



RELIGIOSIDAD, RADICALISMOS Y VIOLENCIA EN COLOMBIA*

Religiosity, radicalism and violence in Colombia

*Yulman Fernando Arias Betancur ***

* Artículo producido en la primera fase de la investigación Educación y Religión: Violencia y Paz, avalada por la Federación Internacional de Universidades Católicas (FIUC) en coordinación conjunta con el Observatorio para la Diversidad Religiosa y de las Culturas en América Latina y el Caribe (ODREC) y la participación de Universidad San Buenaventura – Bogotá, Universidad Católica de Manizales, Universidad Católica de Oriente, Universidad Mariana (Pasto), Universidad Ramón Llull (Barcelona, España) y Universidad Técnica Particular de Loja (Ecuador).

** Licenciado en Ciencias Religiosas y Especialista en Pedagogía y Desarrollo Humano, de la Universidad Católica de Pereira; Docente investigador, en la Universidad Católica de Pereira y miembro de la red de investigadores del Observatorio para la Diversidad Religiosa y de las Culturas en América Latina y el Caribe (ODREC). Contacto: yulman.arias@ucp.edu.co

RESUMEN:

Entre la religión y la violencia existe un nexo histórico que es importante deconstruir en la médula socio-cultural de todo pueblo. Para ello, es pertinente profundizar en la complejidad situacional que enmarca la presencia de la violencia en medio de dinámicas religiosas y su conjugación con la dimensión política, económica, social y cultural. Para el caso colombiano, hablar de la influencia de la religión en el clima de violencia social, remite a los momentos de consolidación estatal desde los siglos precedentes. Se puede mostrar la violencia, y sus variables intrínsecas, desde procesos sociales progresivos e históricos. Lo anterior merece la proposición de escenarios que confluyan en la ruptura de la desfavorable interacción de la religión como factor de violencia.

PALABRAS CLAVES:

Religión, conflicto social, catolicismo, bipartidismo.

ABSTRACT:

Between religion and violence there is a historical connection it is important to construct in the social-cultural core of all people. It is therefore appropriate to deepen the situational complexity that frames the presence of violence in the midst of religious dynamics and their conjugation with the political, economic, social and cultural dimension. In Colombia, talk about the influence of religion in the social climate of violence, refers to the moments of consolidation of state from earlier centuries; so the violence, and its intrinsic variables, can appear, from progressive social and historical processes. This deserves to propound stages that result in the breaking of the unfavorable interaction of religion as a factor of violence.

KEY WORDS:

Religion, social conflict, Catholicism, bipartisanship

RELIGIOSIDAD, RADICALISMOS Y VIOLENCIA EN COLOMBIA

Para citar este artículo: Arias Betancur, Yulman F. (2014). "Religiosidad, radicalismos y violencia en Colombia". En: *Revista Académica e Institucional Páginas de la UCP*, N° 95: p.25-38.

Primera versión recibida 04 de agosto de 2014. Versión final aprobada el 07 de abril de 2015

"Las comunidades de destino pueden inspirar amor y generosidad pueden generar odio y fanatismo contra el otro."

De Roux, 2000, p.57

La religiosidad humana, entendida como un conjunto de prácticas y creencias fundamentales que representan la relación entre lo supranatural y lo propiamente terrenal, es una estructura sistémica que logra hacer confluencia de ideales y propósitos de vida. Como tal, es, en la teorización de Durkheim (citado en Ríos, 2002, p. 8), un mecanismo de acción y cohesión en medio de una sociedad o grupo humano. En otras palabras, la religión tiene metas y proyectos que realizar, que exaltar y, si es el caso, que defender.

De otro lado, la violencia como fenómeno social, ha sido un componente característico en el desarrollo de la civilización. Más allá de los deseos de dominio territorial y poder económico, los grupos humanos desarrollan un deseo profundo de poseer los bienes diversos de otras comunidades o pueblos (Teoría mimética de la violencia) - (Girard, citado en Bautista e Inampué, 2009, p. 12). Este deseo conlleva la ejecución de actos y hechos violentos, justificados en el arquetipo estructurado del deseo como realidad propia de una sociedad o sujeto.

