunitarios, manifestaban siempre: “Este territorio es nuestro, pero también es de la humanidad, Dios nos lo ha dado, por eso resistimos y lo protegemos, así nos toque hacerlo con nuestra propia vida” (Reflexiones en reuniones CAVIDA, Zona Humanitaria Esperanza en Dios, fuente personal, 2003).

Al reconocer las bondades que ofrecen los territorios, al contener diversos elementos naturales, el territorio garantiza las condiciones objetivas para la existencia de sus pobladores: alimentación, vivienda, salud, educación y espiritualidad. Esta es la faceta económica del territorio que no se desliga de la maravillosa obra creadora (agua, tierra, plantas, animales, sol, viento, lluvia, mares), que están a disposición para satisfacer necesidades.

En ese sentido, la humanidad ha adquirido conocimiento en la labor realizada en el campo, en la tierra, es ahí donde se aprende y se enseña en la labranza, se transmiten experiencias, tradiciones, costumbres, sabidurías, manejo de los tiempos de siembra, ciclos lunares. En ese aspecto, las comunidades rurales, el campesino, indígena, afro, encomienda sus trabajos de manera espiritual al buen Dios, esperando cosechar en abundancia. Michel Onfray lo explica de la manera más sabia y bella: la naturaleza es generosa sólo por la acción de la buena voluntad de los dioses. No fue hace mucho que este conocimiento cayó en el olvido, pues hasta comienzos del siglo XVII la civilización occidental todavía no había desligado la relación entre el “culto” y la “agricultura” que subyace al término “agricultura”.

De manera que el respeto por el territorio de las comunidades no es algo tan superficial como lo es para el gerente de la multinacional minera o para el ciudadano que desconoce las raíces de su existencia, arraigadas a la tierra. El territorio es la vida misma y la vida es el mayor regalo que les ha dado Dios. De ahí que en su defensa enfrenten toda arma, toda política, toda la fuerza del poder del capital.

La espiritualidad: fundamento en las iniciativas implementadas para la recuperación y permanencia en el territorio

Las comunidades que se han visto forzadas a desplazarse de sus territorios, al convertirse en objeto de despojo territorial, ven cómo aquello que es propio, por efectos e intereses externos acompañados de la violencia, se vuelve ajeno. Esto conlleva o determina

acciones familiares y comunitarias para fortalecerse organizativamente, encontrarse, pensarse la recuperación y permanencia en sus territorios. Un elemento importante y clave en este proceso han sido los actos de fe, el encuentro ecuménico, ese diálogo de expresiones espirituales.

Los actos de fe como la alabanza, la oración, las eucaristías, las celebraciones de la palabra, las vigiliyas, las peregrinaciones y los rituales de armonización de limpieza y refrescamiento por los médicos tradicionales indígenas alimentan la esperanza de personas y comunidades en el propósito de recuperar su territorio, de volver a los lugares de donde nunca debieron ser desplazados, y rehacer sus vidas.

Estamos hablando de procesos de re-existencia, en la medida en que la desesperanza a la que se condena a estos pobladores es transformada cuando se alimenta espiritualmente el pensamiento, el sentimiento y la palabra, cuando los espacios de profesión de fe dan el valor a las personas para tomar decisiones contundentes para el fortalecimiento organizativo que los lleva a desafiar poderes de cualquier índole. Las comunidades afrodescendientes del Bajo Atrato en el Chocó, Cacarica, Curbaradó, Jiguamiandó, La Larga Tumaradó, así como las comunidades indígenas Wounaan Nonam del Valle del Cauca, son evidencia de la acción transformante.

Cualquiera de estos procesos permite encontrar esa relación de fe y política, entendida esta como las formas de organización, análisis de los contextos, la construcción de propuestas colectivas que permiten la reivindicación de sus derechos, así como también la construcción de sus planes de vida en la autodeterminación.

