

# CRISIS DE LA FE Y CAMBIO RELIGIOSO EN COLOMBIA

Mauricio Adarve

## 1. PRESENCIA DE LA DIVERSIDAD CONFESIONAL EN COLOMBIA

Se han vuelto frecuentes en el paisaje urbano los corrillos, tan fugaces como la curiosidad, y entre estos, ya no es extraño hallar algunos jóvenes con vestiduras «diferentes» presidiendo ante un público ocasional que los observa ejecutar sus instrumentos y danzar ciertos ademanes al son de una música «desconocida», con la intención de transmitir y hacer partícipes a los presentes de su «paz interior»; si no es un hombre de corbata aderezado con el «visto bueno» del oficinista ordinario, alzando la voz e intentando acercarse con su prédica a la intimidad de los transeúntes entre ruidos de múltiple procedencia; del mismo modo, no es raro toparse en la calle con una mujer no tan joven de atuendo «discreto», repartiendo volantes y unas pocas palabras de fe a los peatones, a cambio de una pequeña «donación voluntaria» que puede ser gratis, si ella considera dicho escrito una «semilla en tierra abonada»; como tampoco se nos pasan por alto las rodillas maltratadas de un devoto del Señor Caído, ascendiendo los escalones del cerro de Monserrate<sup>1</sup>, con la convicción de lograr una solución a sus necesidades, según él, más graves que las heridas aparecidas tras reclinarse sobre la montaña durante las mañanas de nueve domingos consecutivos con el fin de cumplir su promesa; asimismo, no deja uno de sorprenderse con las diversas personas que bien temprano los domingos madrugan llevando consigo unas pastillas de chocolate o un mercadito, quienes piadosamente lo ofrendan, al igual que otro gran número de creyentes, frente a la imagen del niño Jesús del 20 de Julio<sup>2</sup>.

Y todos, el seguidor de Hare Krishna («La Suprema Personalidad de Dios»), el evangélico, el mormón, el testigo de Jehová, o el católico (popular, carismático, etc.) entre otros, con la certeza de pertenecer a la confesión donde están seguros se podrán «salvar» o trascender a una «reencarnación superior», si se entregan con «devoción y fe» a la práctica de unos ritos y el conocimiento de un «saber» cuyas enseñanzas son la «única» verdad posible pues estas le señalan «el camino», pero sobre todo están convencidos que solo en ese credo le hallan un «sentido» a sus vidas, tal como suelen manifestarlo en forma reiterada.

Esta variedad confesional y sus «puestas en escena», al igual que sus «actores», se han multiplicado desde los años cincuenta con un ritmo significativamente superior al acaecido nunca antes en nuestra historia. En otras palabras, el influjo de la iglesia católica en Colombia ha cedido «terreno» principalmente en las últimas cuatro décadas, al tiempo que otras confesiones religiosas tanto cristianas como no cristianas no sólo han hecho su aparición, sino que vienen ocupando de manera creciente un espacio en el escenario nacional, al punto que hoy podemos sumar fácilmente más del medio centenar de movimientos religiosos no católicos, pues en cuanto a sus miembros activos las estimaciones numéricas exceden el millón de «creyentes», probablemente alcanzando el 5% de la población del país<sup>3</sup>, y todos ellos, profesando una fe distinta a la que por siglos practicaron sus ascendientes e incluso el mismo converso<sup>4</sup> durante algunos lustros de su vida.

Evidentemente nos referimos a una realidad todavía reciente en Colombia, sin precedentes desde hace cuatro siglos, lo cual no implica restarle valor a ciertos hechos relacionados con la historia particular de algunas confesiones religiosas en el país, cuyas referencias entre otras nos remontan a la primera mitad del siglo XIX, manifestándonos para la época una presencia misionera (aunque en forma incipiente) de corte evangélico y con fines proselitistas<sup>5</sup>; como tampoco pretendemos desconocer en otro plano también bastante focal, pero más elitista, las conexiones de algunas personalidades decimonónicas

con la masonería en nuestro medio, tanto de las guerras independentistas, como durante el transcurso del siglo, entre los sectores liberales de tendencia anticlerical; e igualmente nos dicen los registros que hacia la segunda década del siglo XX los adventistas ya tenían en Ciénaga, Magdalena<sup>6</sup> un centro de culto y algunos conversos<sup>7</sup>; aún más, algunas informaciones dan cuenta de los primeros prosélitos de tipo evangélico surgidos en el ámbito indígena, con la organización de la primera congregación de dicha confesión entre los paeces en 1932<sup>8</sup>.

En este mismo sentido de la microhistoria confesional disidente no quisiera dejar sin glosar algo sobre un movimiento religioso de origen nacional, pero con cierta cobertura internacional, acerca del cual sabemos muy poco. Me refiero a los gnósticos, quienes sincretizando elementos de tradiciones culturales diferentes, realizaron en el actual siglo por la década de los cuarenta en Ciénaga, lo que ellos han definido como la «síntesis, lo mejor, lo puro, de todas la gemas preciosas (filosóficas, religiosas, etc.) engarzadas en el hilo de oro de la Divinidad»<sup>9</sup>

En general, ya se presentaban experiencias religiosas no católicas ocurridas en el país con anterioridad al fenómeno de la «Violencia»<sup>10</sup>; sin embargo la dimensión alcanzada era apenas de carácter local y de una baja cobertura en términos de los miembros activos en dichos movimientos religiosos. De hecho su estudio está aún por realizarse y es un buen campo para futuras investigaciones de caso, cuyos resultados nos podrán orientar las reflexiones sobre la disidencia religiosa nacional, hacia unas líneas de investigación más precisas.

En conjunto, entendemos que este tipo de manifestaciones religiosas se caracterizan por la distancia que éstas ejercen no solo con relación al canon estatuido por la doctrina oficial imperante (en este caso la católica) y no necesariamente en el plano de la fe, en la cual pueden o no configurarse divergencias de una significación profunda, pero también de sus prácticas mismas las cuales expresan sus diferencias (en diverso grado y cualidad) al apartarse del contexto establecido por las normas, criterios y acciones de la religión oficial. Pero sobre todo se separan (en algunos casos han estado siempre por fuera), de la autoridad ejercida en el terreno religioso por el gremio sacerdotal hegemónico (el clero, en el ámbito católico y la jerarquía eclesiástica en particular), conformando así, el territorio de la disidencia confesional<sup>11</sup>.