De nuevo, la religión como dispositivo cultural cumple con la tarea de realizar síntesis de la vida

de las sociedades humanas. Esto lo hace a través de imaginarios religiosos, los cuales representan las vivencias mismas de la realidad social en expresiones de religiosidad que cobran vigencia ante las posibles incertidumbres de la dinámica evolutiva de la civilización. La religión aparece entonces, como medio catalizador de los actos de violencia fruto del deseo, la entronización de símbolos purificadores de los victimarios y de las víctimas, hace de las prácticas religiosas un conjunto regulador a través de sacrificios, rituales de ofrecimiento y prohibiciones morales (Bautista e Inampué, 2009).

La violencia como realidad antropológica contiene más que simples actuaciones de perjuicio contra personas o comunidades; contiene elementos más allá de los condicionamientos psicobiológicos o psicosociales. La violencia puede comprenderse como una afirmación extrínseca de los propósitos existenciales de la persona, que conjuga un imaginario trascendente el cual confirma y defiende, aun en contra de los ideales de "redención" de estructuras socio-religiosas; se suscita así una pugna de sentidos ontológicos expresados ya sea en signos de fe y devoción o imaginarios culturales.

Radicalismo religioso y político

La religión como cosmovisión infiere lecturas del mundo terrenal en sus dimensiones más acuciosas, como la social, la económica, la política, entre otras. Estas lecturas no son lineales con los principios de vanguardia en el mundo, sino que usualmente contradicen el estado de las cosas y señalan sus consecuencias y contradicciones para la humanidad. En otras palabras, la esfera política es desentrañada e interpelada por el mensaje interpretado de la fe.

En América latina, la teología como base teórica de la pastoral eclesial, encontró un eco en la vida social de muchos feligreses. De ahí que se dio, tres décadas atrás, una fusión del sentimiento creyente de la fe y una visión política a través de la teología de la liberación y la categoría establecida de iglesia popular (De Roux, 2000). La confrontación que hace la fe cristiana a la realidad social y política advierte grandes fisuras e inconformismos en esta; de alguna manera se plantea una contraposición no solo ideológica sino además pragmática, es decir, motivada a la acción de hecho no consensuada políticamente, sino revolucionaria. Las contradicciones entre ideal social y de la fe con la realidad de injusticia abren una brecha que permite y acrecienta las instancias de choque ideológico y después de choque activista que conlleva gestas violentas.

Estas cercanías y distanciamientos de la fe con el orden terrenal, concretamente el de carácter político, tienen una trayectoria visible en la historia. Desde las épocas de la colonización española sobre América Latina y aun desde la misma conquista, los medios de adoctrinamiento en la fe fueron muy difundidos en los territorios americanos. A nivel político, desde mitad del siglo XVIII también se promulgaron catecismos ideológicos de corte revolucionario; muchos de ellos se empezaron a

difundir en escuelas y centros de enseñanza, pero la corona española ordenó recogerlos y fueron prohibidos por ser contrarios a la recta enseñanza del pensamiento.

De igual manera, las fórmulas religiosas de los catecismos del siglo XIX eran un compilado de premisas políticas respaldadas por enunciados de fe, por ejemplo, que el poder del rey proviene de Dios. En contraparte, las consiguientes proclamaciones de catecismos políticos con motivo de la independencia de las colonias americanas, dejaron al descubierto la proclamación de sacerdotes en favor de la revolución, inspirados por planteamientos de teólogos predecesores (Ocampo, 1995).

La exaltación del sentido de patria en las naciones independizadas de Latinoamérica en el siglo XIX tiene un gran anclaje en las pedagogías cívicas de las celebraciones de los héroes y sus gestas con expresiones artísticas y culturales, incrustadas en las nacientes escuelas y en los oficios religiosos, al punto de que algunos héroes de la patria han sido nombrados con títulos de grandes héroes bíblicos (Liturgia cívica). La instrucción hacia el patriotismo toma forma colectiva a través de documentos (catecismos republicanos), como los catecismos políticos en la independencia: un recurso de la enseñanza religiosa al servicio de la libertad (Ocampo, 1939), con un claro carácter de imitar y renombrar a los grandes próceres y denegar a los contradictores y traidores.