Recordando las vivencias de las comunidades afrodescendientes del Consejo Comunitario del Curbaradó en el Chocó, desplazadas también en los años 1997 y 1998, en su totalidad las familias debieron vivir dispersas a causa de este hecho en lo que se conoce como el Urabá antioqueño, Mutatá, Chigorodó, Carepa, Apartadó y Turbo. Eran personas que no podían solventar la situación económica familiar, dependientes de las ayudas de programas institucionales que no cumplían con los requerimientos o estándares internacionales de atención a población desplazada. Así, casi perdidos en la trashumancia de estos lugares, donde el control de las estructuras paramilitares ha sido una constante, y las condiciones de vida impuestas por la lógica para empresarial que hacen deprimente el ambiente en estos espacios, muchas de estas familias encontraron algo de sosiego en el encuentro de fe.

Emerge una figura en este relato: el señor Enrique Petro, quien profesa su fe en la Iglesia Cuadrangular. Este hombre, que había vivido el desplazamiento, intentaba recuperar su propiedad desafiando el poder mafioso empresarial de Urapalma. En comunicación con varias familias desplazadas, se inició un proceso de encuentro ecuménico, varias personas empezaron a acercarse y compartieron su fe, al tiempo que narraban sus historias de despojo. Estos encuentros permitieron diagnosticar un estado de la situación de violación de derechos humanos no contada hasta el momento, decenas de familias acudían a estos encuentros porque se vislumbraba una posibilidad de regresar al territorio.

Era el año 2004, y en estos encuentros, además de confesar la fe, la información recolectada permitió analizar la actuación conjunta entre militares y paramilitares para

generar el desplazamiento. Salió a la luz la relación empresarial entre el paramilitarismo y los poderes institucionales locales al servicio de esta lógica empresarial en el despojo de tierras con masacres y amenazas a los pobladores.

Es así como se inicia un proceso de organización con las familias que habían sido despojadas de sus tierras, y con documentación en mano se instauraron las acciones jurídicas pertinentes contra instituciones, empresas palmeras y bananeras. Esto conllevó a una verificación interinstitucional a territorio en el año 2004, en la cual participaron personas del Consejo Comunitario de Curbaradó, quienes quedaron totalmente sorprendidos, tristes y desilusionados porque su territorio había sido totalmente transformado: no lo conocieron, pues estaba sembrado de palma aceitera. Todo había cambiado.

El amor a su territorio pudo más que las angustias y tristezas. Se continuó con los encuentros ecuménicos locales en la región, pensando cómo recuperar el territorio, y es así como en el año 2007 se decide, por parte de un grupo de familias, regresar al territorio. Se definió llegar inicialmente a la propiedad del señor Enrique Petro, quien ofreció el espacio para acoger a las personas o familias que decidieran volver. En un ritual de oraciones, peticiones invocando protección, justicia, verdad, y también de ofrecimientos, estas personas se encaminaron a su territorio. Llegaron a la comunidad de Andalucía y fue declarado el lugar donde se instalaron como Zona Humanitaria de Andalucía.

Desde este lugar se puede ver cómo la gente transforma la tristeza en afirmación de sus derechos. Ante la violencia, formas de vida organizadas, resistiendo y negándose a dejar asesinar el alma. Su alegría por volver a estar en el territorio, aunque no pudiera ser en sus comunidades de origen, pero estar en un lugar del territorio, cambió significativamente sus estados de ánimo:

Estar aquí fue como resucitar, porque donde estábamos, nos moríamos poco a poco de hambre, frío, sin trabajo, sin el territorio donde hemos nacido y hemos crecido, acá hemos organizado nuestras familias, han nacido nuestros hijos. Afuera no somos nada sin el territorio, ahora nos encontramos acá en nuestro río Curbaradó, con dolor, sí, porque han dañado nuestro territorio, ahora solo hay palma. Pero estamos orando mucho y pedimos a Dios que nos siga dando fuerza para poder recuperar nuestro territorio. (Palabra de Manuel Viloría, fuente personal, 2015)

Así, desde la experiencia ecuménica, las personas se preguntan quiénes han instrumentalizado el conflicto armado en su favor, no tanto quiénes lo han operativizado. Es importante saber quiénes se han beneficiado del conflicto armado y del despojo territorial que rompe con el valor que sus pobladores dan a lo sagrado, al cerro, al río, al bosque, a los animales, en un verdadero proceso de desterritorialización.