## 2. SECULARIZACIÓN O VIGENCIA DE LAS CREENCIAS ÚLTIMAS

Hemos dicho que en las últimas décadas es notable el crecimiento de las confesiones religiosas no católicas en el contexto nacional, cuya precisión podemos localizarla sobre todo, desde la época de la «Violencia». Y claro, de inmediato esta afirmación nos interroga acerca de las posibles líneas explicativas del fenómeno, sin embargo, no es en las ciencias sociales, sino en las esferas institucionales de carácter religioso, donde estas preguntas no son simplemente una cuestión meramente interesante, pues para ellos adquieren un sentido «indispensable y urgente» de ser investigado<sup>12</sup>, tal como lo plantea el SPEC (Secretariado Permanente del Episcopado Colombiano), para el caso de la iglesia católica, mientras que el CEDEC (Confederación Evangélica de Colombia) sugiere no solo «elaborar un censo actualizado del pueblo evangélico en Colombia y de sus instituciones»<sup>13</sup>, sino también estudiar «las iglesias que están creciendo, tanto en número como en profundidad, para anotar sus secretos y ayudar a todos en la comunidad de la fe»<sup>14</sup>. Pero efectivamente desde el punto de vista de la sociedad civil, las ciencias sociales en Colombia aún no «despegan» no sólo en el campo de la disidencia confesional en particular, sino del fenómeno religioso en general pues son muy escasos todavía los estudios sistemáticos que existen en nuestro país acerca de la dimensión sagrada<sup>15</sup>. Pero realmente lo preocupante son los planteamientos que se suelen esgrimir para

justificar esta situación, que no en pocas ocasiones tienden a cuestionar al fenómeno religioso como un hecho poco relevante en el seno de la totalidad social, y no me refiero solamente a los administradores de la investigación, sino curiosamente a los mismos investigadores, lo cual obviamente significa desconocer el papel que tiene lo sagrado en el hombre de la calle.

Ciertamente negarle importancia a dicho fenómeno es no saber cómo la contingencia a la que accede cotidianamente el hombre popular se halla mediada por sus creencias religiosas, tanto en la comprensión y construcción de lo real, esto es, su lógica, como también en la presencia que ejerce la fe como una fuerza intencional, con miras a la eficacia, no sólo en el hecho ritual, sino en el proceso mismo de las acciones que el sujeto realiza. Más aún, al incursionar en el estudio de la religión popular y observar las prácticas de sus fieles, hemos registrado cómo la fe atraviesa el altar popular y lo vincula, cada vez que le sea preciso, en una circularidad donde lo sagrado no se escinde de lo cotidiano, pues su intención es lograr acceder al favor o intervención de lo sobrenatural en el espacio particular de su necesidad ordinaria, produciéndose de esta manera el milagro, que para el devoto popular, «no tiene el carácter de extraordinario o insólito, sino más bien es sólo la posibilidad de sobrevivir lo que hace su diario acaecer un milagro»<sup>16</sup>.

Ahora, se podría argumentar que esta actitud religiosa ha disminuido sensiblemente con el cambio de relación en la composición poblacional entre el campo y la ciudad (desatado por el intenso proceso de urbanización), al incidir éste en una menor apropiación «irracional» de lo real<sup>17</sup> por parte de la nueva población urbana, pero los hechos nos impiden valorar una afirmación de este tipo, pues en Colombia sigue siendo prácticamente exiguo<sup>18</sup> el número de personas que no abordan sus vidas en algún sentido y momento del ciclo vital a través de lo sagrado. Dicho de otro modo, no podemos comprobar que el país se haya secularizado en los últimos años, entendiéndolo por ello, el proceso por el cual creencia y prácticas religiosas han perdido vigencia y significación en la cotidianidad de los individuos y la sociedad en general<sup>19</sup>.

Ciertamente, en este artículo gran parte de nuestro planteamiento acerca del cambio religioso -como lo veremos más adelante- se fundamenta en el impacto ejercido por la urbanización en el terreno de la cultura, pues es posible reconocer niveles significativos y profundos de cambios producidos en dicho proceso, los cuales han transformado notablemente la vida religiosa de carácter tradicional, y sin embargo, sus resultados son diferentes a la secularización de las creencias últimas.

¿Qué ha pasado entonces? Bueno, pues si bien todavía es difícil hacer afirmaciones categóricas de un fenómeno tan reciente y prácticamente inexplorado en el país, por ende del cual sabemos muy poco, sí podemos señalar unas tendencias generales fruto de las investigaciones realizadas, que nos indican cómo las consecuencias de la urbanización colombiana, en el ámbito religioso, han seguido dos trayectos importantes, que en nuestro criterio se revelan como los recorridos más frecuentes, vividos por las que he llamado «crisis de la fe». Pero antes de iniciar este desarrollo, quisiéramos muy rápidamente contextualizar, más bien teóricamente, a la religión popular antes del proceso de urbanización.

### 3. RELIGIÓN POPULAR TRADICIONAL Y RELACIONES COMUNITARIAS

La religión popular, tanto en el Nuevo Mundo como tras la conformación de América Latina y Colombia en particular, mantuvo durante cuatro centurias y hasta bien entrado el siglo XX, como territorio por excelencia las áreas rurales, organizadas regularmente en torno a sus pequeños poblados, ámbitos sobre los cuales aún se destacan los escenarios parroquiales, que conformaron tanto el mapa eclesial del subcontinente como del país en especial. Estos contextos, ciertamente comunales (y todavía lo

son en algunos países y regiones de estos, con mayor o menor intensidad), mantenían en general unos planos de relación múltiple, tales como los médico-tradicionales, productivos, de intercambio, de parentesco (compadrazgo u otros), políticos etc., que se hallaban imbricados con el contexto religioso, tejiendo en su conjunto unas redes comunitarias de carácter cultural.

Es evidente, como lo han demostrado algunos estudiosos, que lo sagrado en las comunidades tradicionales está interrelacionado con otras cualidades culturales: espacios de participación, comunicación y socialización, donde finalmente se mantiene viva y activa la cultura. Así, el fenómeno sagrado no se presenta aislado de las demás relaciones sociales, de allí que la «religión en cuanto tal no existe; existen grupos sociales y personas que se expresan a través del mundo religioso: grupos sociales con antagonismo, problemas, intereses sociales...»<sup>20</sup> vividos por las comunidades y contexto social donde se manifiestan.

Claro que consultarle a la cultura es también, desde una perspectiva dinámica y profunda, interrogarse acerca de sus relaciones comunitarias, pues es a través de y por ellas, que las cualidades concretas adquieren expresión actual y realidad histórica. Estas nos develan con profundidad los niveles de cohesión social y el estado en que se hallan, tanto el patrimonio social, como la identidad cultural de un pueblo o nación.

El hecho es que el nativo ingresó durante la colonia en unas nuevas relaciones comunitarias, las cuales tras siglos adquirieron el carácter de tradicionales, construyendo al tiempo un nuevo hombre: el campesino<sup>21</sup> (diferente de aquel prehispánico), quien por su limitada autonomía en el orden social y la permanente irrigación en las relaciones de su vida comunitaria, construye lo que hemos llamado una cultura popular tradicional, donde interactúan el orden simbólico religioso con otras cualidades culturales.

Este orden simbólico religioso convoca la comunidad en los tiempos rituales del calendario sagrado, irrigando los canales tradicionales de comunicación, donde se reconocen las relaciones de parentesco, se renuevan las de vecindad y en algunos casos es ocasión para resolver disputas; además se perfilan nuevos matrimonios y en general sus miembros, redefinen otra vez y en forma ritual sus relaciones comunitarias, como su sentido de pertenencia territorial. En pocas palabras, no existe prácticamente actividad alguna en la vida comunitaria que no se halle mediada, permeada, por el universo sagrado, pues «en todas partes las ceremonias ayudan a mantener la integridad de las amplias relaciones sociales por las cuales los hombres estructuran sus vidas»<sup>22</sup>.