Este estilo de formación en la fe patriótica, que exalta personajes idealizados como héroes, se hace contradictorio porque genera exclusión en la lectura de procesos sociales de las comunidades de base que aportaron a las conquistas de independencia; esas comunidades empiezan a ser desconocidas y desplazadas por la historia.

Ahora bien, existe un sistema de creencias y mitologías programadas como necesidad identitaria de los pueblos, pero en expresión sesgada de algunos grupos de población (criollismo) y entronizado por estructuras ideológicas o religiosas (cristianismo, marxismo), pues en el caso de las últimas se trata de una especie de religación hacia ideales de humanidad y sociedad. El refuerzo de la identidad patriótica se entrecruza con una legitimación en el tiempo de las grandes hazañas, haciendo ver como peligrosos otros desarrollos e interpretaciones, de alguna manera se hace doctrina cívica (De Roux, 2000).

La naciente y constante tensión entre el poder eclesial y el poder estatal se acentuó con la agitación socio-política de cada época. Concretamente, en la segunda mitad del siglo XIX las pugnas civiles y sociales tuvieron un auge entre corrientes liberalistas y congregaciones conservadoras de la fe. A las asociaciones emanadas de la obra pastoral de la iglesia católica se contraponían los movimientos masones de corte laicista y secular.

El simbolismo icónico fue referente de las pugnas ideológicas y de fe. De alguna manera, atacar el ícono religioso era desvirtuar y confrontar el catolicismo desde posturas políticas y revolucionarias. Por su parte, el activismo eclesial buscaba posicionarse en festividades patrias con un claro accionar de hecho en contra de la denominada corriente radicalista; de igual manera lo hacía desde la prensa difundida (semanario *El catolicismo*). Las posturas teístas y antideístas se formulan en expresiones públicas a través de los medios de comunicación, con lenguaje muchas veces ofensivo en contra de estructuras no católicas; asimismo, una férrea postura apologética en su jurisdicción social al respecto de la disidencia de

ministros ordenados de la Iglesia. Por su lado el estado insistía en una lucha jurídica en cuanto a bienes y posesiones patrimoniales de la Iglesia (Tovar, 1995).

Las convicciones religiosas en los movimientos políticos del siglo XX estuvieron presentes y arraigadas en asociaciones y partidos, proclamando como lema y bandera convicciones católicas. Tal es el caso de la Alianza Nacionalista Popular predecesora de la ANAPO (1961). Posteriormente, los intereses eclesiales riñeron con las orientaciones estrictamente partidistas, lo que generó disidencias y disolución de acuerdos. A pesar de las disonancias de las dirigencias, los discursos de la fe lograban su objetivo por medio, de la política y era el de arraigarse en la mentalidad de las bases populares y comunitarias; la defensa de las tradiciones católicas fue estandarte del partidismo bilateral de mitad del siglo XX.

Desde la misión eclesial, entendida por muchos líderes colombianos como la proposición de una revolución social cristiana, se dieron manifestaciones y protestas que terminaron con acciones restrictivas por parte del gobierno estatal. La institucionalidad eclesial en su fuero debía sentar premisas formales acatando las orientaciones pastorales de la Iglesia romana; así detractaba líderes y caudillos políticos aunque tuvieran el respaldo de las bases populares, dado su discurso religioso de fe católica.

La militancia política impregnada de oratoria religiosa confrontaba no solo a los partidos sino a sectores de población, con el agravante de tener ministros de la Iglesia como modelos revolucionarios extremos (Camilo Torres). La fe eclesial se dividía entre posturas políticas, ahora con nuevos insumos ideológicos como las corrientes comunistas (Ayala, 1995). La postura

de la iglesia frente a estas iniciativas teológicas alternativas, o si se quiere, “revolucionarias”, fue de arduo control y reticencia desde una acción ortodoxa y conservadora.