Actualmente, un buen número de personas ha logrado llegar a sus comunidades de origen. Desde estos lugares enuncian las formas de organización comunitaria en sus zonas humanitarias, la ecoaldeas de paz, los resguardos humanitarios biodiversos, las zonas de biodiversidad, frente a un control de actores armados como las autodefensas gaitanistas de Colombia (AGC), que buscan ejercer su dominio social y económico en la zona.

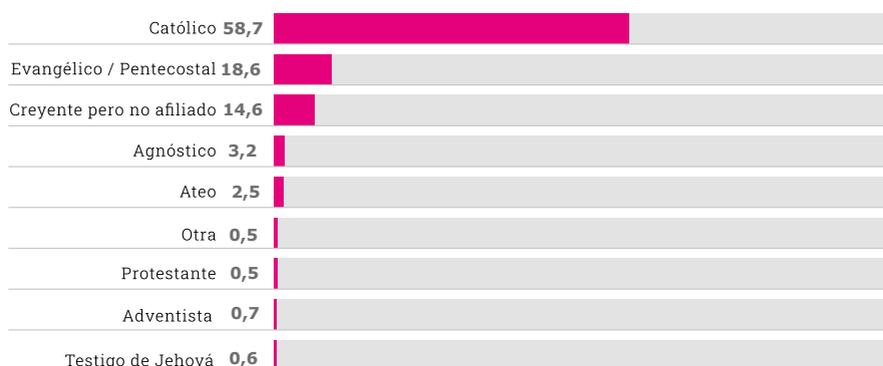
A manera de conclusión

Hemos visto, pues, cómo las diversas espiritualidades que persisten en las comunidades estudiadas son fundamentales en los procesos de reintegración, reconciliación y reparación de las víctimas del conflicto armado. Pero, más que eso, la espiritualidad es el sentido que las comunidades le dan a sus vidas y a sus territorios, es la fuerza que los anima a seguir luchando por la justicia y por la paz.

Ha sido necesario volver la mirada atrás y recordar en un ejercicio de memoria cómo el conflicto armado ha lastimado los cuerpos y los corazones de miles de personas. Pero, así mismo, este volver la vista atrás nos ha mostrado cómo el amor y la esperanza que nace desde las espiritualidades transforma el dolor de la injusticia en conciencia política y acciones para construir un mundo mejor.

Ahora bien, si hemos hecho un recorrido por nuestro pasado no es para quedarnos allá atrás, sino para poder construir un mejor presente. La Encuesta Nacional sobre Diversidad Religiosa del año 2019 (ENDR 2019) hizo un gran esfuerzo por conocer las diferentes espiritualidades del área urbana de nuestro país. De este modo, nos ha permitido conocer algunos datos de la diversidad religiosa en la región de estudio. De acuerdo con la ENDR 2019, en la región pacífica, conformada por los departamentos de Chocó, Cauca, Valle del Cauca y Nariño, la mayoría de la población se identifica con la religión católica (58,7%). A esta la siguen la identidad evangélica o pentecostal (18,6%), los creyentes, pero no afiliados (14,6%), los agnósticos (3,2%), los ateos (2,5%), adventistas (0,7%), testigos de Jehová (0,6%), otras religiones (0,5%), y protestantes (0,5%) (Gráfica 1).

GRÁFICA 1. Porcentaje diferenciado de adscripciones religiosas en Colombia. Región Pacífica



FUENTE: ENDR 2019.

Por otro lado, la región Pacífica se destaca por ser la tercera con menos encuestados que afirman que la religión es “muy importante” en sus vidas, sólo después de Bogotá y San Andrés (Gráfica 2).

¿Por qué se le da menos importancia a la religión en el área urbana de la misma región en que las espiritualidades son el soporte para la construcción de paz de los habitantes de la zona rural? Esta pregunta y otras deben ser analizadas en un estudio que tome por objeto la diversidad religiosa en el área rural de Colombia. El reto es llevar a cabo una investigación con ese propósito y realizar un aporte más grande a las comunidades para llevar a cabo los procesos de construcción de paz.