Precisamente en los rituales sagrados, ellos condensan significados sociales<sup>23</sup> de tipo normativo, histórico, jerárquico, entre otros niveles. Así el ritual es un sistema de significados para la comunidad en la que se halla éste, la cual ha tardado siglos en significar, resemantizar y condensar en un contexto sagrado diversos sentidos sociales que consolidan la cohesión social o sea permiten la circulación de mensajes a través de esos canales de comunicación cultural que llamamos rituales religiosos: uno de los contextos comunicacionales más importantes de la vida social. De manera que las creencias y acciones del universo simbólico, reactualizadas ritualmente dentro de la comunidad tradicional, son para el individuo un contexto donde, lejos de sentirse un átomo, le transparentan -aún en medio de posibles conflictos- su posición relacional y sentido de pertenencia en el espacio comunitario, esto es, la identidad comunal tradicional se le torna inteligible.

En síntesis, el contexto comunitario de la cultura popular tradicional condensa un universo religioso que hemos llamado la religión popular tradicional y, subordinada en sus límites de autonomía, se

caracteriza por sus relaciones asimétricas con la religión oficial «cultas». Así estas relaciones se manifiestan en otras dimensiones de su vida, se expresan también (obviamente no en sentido mecánico) en el ámbito sagrado del campesino, pues finalmente éste se halla inmerso en un «orden social más amplio»<sup>24</sup>, al tiempo que sus relaciones comunitarias se encierran en los límites parroquiales «bajo las campanas». En otras palabras: la religión popular tradicional no puede ser comprendida en sí misma solamente, sino, y de manera considerable, en las relaciones concretas establecidas con el contexto del territorio religioso hegemónico donde aquella está inscrita, pues los niveles de autonomía pueden determinar los sentidos comunitarios, de los distintos universos simbólicos sagrados.

#### 4. DESESTRUCTURACIÓN DEL UNIVERSO SIMBÓLICO TRADICIONAL

##### 4.1. Violencia y migración o la descomposición de la comunidad tradicional en Colombia

Sabemos que el campesino en distintas sociedades, y hace ya varios siglos, ha mantenido una tensión que permanentemente lo presiona a «equilibrar las demandas del mundo exterior con la necesidad de aprovisionamiento para su casa»<sup>25</sup>, situación que configura unas relaciones de asimetría para éste y que desde la revolución industrial se resuelve cada vez menos en su favor, conformando las oleadas de emigrantes rurales.

Y ciertamente, el siglo de la Ilustración observó cómo las tensiones entre las áreas urbanas y rurales provocaron, primero en Inglaterra, un éxodo rural sin antecedentes, extendiéndose después a Europa Occidental y los Estados Unidos durante el siglo XIX. En América Latina este fenómeno migratorio tuvo sus primeras manifestaciones al final del siglo pasado en el Brasil y comienzos del XX en Argentina, y cuando México (entre 1930 y 1940) ya registraba índices de migración significativos en el contexto mundial, Colombia aún se hallaba inmersa en unas relaciones tradicionales de carácter rural y sus áreas urbanas eran todavía unas provincias, con un impacto poco significativo del fenómeno migratorio.

Y de súbito, al final de la década de los 40, en Colombia se desata el llamado fenómeno de «La Violencia», que por motivos políticos, asoló los campos, donde se encontraba la mayor parte de la población del país. Un éxodo rural sin precedentes despobló los campos entre 1946 y 1966, como única alternativa ante una realidad tan patética que, sin alcanzar un estado de guerra civil conmovió la nación durante estos años y la sumergió en un extraño ritual de carnicería humana.

Según los analistas, dejó cerca de 200,000 muertos, generando unas secuelas de violencia, que desde el fenómeno del bandolerismo fueron conformando unas estructuras guerrilleras que aún hoy, cuatro décadas después, subsisten, alcanzando una importancia determinante en la vida nacional, al punto de convertirse en uno de los problemas básicos y más complicados (por sus múltiples implicaciones históricas y sociales) de los actuales gobiernos. La violencia entonces, se convirtió en el «convidado de piedra» del cual no hemos podido deshacernos hace ya más de 40 años. El país cambió, y la emigración que produjo la violencia generó unos índices superiores a la intensidad que hubiese ocasionado el solo despoblamiento de los campos que causaban los problemas de tenencia de la tierra, tal como venía sucediendo en otros países del mundo y América Latina en particular. Pero en Colombia, a la urbanización se le sumó «La Violencia», fenómeno este último que aún no hemos logrado asimilar, pero que sobre todo, generó un éxodo rural de tal magnitud, que desestructuró en pocos años la vida comunitaria tradicional del país en un porcentaje altamente significativo, situación que, desde el punto de vista cultural y del cambio religioso, es la que más nos preocupa y sobre la cual fundamos nuestro planteamiento, que exponemos de manera sintética en las siguientes líneas.

## 4.2 La religión popular urbana y la privatización de la fe

Tras la violencia y la intensa urbanización, la religión popular tradicional, el universo simbólico del emigrante se desarticula de las redes tradicionales de comunicación, al ingresar en las urbes.

Consideremos, brevemente, algunos aspectos generales que hemos observado de este proceso. Por un lado, vemos desaparecer varias de las viejas devociones, al tiempo que en las ciudades surgen o se reasumen otras nuevas, es decir, el altar popular tradicional «olvida» algunos «santos» o miembros del panteón e incorpora otros.

En cuanto a los rituales tradicionales, estos se redefinen, se reelaboran algunos cultos de sus viejas devociones, particularmente, los santuarios tradicionales y el culto a los muertos, pero el calendario sagrado tradicional se rompe, esto es, el tiempo ritual se transforma, pues los ciclos anuales a pesar de mantener su vigencia pierden intensidad, adquiriendo mayor importancia los períodos semanales. Así por ejemplo, tenemos que en Bogotá el domingo se va a «pagar promesas» al cerro de Monserrate, si no es al culto recientemente en auge del Niño Jesús del 20 de Julio, mientras que los lunes son para las «almas benditas» etc. en fin observamos cómo los nuevos tiempos rituales son reglados por los nuevos ritmos urbanos, útiles a las velocidades y contingencias de los individuos, no de las colectividades, que requieren (como lo fue y todavía en ciertas áreas rurales y localidades urbanas de tipo provinciano) dispendiosos preparativos y suficiente tiempo para una celebración comunitaria, de allí, por lo menos, su período anual.

Pero también con relación a los rituales tradicionales, advertimos una transformación en sus actos colectivos, pues estos de comunitarios se tornan masivos: simples encuentros de extraños y anónimos, que al observador se le presentan en una actitud poco efectiva, con la excepción de algunos gremios cuyos miembros, antes campesinos, se internaron en el recorrido urbano hacia la multiplicación de los oficios, ritualizando en algunos casos su colectividad (p.e. los transportadores, con su Virgen del Carmen), con un sentido reelaborado y relativamente más cercano al comunitario tradicional, que otras transformaciones sagradas de carácter urbano. Pero en general, las posibilidades de una vivencia ritual comunitaria de tipo sagrado, se disminuye considerablemente en los espacios urbanos.