Religiosidad y violencia

La historicidad de la violencia en Colombia ha estado marcada primordialmente por la tensión política entre lo liberal y lo conservador, que de alguna manera acoge, representa y respalda esquemas de pensamiento, entre ellos la tradición religiosa, avalada por lo segundo y detractada por lo primero. En el escenario político de la mitad del siglo XX en Colombia confluyeron la cercanía del partido conservador y el clero eclesial católico, en cuanto a unificar esfuerzos en pro de una afirmación de la fe católica y en contra de la presencia de ideologías comunistas o socialistas en la nación; esto mediado por una lucha en la prensa escrita de la época con descalificativos públicos, especialmente de la derecha político-religiosa hacia la izquierda.

La conquista de la fe como apología y defensa de corrientes contrarias, que en repetidas ocasiones causaron heridas en la historia colombiana del siglo XX, urge en tal condición una militancia intencionada desde la esfera eclesial hacia un accionar político directo, pero con alcances desbordados de fanatismo y ultra conservadurismo, haciendo campaña incluso a la violencia, desde el mensaje social y político que abogaba por la lucha en favor de la religión y desde el partidismo conservador incluso expresaba: “El Reino de los Cielos no se conquista sin violencia. El establecimiento del cristianismo no fue un deporte pasivo. Para edificar es necesario destruir” (Rojas, 1995, p. 231).

La urgencia del afianzamiento ideológico e institucional desde intereses políticos y religiosos (eclesiales) preparó arremetidas de totalitarismo social en torno a la confesión de fe o a la adhesión partidista con represalias de una directa y concisa acción en contra de quienes no se sumasen a la iniciativa de la hegemonía, como ocurrió en el departamento de Boyacá entre los años 1946 y 1950. Desde los púlpitos, las pastorales, los sermones, boletines y comunicados de prensa, la incitación al odio y a la violencia contra los liberales se dejaba ver en frases como estas: “matar liberales es seleccionar la raza, es tener el perdón y el premio de Dios” (Rojas, 1995, p. 233). Esto estuvo acompañado de persecuciones y condicionamiento de pensamiento desde la discursiva de la fe. El proselitismo extremo, el sectarismo religioso y el activismo social condujeron a la preparación de un escenario extendido de violencia armada, moral, psicológica, con actos de desplazamiento por discriminación política y religiosa; en ello intervinieron ministros de la iglesia y líderes conservadores de Boyacá.

La influencia de la iglesia se dio también en el campo electoral, pues al ya expuesto panorama de manipulación ideológica de las bases, en su mayoría campesina y sin mayor grado de escolaridad para la época, se dio una fuerte arremetida en las elecciones regionales donde grandes movilizaciones de ministros y fieles católicos cohesionaron para evitar la participación de liberales e incluso manipularon ilegalmente proceso propios de la autoridades electorales, la ferviente convicción religiosa justificaba el uso de cualquier medio para establecer un orden institucional eclesial y político.

La acción de la iglesia católica en el orden de lo político en la región de Boyacá se extendió hacia otras provincias y con acciones diversas, una más

de ellas fue la conformación de sindicatos alternos a los ya establecidos por la vía socialista y comunista, con la bandera de la reivindicación social y económica de las bases trabajadoras (Rojas, 1995). La polarización de la institucionalidad religiosa desvirtuó el horizonte espiritual y de fe hacia causas terrenas particularizadas con matices ideológicos y políticos además con una férrea defensa de ideales extremistas, ampliándose a un accionar de hecho, incluidos los actos de violencia.