GRÁFICA 2. Importancia de la religión en la vida de las personas según región.



FUENTE: ENDR 2019.

Así se termina este artículo. Las experiencias referidas aquí pueden ubicarnos en un proceso de sanación de esas heridas dejadas por el conflicto armado en personas y comunidades de la ruralidad colombiana. Aunque requiere tiempo transformar las diversas emociones que dejan las experiencias de injusticia en el corazón de los afectados, como lo expone Boaventura de Sousa Santos (2017), se requiere de las diversas espiritualidades para sanar: “El sufrimiento, la exclusión, la violencia y heridas muy profundas que están en nuestras sociedades, requiere de las distintas espiritualidades, de la indígena, afro y la campesina para ayudar a curar esas heridas”.

Sin embargo, no son suficientes los esfuerzos de las comunidades ni la esperanza de que, confiando en Dios, todo estará mejor. Se necesitan reparaciones por parte del Estado y garantías para que se logre la justicia. Pero no sólo una reparación económica o una justicia legal, se requiere de una justicia que siembre de nuevo el amor y la vida en los territorios de las comunidades violentadas.

Es un proceso en el que todos deben poner de su parte. La convicción y la fe son fundamentales, pues se manifiestan en los espacios compartidos de diálogo y reflexión desde los recuerdos, desde la evocación de la vida misma en la intimidad con Dios, pero junto a ellas deben lograrse también acciones concretas.

Las vivencias de las comunidades y procesos en el marco del conflicto armado permiten plantear que la memoria es un elemento dinámico, en constante movilidad y transformación, y la práctica de fe en algunas comunidades desde su diversidad espiritual ha permitido aportar al fortalecimiento emocional de las personas y, así mismo, al componente organizativo comunitario, integrándose y asumiendo su vida tal y como les ha sido dada por Dios.

Referencias

- Beristaín, C. (2004). *Enfoques y metodologías de atención psicosocial en el contexto del conflicto sociopolíticos*. Terre des Hommes-Italia
- Comisión Intereclesial de Justicia y Paz. (2006). *(Im)plantación de la muerte, violación de derechos e inseguridad (in)humana de comunidades en resistencia de Colombia*. Colección informes denuncias y documentos, 11. .
- Comisión Intereclesial de Justicia y Paz. (2010). *Nuestro caminar contra el olvido*. Comisión Intereclesial de Justicia y Paz
- Comunidad de Autodeterminación, Vida, Dignidad del Cacarica (CAVIDA). (2002). *Somos tierra de esta tierra. Memorias de una resistencia civil*. CAVIDA.
- Conferencia de Provinciales en América Latina y el Caribe (CPAL). (27 de agosto 2014). *Leonardo Boff: "La espiritualidad es una fuente inagotable de sueños"*. <https://jesuitas.lat/redes-sociales/noticias-cpal-social/389-leonardo-boff-la-espiritualidad-es-una-fuente-inagotable-de-suenos-430>
- de Sousa Santos, B. (Junio de 2017). *Conferencia Territorio y Paz: construcción desde las organizaciones*. Universidad del Cauca y Universidad Autónoma Indígena Intercultural (UAIIN) [Grabación].
- Garriga, J. (2016). *Vivir en el alma, amar lo que es, amar lo que somos y amar a los que son*. Rigden.
- Onfray, M. (2016). *Cosmos* (Alcira Bixio, trad.). Editorial Paidós.
- Vieira, T. P. (2003). *Nuestro Dios; un Dios ecológico. Para una comprensión ético-teológica de la teología*. Ediciones Sociedad San Pablo.

SOBRE LAS ENTIDADES FINANCIADORAS

Act Iglesia Sueca

Act Iglesia Sueca (Act IS) apoya a socios locales, regionales e internacionales en los ámbitos del desarrollo, la acción humanitaria y su incidencia en más de 16 países. Como parte integral de una iglesia con seis millones de miembros, Act IS presta su apoyo desde un enfoque de derechos, enfatizando la colaboración con iglesias y actores que basan su accionar en la fe, además de organizaciones y movimientos sociales, universidades y empresas. Los principales espacios de colaboración son la construcción de paz, equidad de género, derechos sexuales y reproductivos y desarrollo sostenible. El trabajo de Act IS en Colombia se centra en apoyar iniciativas que promueven la equidad de género, la construcción de paz y los procesos de reconciliación. Así mismo, Act IS es miembro de varias alianzas ecuménicas mundiales con las cuales lleva a cabo iniciativas de incidencia significativa en los temas mencionados anteriormente.