En cuanto a los espacios sagrados tradicionales, estos dejan de tener el mismo sentido y se reelaboran, e incluso aparecen otros de tipo fundamentalmente ciudadano; o sea la gran mayoría de santuarios tradicionales no son ya tanto los lugares de reactualización ritual de la vida comunal, como de renovación de enlaces en diversos órdenes de cualidad, entre comunidades, localidades vecinas o relativamente cercanas y aún de carácter más amplio, en los cuales la interrelación simbólica había acumulado un largo trecho de condensaciones, donde hasta interactuaron de manera festiva, diferentes regiones culturales del país, en el espacio sacral que solía ser el de antaño<sup>26</sup>. Todo ello se transforma, si bien no de manera total, sí lo bastante para volverse diferente, ser otro. No más, de suficiente impacto los encuentros masivos mencionados, pero al igual, las urbes son testigos de «aparecimientos» o «presencias milagrosas» que le pueden dar origen a posibles nuevos espacios sagrados en el contexto urbano, de los cuales algunos adquieren dicho carácter. En fin, la ciudad «construye» sus propios santuarios (el ejemplo clásico en Bogotá es el culto al Niño Jesús del 20 de Julio, que ha tenido un especial auge en los últimos cuatro años, particularmente con la reciente situación de violencia que vive Colombia), o los «redefine» y aun los «remodela» para su uso (la construcción de escalones para el más fácil y seguro acceso del peregrino, hasta la punta del cerro donde se encuentra el Santuario al Señor Caído de Monserrate entre otras «mejoras» arquitectónicas, es un caso típico en Bogotá).

Además, la parroquia urbana, como territorio religioso hegemónico, pierde su significado pertenencial de carácter colectivo (salvo excepciones), ya que no logra convocar a la feligresía con el sentido comunitario que por centurias la caracterizó pues ahora al interior de esta jurisdicción eclesiástica se halla una población constituida por extraños entre sí, o sea con unos lazos de vecindad bastante débiles, en el mejor de los casos, cuestión que inclusive corresponde a un aumento de la indiferencia hacia el clero y algunos actos litúrgicos como la misa dominical.

Es así, como la fe comunitaria de tipo ancestral se transforma y con ella el campesino. Este al inmigrar en las grandes ciudades y perder sus viejos referentes de pertenencia, se escinde de su vida tradicional, tornándose ahora en un ser anónimo. Tenemos pues un nuevo habitante urbano, quien trata de asimilar el lenguaje impersonal y privado que caracteriza a este espacio social, al tiempo que aprende a sobrevivir, con la ley urbana más recurrente y utilizada sobre todo por las mayorías pobres, en las grandes urbes colombianas (y también latinoamericanas), «el rebusque», esta conocida «herramienta» de la «informalidad» es extensiva y manipulada de hecho, más allá de lo económico, a la necesidad de una rápida construcción de la vida social urbana.

Así, en los trayectos de la migración interna es frecuente que los individuos circulen por los «inquilinos», «piezas», etc, hasta que finalmente un día se presenta la oportunidad, y muchos deciden formar parte de alguna nueva «invasión», donde por primera vez las posibilidades de un «vecino» más estable aumentan. Relación que puede ser duradera, si no es que «el nuevo propietario» sucumbe ante las leyes del mercado, como sucede con bastante regularidad.

Cabe hacer un paréntesis para anotar que estas «vecindades» producto de la invasión urbana, no tienen en Colombia la misma cualidad de otras ciudades latinoamericanas, como por ejemplo las barriadas mexicanas, en el sentido e importancia que en estas últimas han adquirido algunas reelaboraciones de ámbitos tradicionales, tales como las relaciones de parentesco<sup>27</sup> (fraternales, de compadrazgo, etc.), pues en el primer caso, debido a los intensos niveles de agresión social vividos desde «La Violencia», se hizo difícil reelaborar ciertos contextos de convivencia tradicional, que incluso impidieron reelaboraciones sagradas, de mayor interacción y condensación en las áreas urbanas, por lo menos en las primeras cuatro décadas hasta el momento transcurridas.

Como consecuencia de todo ello la dimensión sagrada urbana se privatiza debido a que el individuo al masificarse curiosamente se atomiza, de manera que ese extrañamiento entre anónimos lo lleva, en el plano religioso, a una vivencia particular de su fe bastante notoria en el ritual devocional.

Y es aquí, en este tipo de restricción comunicativa que le provoca el contexto relacional habitual, donde reconocemos la necesidad de relieves en particular, la atmósfera, el medio en que se envuelve y acompaña la experiencia religiosa urbana de este nuevo devoto. Nos referimos a la soledad, que si bien conocida en el ámbito rural, no estaba inmersa en el extrañamiento ordinario que le es propio al hombre de las urbes colombianas y en particular de Bogotá. Y lejos de ideologizarla en una perspectiva existencialista, propongo repensarla como un «habitat» en el cual transcurre gran parte de la experiencia cotidiana del individuo, (de poca importancia para una racionalidad de tipo práctico) la cual finalmente irriga permanentemente los contextos sagrados devocionales, con sus innumerables «necesidades». En mi opinión, la soledad, como contexto de la cotidianidad urbana es un espacio importante que debe ser estudiado con detenimiento por la antropología de la religión y la psicología social, si pretendemos comprender la intimidad de la religión popular urbana.

En síntesis, la religión popular tradicional se ha transformado, con el nuevo habitante urbano, en una religión popular urbana. Las devociones, los rituales tradicionales, los tiempos y espacios sagrados, el universo simbólico tradicional, la parroquia «bajo las campanas», las relaciones de pertenencia, se han fragmentado. En fin el territorio religioso tradicional ha cambiado profundamente y con él la identidad del devoto, pues lo que con su experiencia sagrada ha ocurrido es que ésta se ha reelaborado privilegiando el sentido privado, pero claro está, lejos de una actitud secularizada, porque la lógica popular no ha desaparecido, se ha transformado: ha surgido el devoto popular urbano.

#### 4.3 El cambio confesional y las nuevas microcomunidades

Los procesos sufridos por la fragmentación de la fe tienen un trayecto diferente al de la reelaboración, me estoy refiriendo al cambio confesional, que requiere también de la fragmentación cultural del inmigrante ante su tradición, como primera condición, contexto donde pierde sus lazos de comunicación tradicional y adquiere como lo hemos reiterado, una nueva vecindad: la de una comunidad de extraños, él es uno más entre ellos.

Pero la adopción de una nueva fe distinta de aquella en que fue socializado el converso, necesita como segunda condición previa, una serie de conflictos en la esfera personal y sobre todo, acentuados hasta unos niveles álgidos de tensión. Y es aquí donde la soledad adquiere una dimensión compleja, como el canal por donde circulan determinados “espacios abiertos”, “intersticios”, “vacíos”, cuyos niveles de ansiedad pueden alcanzar “unos cuadros críticos” (dignos de ser estudiados por la psicología social) y que corresponden con bastante frecuencia a las situaciones vividas por quienes han optado realizar una conversión religiosa, tal como lo muestran las narraciones de sus historias de vida.

De manera, que el individuo se ve ante conflictos que no controla y le generan angustia, focalizados a nivel personal, familiar o laboral, con extremos álgidos, puntos límites, expresados en alcoholismo, drogadicción, crisis conyugal, violencia callejera (casual o delictiva), etc., los cuales utiliza no pocas veces como “refugio”, o “vías de solución” del “rebusque”, y que suelen llevar en muchas ocasiones hacia unos estados de ansiedad receptivos a las “ofertas” sagradas no hegemónicas que inesperadamente pueden tocarle a su “puerta”, como bien sabemos ha sucedido.