De otro lado, ya se habían suscitado otro tipo de conflictos al interior de las mismas bases católicas desde la premisa que plantea como la tradición religiosa ha logrado impulsar socialmente prácticas, creencias y una ritualidad que establece actividades económicas en torno a sus costumbres de fe, de ahí que entre la administración de la doctrina y de la vida creyente y los arraigos culturales de la religión, existen frecuentemente querellas en orden a la autoridad, el poder y el derecho popular a una devoción. Como ejemplo se cita el motín que generó la coronación de la Virgen de Chiquinquirá en medio de un siglo XX naciente, con aires de cambio político por las revoluciones ideológicas en el mundo y por los deseos de renovación de corrientes partidistas liberales que amenazaban la tranquila vida católica del país. La devoción a la virgen en mención no solo era un valor cultural, también significaba una forma de movilizar la economía de bases trabajadoras, en este caso, feligresía se oponía al poder eclesiástico, en cuanto a las devociones del templo de la imagen y sus protocolos de estandarte para consagración nacional a la religiosidad católica (Monroy, 1995).

Más allá de las conexiones institucionales el hacer ideológico y religioso se torna en uno u otro momento en un hacer político, lo cual conlleva a una inevitable estela de oposición y

detracción entre grupos, comunidades, sectores, dirigentes, etc.; se crea un clima de confrontación y de animación de masas en favor o en contra de posturas innegociables. El discurso religioso en materia política ha de ser locuaz y claro inspirado en planteamientos de convicción en la fe, paradójicamente ello genera un espectro de desconfianza cuando al recurrir a las mediaciones políticas, se filtra la toma de postura frente a propuestas de gobierno, lo que desencadena una polarización del mensaje, en este caso eclesial, señalándose como brazo ideológico, ante lo cual el ataque y la defensa se tornan derroteros a seguir, es decir, la incitación a la contienda se hace latente en las organizaciones y en los colectivos sociales.

Así expuesto, puede describirse la religión como sistema ampliamente influyente en las relaciones sociales de toda cultura. Para el caso colombiano, se hace relevante analizar las influencias propias de lo religioso en el desarrollo de regiones emblemáticas para la nación. Trasladando ahora las referencias al Urabá antioqueño, la relación existente entre religión, economía y violencia tiene amplios ejes de análisis y de estudio; de un lado por la fuerte presencia de movimientos cristianos no católicos con la característica de ser congregaciones transnacionales; de otro lado, la disputa en la producción, que incluye movilización armada de tipo guerrillero y paramilitar, ante lo cual los discursos religiosos abogan por un orden social restaurado.

En las poblaciones de Dabeiba y Urabá (Antioquia) se dieron asentamientos violentos desde inicios del siglo pasado en la denominada Guerra de los mil días. A estos municipios llegaron migrantes indígenas y de ideología liberal para constituir nuevas locaciones y territorios de hábitat. La presencia partidista favoreció la llegada de líderes cristianos

protestantes, dado que el conservadurismo católico fue indiferente a la realidad social de los pobladores, terminada la guerra en la primera década del siglo XX. Pese a esto, en la confrontación bipartidista de mitad de siglo la presencia protestante disminuyó y hoy en día tal polarización sigue viva, ahora entre posturas extrema de izquierda revolucionaria y ultraderecha paramilitar, que han envuelto en una violencia atroz a esta región y en lo cual lo religioso sigue teniendo su relevancia.

La formación escolar en los municipios del “eje bananero” de Antioquia (Chigorodó, Urabá, Necoclí, Turbo y Dabeiba) en las primeras décadas del siglo XX se dio de acuerdo con la orientación política de sus instituciones educativas; así, los liberales fueron instruidos en colegios asociados igualmente a tendencias protestantes. La presencia eclesial católica, itinerante por doquier el evangelio haya de proclamarse, siempre hizo contrarrestar la presencia de protestantes, presbiterianos y pentecostales, apelando incluso a la acción violenta. Así lo demuestra un relato en el cual un sacerdote católico maniobró la destrucción del templo presbiteriano en Dabeiba usando dinamita (Ríos, 2002), aunque después en medio del conflicto político protegía pobladores de bando y bando, en una clara encrucijada de relaciones y discrepancias entre la fe, la ideología, la política y la realidad social.

Con todo este cúmulo de situaciones e incidencias, la génesis religiosa de las regiones en Colombia amerita una interpretación compleja de factores, hechos y condiciones sociales. La presencia de iglesias cristianas no católicas en el occidente colombiano estuvo asociada en la primera mitad del siglo XX a las dinámicas políticas, de violencia y de productividad económica; en contraposición, la iglesia católica

ejerció mecanismos de control y oposición a dichas congregaciones.