Es del interés de Act IS comprender las implicaciones del fenómeno religioso en referencia al proceso de paz en Colombia. Con el auge de los fundamentalismos –y sus efectos negativos sobre los derechos humanos–, es esencial apoyar investigaciones que permitan comprender cómo las creencias influyen en la conducta política de ciudadanos y ciudadanas, en particular en referencia a la percepción de los roles de género. Los hallazgos de esta investigación también ayudan a proyectar posibles roles y acciones estratégicas de actores religiosos comprometidos con la defensa y la promoción de la construcción de paz y los derechos humanos, específicamente los derechos de las mujeres, las niñas y la población LGBTQ+.

World Vision

World Vision es una organización global de desarrollo, ayuda humanitaria y “advocacy” (incidencia política y movilización) de principios cristianos, enfocada en el bienestar y la protección integral con ternura de niños y niñas en situación de vulnerabilidad. Desde 1950, World Vision International ha contribuido con la transformación de millones de niños, niñas, familias y comunidades a través de programas de desarrollo, atención a emergencias y promoción de la justicia, sin distinción política, religiosa, de raza, etnia o género. World Vision tiene presencia en Colombia desde 1978, actualmente

gestiona proyectos en comunidades de vulnerabilidad alta en cinco regiones del país y 20 departamentos, promoviendo relaciones de solidaridad y transformación humana.

Comisión Intereclesial de Justicia y Paz

La Comisión Intereclesial de Justicia y Paz [JyP], es una organización de promoción, protección y afirmación de los derechos civiles, políticos, económicos, sociales, culturales, ambientales, sexuales, de género y del derecho a la paz, en el marco del derecho internacional de los derechos humanos, el derecho humanitario y los derechos de los pueblos.

En sus 32 años de labor ha apoyado y asesorado a personas y procesos organizativos étnicos, rurales y urbanos, en tres líneas estratégicas para satisfacer sus derechos: 1. Territorio – Ambiente: Promoción, defensa y afirmación de los derechos al territorio en coexistencia con otras vidas, la protección del suelo, subsuelo y el aire, la producción a pequeña escala para la alimentación sana y sostenible. 2. Memoria – Justicia: Promoción, defensa y afirmación del deber de la memoria y de los derechos a la verdad, a la justicia restaurativa para afrontar la impunidad que propicien la reparación integral y las garantías de no repetición. 3. Democracia – Participación: Promoción, defensa, y afirmación de mecanismos propios de autoprotección no violenta e iniciativas de diálogo y política pública desde la base para las salidas humanitarias, políticas, jurídicas, culturales a las violencias armadas.

Para nuestra organización, esta investigación, brinda elementos de comprensión de la identidad de sociedad colombiana actual; devela elementos para interpretar los acervos religiosos en la relación con las ideas políticas. Las expresiones religiosas han jugado un papel visible e importante en la vida política colombiana, en la paz pactada; frente a la guerra política y armada, a los derechos sexuales y reproductivos, a la crisis ambiental, entre otros temas.

Cualquier iniciativa de fe que busque transformar las realidades y dinámicas sociales en pro de la justicia y de democracia, y que tenga en el centro la Vida, encontrará, en los resultados de esta investigación, aportes significativos para formularse preguntas y avanzar en propuestas que toquen los núcleos profundos de decisión que mueven la humanidad a actuar en una dirección u otra.

La primera edición de
Recomposición del campo religioso colombiano en el siglo XXI
se editó por la Comisión Intereclesial de Justicia y Paz

Diseñado y diagramado en
Julián Hernández - Taller de diseño
se compuso en caracteres de las familias
Ancizar sans y Ancizar serif

Bogotá (Colombia).
marzo de 2022