##### 4.3.1 Hacia una hipótesis del cambio confesional en Colombia

A través de la historia, la imposición de cambios religiosos extraños a la tradición cultural de los pueblos sobre los que se ha ejercido una agresión, provoca (como ha pasado) en el plano sagrado, y de diversas formas, la resistencia de estos. Sin embargo cabe preguntarse, si este criterio es aplicable hoy en las urbes colombianas (y tal vez latinoamericanas) donde está apareciendo un número creciente de personas receptivas a las varias propuestas de una fe distinta a aquella, en la cual fue socializado el nuevo converso.

Pues bien, sabemos de la resonancia que goza dicha hipótesis en diversos círculos de investigación que han tenido alguna preocupación por el tema del cambio confesional, no tanto en Colombia (por la escasa investigación en este campo) como en el ámbito latinoamericano; y ciertamente conocemos las diferentes evidencias históricas que corroboran las reacciones culturales en el orden sagrado de muchas naciones del orbe cuando se han tenido que enfrentar a las imposiciones religiosas extrañas al proceso cultural de éstas; más aún es imposible comprender el fenómeno del cambio religioso y la construcción de la religión popular durante los siglos XVI y XVII en el mundo iberoamericano, sino es -como lo han demostrado diversos estudios- a través del fuerte proselitismo religioso con el cual aco-



metió “su tarea” la clerecía católica española y portuguesa venida a estas tierras, con el contexto de la colonización adelantada por las naciones ibéricas contra el complejo mundo amerindio de entonces y los subsecuentes y diversos procesos de resistencia surgidos en el terreno sagrado, ante la acción aculturadora de la evangelización misionera.

Sin embargo, tras el contacto directo y en profundidad con el actual fenómeno del cambio religioso en Colombia, no ha sido posible constatar la existencia de amplios procesos de conversión por coacción, que caracterizaron a los acontecimientos de aculturación religiosa adelantada en tierras americanas durante la colonización ibérica, pues por el contrario, más que ante un hecho aculturador agresivo, nos encontramos con una serie de individuos que necesitan hallarle solución a unos “cuadros críticos” surgidos por los trayectos del “rebusque” urbano, cuyos circuitos pueden transformarse, como bien acaece, en espirales de conflictos que afectan niveles de relación como los conyugales, o los familiares si no son los espacios laborales y aún los vecinales que puedan existir. Y es aquí como muchos de estos caminos culminan adoptando alguno de los “productos religiosos” de la variedad en oferta. ¿Por qué? Bueno, esta sigue siendo la gran pregunta.

Pero tras extensísimas entrevistas a las “historias de vida”, indefectiblemente el clima de sus narraciones estaba en los “testimonios de conversión” a otras confesiones religiosas distintas a la de su tradición y expuestas con el optimismo de un cambio radical en sus vidas. Estos relatos son verdaderas novelas en las que podemos descubrir los más diversos problemas y conflictos («crisis» y «angustias»), que suelen ser recurrentes al habitante ciudadano colombiano (y probablemente latinoamericano). Y después de conocer los microprocesos de estas personas, no es muy difícil observar la existencia de una muy compleja y profunda realidad en la que se desenvuelve la cotidianidad de ellas: la soledad, síntesis de variadas y complejas interacciones sociales y microcontextuales.

De allí que, considerar al cambio confesional como el simple éxito producido por la inducción de unas técnicas de convicción que vienen siendo utilizadas dentro de una estrategia de penetración cultural, es ver solo una parte del problema y en mi opinión no la más importante, pues si bien se ha registrado en documentos escritos la intencionalidad de ciertos gobiernos en esta línea, los efectos no son en Colombia los que estos se proponen y que en este espacio tan reducido no es posible explicar adecuadamente. Asimismo, no son los ataques de algunas confesiones religiosas no hegemónicas a la iglesia católica, imputándola por los comportamientos de algunos miembros del clero en el orden que estos denominan «antitestimonial», o las críticas de «idolatría» dirigidas a los devotos católicos del ritual devocional, como tampoco las discusiones teóricas sobre elementos doctrinales, los que provocan una conversación en los individuos que han dejado su credo tradicional, pues la fe no es una cuestión para el debate teórico, o que entra en «crisis» por los problemas morales de un especialista religioso, como el sacerdote. Lo interesante es que estas estrategias o críticas no se presentan como el inicio de un proceso, sino como el paso final de un largo trayecto, pues la persona de tal o cual confesión ha tocado la puerta de un posible converso sin saberlo, en el lugar apropiado. En suma, es en la historia de vida y no en la estrategia proselitista donde podemos -en mi opinión- comenzar a entender el fenómeno del cambio confesional en Colombia.

No obstante, la pregunta sigue en pie, esto es, por qué si alguien toca a la puerta sonriente, con una Biblia en la mano (u otro libro con pretensiones exegéticas) ofreciéndoles a unas personas «desesperadas» la solución de su vida, no importa si es un Testigo de Jehová, un Evangélico (de cualquier denominación), o un creyente de la Iglesia Unitaria, etc., quienes solo empleando unas buenas técnicas de comunicación consideradas amables por el interlocutor, más una actitud segura y convincente, podrían

sin que estas sean las causas de fondo y aunque el «misionero» mismo desconozca las motivaciones profundas, esté sin saberlo frente a otra de las personas que forman parte de la baraja humana que anda ensayando alternativas?

Definitivamente, descarto las explicaciones que se fundamentan en la estrategia proselitista pues considero que ello implicaría subvalorar al converso en su capacidad de discernimiento, calificándolo sutilmente por así decirlo, como un «idiota útil», como tampoco me parece suficiente estimar que la fe ancestral se transforme por alusiones morales contra alguien o debido a discusiones de tipo teórico. Ello equivaldría asimilar las confesiones religiosas a un partido político, sin querer desconocer que en estos últimos se suelen encontrar elementos parangoneables con la fe religiosa, pero sin embargo sería un reduccionismo equiparar al fenómeno religioso con el político, pues cada uno tiene una especificidad que es necesario respetar.

Señalábamos arriba la correspondencia entre la cultura popular tradicional con la religión popular tradicional, en el ámbito de la comunidad tradicional. En otras palabras, en ella fue evidente la interrelación entre los fenómenos sagrados con otras cualidades concretas de la cultura, a pesar de las relaciones asimétricas propias del campesino al interior de la totalidad social, pero su cotidianeidad transcurría dentro de unos nítidos lazos de pertenencia, reactualizados simbólicamente durante los tiempos rituales.

Pero en el ámbito urbano el sentido comunitario no es ya más un «protagonista», sino en realidad un «actor» de tercer orden. Ciertamente los niveles de cohesión social que rodean la cotidianeidad del habitante popular urbano son bastante limitados, lo suficiente como para no lograr trascender los lazos relacionales que enmarcan los procesos comunicacionales del anónimo en la urbe. De allí, que en el orden sagrado la oferta de la religión popular urbana, no sea otra que la de convocar al ritual de los extraños, cuyo soporte es la fe privada, que responde básicamente a las diversas «necesidades» de los individuos: entes anónimos y extraños entre sí y claro está con bajos perfiles de condensación simbólica, lo que implica un precario consenso en las relaciones comunitarias urbanas.