La movilidad religiosa en la región noroccidental de Colombia propició una conjugación entre los desplazados y refugiados de la persecución política y los ideales de expansión de movimientos cristianos protestantes. Tal el caso de pentecostales provenientes del eje cafetero y la búsqueda de prosperidad económica, asociada en muchos casos al patrimonio y poder adquisitivo de los promotores religiosos extranjeros, de tal forma que los pobladores nativos generaran una filiación religiosa que diera cuenta de sus necesidades sociales, en medio de la opción política, de la cohesión de fe del catolicismo y su institucionalidad eclesial (Ríos, 2002).

La defensa de los cometidos religiosos, institucionalizados, hace que se den prácticas formales y sistémicas de defender lo propio y denunciar y sindicar lo potencialmente amenazante a las convicciones de fe, para el caso del catolicismo, las estrategias de incursión política tenían la intención de permear bases populares y sectores de población específicos. La entronización de símbolos representativos acentúa la defensa de posturas desde señalamientos públicos hasta acciones sociales e incluso jurídicas, en el ánimo de contrarrestar la difusión de corrientes y movimientos considerados no “sanos” para la sociedad.

El deseo de apología de los sistemas de ideologías y creencias permite, posibilita y promueve la persecución de estructuras opositoras, con actos provocadores, sancionatorios y de una violencia iniciada con intolerancia en diversos niveles de ejecución en el hacer dirigido de las doctrinas institucionalistas; de hecho, desde los inicios de la república muchas publicaciones permearon las escuelas de

los territorios independientes con doctrinas de libertad y emancipación del orden civil. Ante ello, corrientes conservadoras procuraban la restauración de valores tradicionales de fidelidad a España, iniciativa respaldada por la Iglesia católica (Ocampo, 1995).

En adelante, “las asociaciones católicas privadas van a jugar un papel importante en la oposición política a los gobiernos radicales y a esos intentos secularizadores, defendiendo y cultivando criterios moralizantes de restitución del 'orden'...” (Tovar, 1995, p. 49). Existía una motivación de enfrentar desde los movimientos católicos surgidos en Bogotá, los movimientos insurreccionistas y anticristianos de la época, denominadas asociaciones católicas antirradicales. De igual manera, en el empoderamiento social de las causas de la tradición religiosa, los medios de prensa fueron influyentes como dispositivos hegemónicos entre las tensiones sociales de una sociedad en busca de identidad nacionalista y teniendo como propuesta muy afincada la fe promulgada por la iglesia católica en los inicios del siglo XX.

Desde el ámbito político, la imposición ideológica de sistemas de gobierno dominantes generó repulsiva social, pese a las estrategias de difusión literaria y de instrucción escolar. La institucionalidad de los referentes religiosos pretendidos en un orden colonial, postcolonial y de dependencia económica es objeto de crítica desde sectores populares, pues la considera aliada del sistema opresor. Los mecanismos de control del estado oficial frente a las tentativas de libre pensamiento y opción de creencias se canalizaron por vía de la prohibición y la censura, lo que desató una reacción colectiva de búsqueda de ideales no reprimidos; la tensión y confrontación se dieron en diferentes escalas de presencia.

Contextualizando y haciendo referencia explícita a la presencia religiosa y sus organizaciones en las provincias del noroccidente colombiano, las cuales experimentaron una fusión cultural desde los valores locales y nativos, con variables étnicas y del folclor tradicional en el transcurso del siglo pasado, se evidencia que se dio una síntesis de ideales sociales, arraigo de prácticas rituales y construcción de sistemas económicos, los cuales en conjunto suscitaron escenarios de confrontación violenta.