Las observaciones realizadas acerca de los trayectos de la fe, los rituales, las devociones personales y sobre todo los recorridos de la dimensión sagrada expuestos en las historias de vida, han venido orientando la investigación en una perspectiva comparativa entre la comunidad tradicional y los débiles lazos relacionales urbanos, pues nos interrogamos acerca de las estrategias de la cultura popular tradicional y particularmente de los rituales e interacciones de la religión popular tradicional, que obviamente no han emigrado, ni hacen parte de la vida ritual urbana, como tampoco de la cotidianeidad del habitante ciudadano, pues, como mencionaba, «La Violencia» impidió las migraciones comunales de pueblos o áreas rurales específicas en dirección hacia algunos barrios precisos,<sup>28</sup> de allí los bajos niveles de reelaboración de la cultura popular tradicional. Por ello, pienso que la historia cultural popular actualmente intenta encontrarle respuestas a las estrategias populares que hoy no tienen sentido o mejor vigencia, pero que sí la tuvieron en la comunidad tradicional, y específicamente una de éstas, como lo hemos estado señalando, fueron los rituales tradicionales, que como hemos dicho, condensaban el significado comunitario en diversas relaciones y direcciones sociales que circulaban en la religión popular tradicional.

Al seguirle los pasos a estos intentos de respuesta, de «rebusques», que hasta hace unas décadas eran satisfechos por las estrategias mencionadas, hallamos que la fe privada le es ahora insuficiente a los individuos, pero útil mientras estos no ingresen en las situaciones que los introducen en los «cuadros críticos» que hemos anotado. Pues bien, precisamente son estos «cuadros» los que aparecen de manera recurrente como parte de los relatos presentes en las historias de vida y antes que dichas narraciones

alcancen su climax en los «testimonios de conversión»; y es más, el recién convertido, no solo confirma su cambio de fe, sino que además, asegura para sí y ante los demás, («promete») una fiel dedicación a su nueva confesión de la cual es ahora correligionario, y principalmente es notable oírlo afirmar, que según él, esta alternativa le «cambió su vida».

Lo interesante cuando nos acercamos a estas confesiones, a sus «congregaciones» o «grupos», es precisamente observar cómo el alto índice de conversiones ha conformado, fundamentalmente en las diversas áreas urbanas del país, un gran número de microcomunidades.

Estas microcomunidades, en realidad pequeños grupos, mantienen unos niveles de comunicación interpersonales importantes con una frecuente interacción entre sus miembros, pues habitualmente se reúnen más de una vez por semana (de dos a tres veces), fuera de otros encuentros con carácter informal. En estos espacios los individuos se expresan abiertamente, dándole valor a la solidaridad emocional, incluso en muchas de las microcomunidades es posible registrar la presencia de un nuevo lenguaje simbólico en proceso de conformación (es el caso de la Biblia, el nuevo universo simbólico para los conversos que han ingresado a los movimientos evangélicos).

En fin, estas nuevas microrrelaciones que se construyen en las microcomunidades y con efectos en otros órdenes de lo cotidiano, expresados particularmente en una nueva actitud ética en el nivel tanto social, como en el personal, considero que deben ofrecer las claves que identifiquen en un plano de la psicología social, a qué están respondiendo estas microcomunidades y sobre todo, qué relación histórica pueden tener con las estrategias antaño presentes en las comunidades tradicionales. De allí que indiquemos algunos «vacíos», «intersticios», «espacios abiertos», que considero se expresan en los «cuadros críticos», y, es mi hipótesis, antes tenían «salida» en las estrategias comunitarias y sus rituales en particular.

Si bien no exclusivamente, este fenómeno del cambio confesional se manifiesta en las áreas populares y en general en los espacios sociales con una baja cobertura por parte del Estado, como son los «barrios de invasión» y las áreas de colonización especialmente las que coinciden con las zonas de violencia; además, particularmente Bogotá, ha tenido un impacto significativo por ser el área del país cuya cultura popular es más indefinida.

Es claro entonces, por qué no hemos logrado enmarcar el fenómeno del cambio confesional como un proceso de conversión por coacción, pues la interacción asimétrica y agresiva no es exactamente lo que sucede aquí. Realmente lo que observamos en las «historias de vida» es el diálogo de una oferta confesional (entre muchas) con la cotidianeidad angustiada de un individuo: el territorio de su soledad. De manera que tras una corta etapa de inducción llevada a cabo por la oferta en cuestión, si el individuo ha circulado por los trayectos álgidos, en ese momento entre sus alternativas está la de optar por un cambio confesional, de allí que la conversión por opción la distingo de aquella por coacción, de acuerdo al tipo de relación y autonomía existente, entre la polaridad evangelizador-evangelizado. En realidad las reflexiones expuestas de los procesos de cambio religioso requieren precisiones que investiguen los cuadros comunitarios y psicológicos, que desembocan o mejor, posibilitan estas soluciones.

## **5. NUEVO TERRITORIO RELIGIOSO EN COLOMBIA**

Tras la actividad evangelizadora adelantada desde el siglo XVI, por los misioneros ibéricos del clero católico, y vividas por el nativo como un proceso de conversión por coacción, la hegemonía católica, no solo como jerarquía, sino en el impacto mismo de la fe, se hizo legalmente incuestionable, a pesar de las

digresiones que la impugnaron, en diversos momentos de la colonia y la república, fuera clandestinamente (mimetizándose, etc.) o de manera compleja y más permanente por la religión popular tradicional, y por ello, conviviendo y coexistiendo esta última en una relación asimétrica con aquella durante centurias dada la limitada autonomía del devoto popular tradicional, en el ejercicio de lo sagrado.

Todo ello indica cómo durante siglos y hasta bien entrado el actual, la iglesia católica mantuvo unas relaciones de interlocución con el creyente popular ciertamente asimétricas, pero verdaderamente importantes, al punto que la palabra religión era prácticamente sinónimo de católico. Además, el sistema parroquial logró convocar «bajo las campanas», no sólo la feligresía urbana sino también la rural, ejerciendo su oficio regulador de lo sagrado en muy diversos campos e inclusive manteniendo una «mirada» vigilante, tanto de la moral pública (por las distintas instancias de la jerarquía eclesiástica) como de la particular. En pocas palabras, la hegemonía sobre el territorio religioso en Colombia (y América Latina en general) durante siglos fue de la iglesia católica).

Pero el proceso de urbanización desarticuló, no solo la influencia del sistema parroquial, sino la religión popular tradicional misma, debido a la desestructuración de la comunidad tradicional, donde interactuaban y ejercían su sentido ambas. De allí que el inmigrante se desidentifica (como referencia vigente no de mención) de las relaciones tradicionales que lo acompañaron por centurias, al tiempo que las identidades tradicionales definidas (aunque asimétricas por sus dificultades para apropiarse de la realidad), entran en un proceso de fractura obligadas ahora, por la realidad del nuevo habitante urbano, «al rebusque», esto es, a un proceso de reelaboración, donde se están construyendo las nuevas identidades urbanas, que por ende redefinen las rurales y, obviamente, la nacional en su conjunto, la cual no había llegado a ser realmente muy definida, (históricamente entendida), pero definitivamente afectada por los procesos mencionados, (con unos contextos más críticos como Bogotá y las zonas de colonización), que han internado nuestra actual realidad cultural en un tiempo de redefinición, difícil de resolver no solo en su contenido, sino también en su permanencia, además que la cultura es definitivamente un fenómeno de larga duración.

Esto afectó, como decía, no solo la cultura popular tradicional, sino todos los procesos vinculados con la comunidad tradicional, como en este caso, aquellos relacionados con la hegemonía del territorio religioso católico (que nadie contradecía, al menos abiertamente), el cual vio desarticulada en la práctica la eficacia de la estructura parroquial misma, ya que, el «parroquiano», el creyente popular tradicional, había dejado de serlo en un altísimo porcentaje; éste «atomizado» en las urbes, se refugió en la vivencia privada de su fe, lejos del alcance de los ejes eclesiásticos, si no fue que definitivamente entró en un proceso de conversión por opción, ingresando a una de las innumerables microcomunidades<sup>29</sup> que conforman el actual territorio de la disidencia confesional en Colombia, donde ciertamente, las redes de comunicación, frecuentemente creadas por dichas confesiones, aminora las posibilidades de una vivencia anónima de la sacralidad.

Por tanto, los espacios microcontextuales de la vida cotidiana, tales como la familia, la cuadra, el barrio, el lugar de trabajo, etc., se han visto marcados en los últimos años, por la coexistencia<sup>30</sup> de personas que practican una fe distinta entre sí y varios de ellos, otra diferente a la de su tradición, al lado de un muy reducido número de personas que se autocalifican como indiferentes desde una perspectiva religiosa, y todos, interactuando en la vida social, la cual en su conjunto nos ha llevado a reconocer la existencia de lo que he dado en llamar un nuevo territorio religioso, como un fenómeno presente en Colombia, fundamentalmente desde hace dos décadas, y cuya incidencia en el plano nacional cuestiona de manera real, creciente y significativa la hegemonía territorial católica.

## 6. A GUISA DE CONCLUSIÓN O «LAS CRISIS DE LA FE» Y SUS TRAYECTOS

Sí en las últimas cuatro décadas el país cambió profundamente en muy diversos planos, como el demográfico, el económico, el social, y también el político, de lo cual se ha escrito y reflexionado tal vez no lo suficiente. Pero para nuestra sorpresa y a pesar de los hechos arriba anotados, ocurridos durante varios años en Colombia, es en una investigación<sup>31</sup> preocupada de un problema tan particular, como el cambio religioso y especialmente del impacto ejercido por el fenómeno sectario y otros movimientos no cristianos, que se nos revela el profundo desconocimiento que tenemos de los procesos, consecuencias y significados de la descomposición comunitaria en el país. Esta realidad, desatada por la urbanización y la violencia, transformó definitivamente, desde las mismas entrañas, la vida cotidiana y una serie de fenómenos donde interactúan los diversos niveles involucrados en las relaciones comunitarias, tanto endógenas como exógenas; dicho de otra manera, se produjo una fragmentación de la cultura popular tradicional.

Ahora, hemos descubierto que sin la desestructuración de las relaciones comunitarias tradicionales, el actual proceso de cambio confesional no se hubiera desencadenado, pues desde la conquista e instalación de la colonia española, no había existido un fenómeno que hubiese ocasionado un proceso de cambio y crisis de identidad cultural, como el desatado por el actual proceso de urbanización, generado no sólo por la desigual distribución de los recursos en el campo, sino también, y de manera significativa, debido al llamado fenómeno de «La Violencia», que aceleró definitivamente el éxodo rural en Colombia.

### 6.1. «LAS CRISIS DE LA FE» Y SUS TRAYECTOS

Efectivamente, la alta movilidad demográfica que produjo el fuerte éxodo rural en cuatro décadas originó en forma acelerada nuevos asentamientos humanos, en aquellas zonas de mayor desarrollo<sup>32</sup>: espacios provincianos, que en pocos años la intensa inmigración transformó en ciudades.

Estas ciudades, sobre todo las más populosas, producen importantes y difíciles cambios en la cultura popular, ocasionando al tiempo, complejas modificaciones en uno de los componentes culturales por excelencia, la tradición religiosa, la cual transformó e individualizó al creyente que se vio obligado a reelaborar sus contextos simbólicos tradicionales, y dio lugar a un nuevo fenómeno que hemos llamado, la religión popular urbana.

Estos cambios, en la práctica vividos por el devoto tradicional con unas profundas «crisis de la fe», tienen un segundo trayecto cuya transformación no reelabora su tradición, sino que por el contrario, se le opone, esto es, entra en un proceso de conversión. Este fenómeno sin lugar a dudas, ha alcanzado una intensidad considerable en los últimos veinticinco años, que podemos definirlo de manera sintética, como un cambio confesional, cuya presencia se manifiesta, sobre todo, en las grandes ciudades y otras áreas urbanas no pueblerinas y tradicionales, especialmente entre la población inmigrante, quienes por diversos recorridos asimilan y se defienden en la urbe con dificultad, produciendo en un número cada vez más importante de personas, ciertos «cuadros psicológicos» bastante complicados (sin investigar), los cuales llegan a unos «picos críticos», que curiosamente las conducen hacia un estado emocional receptivo a las ofertas de los movimientos religiosos no católicos, que vienen ocupando un lugar cada vez mayor en las escenografías urbanas, hasta lograr un cambio religioso, una conversión por opción tan profunda, sólo comparable a los hechos provocados por la violencia evangelizadora en el siglo XVI, con la diferencia que en los primeros, el «contexto de convencimiento», esto es, el de sus

polos de relación evangelizador-evangelizado, se halla hoy mediado por un proceso donde no es fácil demostrar la existencia de algo parecido a la coacción, como elemento partícipe y activo en el acto de conversión, a diferencia de lo que sí sucedió en las acciones adelantadas por el catolicismo español y portugués con el uso de sus métodos inquisitoriales y el acompañamiento de sus técnicas de tortura, utilizadas cruelmente, sobre todo durante los siglos XVI y XVII, en las llamadas «extirpaciones de idolatrías».<sup>33</sup>.

¿Cuál es entonces el resultado de todo este proceso en su conjunto? ¿Qué ha sucedido en un espacio social apropiado por la presencia hegemónica de una sola confesión religiosa, cuya relación conflictiva desde el siglo XVI con los «universos sagrados», tanto de la diversidad amerindia, como afroamericana, mantuvieron un encuentro asimétrico y difícil durante la Colonia y la República, dando lugar a una variedad de religiones populares tradicionales, que conformaron el mapa sagrado del país, vigente en su totalidad hasta la «Violencia», ocurrida al promediar la actual centuria y hoy, hace apenas unas décadas, encontramos un escenario distinto ocupado por más de cincuenta confesiones religiosas, aparte de la religión católica? En mi opinión, el predominio del «universo» parroquial (controlado habitualmente por el clero diocesano) sobre las resultantes de la religión popular tradicional «bajo las campanas», se transformó en las últimas cuatro décadas del siglo en curso. Ciertamente el área vecinal de las zonas urbanas fue sorprendida por la intensa inmigración (como lo hemos dicho) al tiempo que era penetrada por nuevos «actores» sagrados los cuales conformaron microcomunidades religiosas, cada una con un rótulo diferente o bajo su propia denominación. Es así, como la situación actual nos muestra una gran variedad de «cultos» y «puestas en escenas» que «conviven» o mejor, coexisten en un mismo espacio barrial al lado de la religión popular urbanizada caracterizada por una vivencia privada de la fe tradicional reelaborada (léase individualizada) y la pérdida de poder de la parroquia, a la cual le es cada vez más difícil convocar a sus fieles tradicionales; en síntesis, nos hallamos ante una nueva realidad sagrada en Colombia, en forma más precisa, frente a lo que he llamado un nuevo territorio religioso en Colombia.

## NOTAS

1. Santuario colonial inmerso durante siglos en la vida religiosa hasta la república y adoptado intensamente por el inmigrante en la actual urbe bogotana, dentro de su circuito devocional.

2. Patrono del barrio 20 de Julio en Bogotá, el cual en la última década se ha vuelto uno de los centros devocionales más importantes de la ciudad.

3. Ya es necesario que el Estado incluya en el censo nacional, una pregunta que nos permita conocer la distribución porcentual de la población en las distintas confesiones religiosas, actualmente existentes en Colombia. Aún así, en una investigación realizada recientemente por el SPEC (1989) se trabajó con más de cincuenta confesiones religiosas diferentes a la católica, previamente identificadas, incluidas las que el Vaticano señala como iglesias históricas que en el país suman 5, y obviamente si a este número le agregamos las complejas elaboraciones que caen dentro de la categoría de brujería, el total se verá aumentado. De otro lado, en un sondeo realizado en 1981, por el SPEC («Proliferación de Sectas»), en 523 parroquias del país, éste arrojó las siguientes cifras:

- a. Total habitantes en esas parroquias: 4.324.011;
- b. Católicos practicantes: 1.892.518 (43.77%);
- c. Católicos no practicantes: 2.168.216 (50.14%);
- d. Miembros de comunidades no católicas: 207.073 (4.79%);
- e. Miembros de religiones no cristianas: 28.276 (0.65%);
- f. No creyentes 27.928 (0.65%).

de manera que si sumamos las categorías d y e, el dato resultante es 5.44% y además sabiendo que en ese entonces se trabajaba oficialmente con una población nacional estimada de 28000.000 millones de habitantes, nos indica que el universo aproximado de la encuesta fue del 15.44 del total nacional, cifra que con el carácter de sondeo nos puede ofrecer una relativa representatividad, pero sobretodo unas tendencias que deben ser profundizadas, pero que sin embargo, nos sugiere

- un dato provisional de 1'523.200 colombianos, aproximadamente que ya no pertenecían -en el momento de la encuesta- a su confesión religiosa tradicional, en otras palabras se habían convertido.
4. Utilizaremos aquí el término de converso por opción (diferente al de converso por coacción que fue el caso de la conquista española en el siglo XVI), entendiéndolo por él, aquel confeso católico, que por diversas circunstancias opta libremente y sin presiones, por cambiar su fe, declarándose miembro de otra confesión distinta a la tradición profesada por sus padres y ascendientes e incluso por el mismo durante un lapso de su vida. Estos conversos también son creyentes en su nuevo credo, por ello utilizaremos este último término para cualquier confesión religiosa, incluyendo la católica, a pesar de la connotación ecuménica que tiene entre los evangélicos.
  5. CEDEC, *Los Evangélicos en Colombia*, Medellín, 1978 p.p. 32 y 167.
  6. Ciudad de la Costa Atlántica, de gran auge en las primeras décadas de este siglo, cuando era prácticamente el área urbana más importante de la zona bananera de ese entonces.
  7. Información de campo, recogida en Ciénaga y Barranquilla, con miembros adventistas de avanzada edad y algunos descendientes de masones del siglo pasado.
  8. Ocaña Nache, Porfirio. *Teech Nasa Fi'zzeni*, Autobiografía de un Páez, p. 54.
  9. Movimiento Gnóstico Cristiano Universal de Colombia, Medellín, 1985, p. 10.
  10. «La violencia» es un período muy preciso en la historia de Colombia que se extiende de 1946 a 1966.
  11. Considero útil el término de la disidencia religiosa (Cohn Norman, «En pos del Milenio», 1957) por su amplitud, con relación a otros tales como los de resistencia. Aquella comprende movimientos de resistencia e insurgencia, abanderados en una concepción religiosa, como pueden serlo en ciertos casos, algunos movimientos mesiánicos.
  12. Investigación sobre Sectas y Nuevos Movimientos Religiosos no Cristianos SPEC, 1987, justificación p. 3, además, *Puebla*, 80, 469,1102,1109,1122, como también el mensaje pastoral 1981 y la 48a. Asamblea Plenaria del Episcopado de Colombia, julio de 1987.
  13. CEDEC, op. cit., p. 99
  14. ideen, p. 156.^R.
  15. Algunas tesis de grado comienzan a interesarse por la temática.
  16. Adarve, Mauricio. «Siglos de Romería o el Rostro que se Fragmenta» *Universitas Humanística*, Universidad Javeriana, Año XVI, N. 27, p. 96.
  17. Wilson, Bryan. *La Religión en la Sociedad*, 1969. La urbe como tal es considerada por éste como por otros autores, desde la Revolución Industrial, el escenario por excelencia regulado por una actitud eminentemente «racional».
  18. SPEC, *Proliferación de Sectas*, 1981 p.p. 9 a 12. El dato arrojado en ese entonces de no creyentes en Colombia fue de 0.65%.
  19. Wilson considera que además de la pérdida de significación social de las creencias y prácticas, la secularización debe comprender a las instituciones religiosas (op. cit. p. 13); sin embargo en Colombia son muchas las personas que no están vinculadas, o no se consideran miembros de alguna institución religiosa y aún así tienen una fe con efectos prácticos. Además, dentro del mencionado sondeo de 1981, resulta que la mayoría del país ( 50.14% ) «son no practicantes o no creyentes en la religión católica», lo cual es muy diferente de los «no creyentes» (0.65% ).
  20. Izquierdo Maldonado, Gabriel. «Religión y Participación Popular», *Cinep*, 1984, p. 18.
  21. Wolf, Eric R. «Los Campesinos» 1971 p. 23.
  22. Idem. p. 128.
  23. Turner, Victor. «La Selva de los Símbolos» 1980 p. 30.
  24. Wolf, Eric R. op. cit. p. 127.
  25. Idem, p. 26.
  26. Un caso clásico en la historia nacional ha sido el culto realizado a la Virgen de Chiquinquirá hoy patrona de Colombia.
  27. Lomnitz, de Larissa a. «Como Sobre viven los Marginados» 1975.
  28. Inclusive en determinados barrios donde he hallado una tendencia poblacional de alguna región en particular, no registro unos lazos relacionales o de solidaridad mínimos que nos permitan considerar la reelaboración de sentidos de la comunidad tradicional en el área urbana, por lo menos de Bogotá.
  29. Entiendo por estos grupos congregaciones o hermandades, conformadas por miembros de confesiones religiosas no católicas y reunidas o no alrededor de un pastor u otro oficiante articulados entre sí, frecuentemente, en redes más amplias que suelen reunirse con regularidad, en asambleas u otros sistemas de coordinación.
  30. Se notará que no hemos utilizado la palabra convivencia sino coexistencia, pues es tan reciente este fenómeno que la realidad muestra reacciones diversas de la población civil en este aspecto.
  31. Adarve, Mauricio. «Hacia una Hipótesis del Cambio Confesional en Colombia» SPEC, 1989.
  32. Giraldo Samper Diego «Migración y Salud en Colombia» ASCOFAME, 1978, p. 46.
  33. Rueda Marco Vinicio, «La Fiesta Religiosa Campesina», EDUC 1981 p. 31.