Hacia la superación de escenarios conflictivos

En la mitología indígena colombiana se evidencian algunos rasgos de la compleja relación entre las sociedades humanas y la religión. Las leyendas muiscas del altiplano cundiboyacense explican el surgimiento de la geografía local a raíz de un sacrificio ofrendado como víctima de reparación a los dioses; de ahí los rituales en las lagunas circundantes de dicha región. De otro lado, tal relato legendario contrasta con la visión redentora del cristianismo, que declaró los templos y lugares de culto indígena como centros de idolatría, por lo cual destruyeron algunos de ellos.

En este entramado de imaginarios religiosos y realidad social, la violencia es arraigada en el conflicto inherente a la persona con su misma naturaleza, ya sea humana, pero también de su condición terrena y biológica. Así, en la figuración del ícono religioso manifestado en tradiciones cristianas católicas, como la del Señor de los Milagros en Aquitania (Boyacá), la figura de la devoción es la que conjura la acechanza de las pestes y su violenta arremetida contra los pobladores de la región, y además, la que instauro la prosperidad de la provincia. Se afirma también la manifestación de una violencia

espiritual perpetrada por presencias místicas o entidades malignas, las cuales son combatidas desde el sacrificio de curanderos del pueblo que, con sus prácticas rituales, expían los males de los demonios (Bautista e Inampues, 2009).

Así entra en escena un conflicto entre la afirmación de la fe y los imaginarios culturales, de tal forma que el símbolo religioso es objeto de manipulación de colonizadores y colonizados, en el proceso de expansión de las estructuras sembradas desde la misma conquista europea de los territorios indígenas colombianos. Así, desde la clericalidad eclesial del catolicismo, el Señor de los Milagros es una forma de purificar y redimir a la ignorancia en la fe de los nativos, en tanto para aquellos es un signo de la libertad que ofrece el crucificado, como denuncia a la impostura violenta de los españoles. De igual manera, el espíritu maligno (duende, satán) preconiza al conquistador y opresor español; que además contagió con enfermedades (peste) a los pobladores nativos, en una forma de acentuar la violencia del mal y por lo cual debía ser enfrentada desde la ritualidad y la devoción, evitando el desorden y el caos social.

Estas figuras de la violencia social cobran vida en la actualidad por las diferencias e injusticias de la sociedad, las cuales son fruto de una orientación individualista de la devoción espiritual, que buscaba una santidad personal y se interesó poco por una cofradía o fraternidad propiamente social que se preocupara por el prójimo. Así, las tensiones ideológicas y revolucionarias encontraron la semilla para la división partidista y política marcada en la historia nacional (Bautista e Inampues, 2009).

La tensión ideológica está inserta en las causas sociales de la religión y la fe. En Colombia, desde la confrontación bipartidista (conservatismo-

liberalismo), el patrimonio religioso se ve amparado o detractado por actores y agentes gubernamentales y políticos, de tal forma que se confirma y niega lo religioso. Todo ello conlleva una gran carga de agitación y acción social, con lo que la relación entre violencia y religión aporta una lectura consensuada entre el desarrollo histórico del país y los escenarios de violencia en la actualidad nacional, pues muchos de los esquemas en conflicto surgen de una contraposición entre ideales de sociedad e imaginarios de trascendencia religiosa o entronización de la fe.

Desde lo anterior se puede afirmar la existencia de una fuerte relación entre las narrativas históricas y los estados de conciencia sobre la identidad y sentido de pertenencia de grupos humanos, de tal forma que se arraiguen en su idiosincrasia como verdad relevante. La toma de conciencia identitaria del colectivo y sus baluartes tiene afianzamientos en esquemas de ideología política, filosófica y religiosa, pues compaginan matrices conceptuales. Pese a esto, existe el riesgo de que las posturas de verdad como doctrina social se radicalicen e incurran en violencia e intolerancias ante intentos de interpretar la historia nacional o patria.

En este sentido, la escuela cobra un lugar importante como centro de impartición de la enseñanza ideológica de las gentes en un cúmulo estructurado de lecturas sociopolíticas, y culturales, incluidas las doctrinas religiosas, donde todo apunta a confirmar el regio orden a ser establecido en bondad de quien gobierna. De este modo, después de la proposición interna de la estructura religiosa como garante de la armonía social, aparece la escuela como escenario propicio; ella, como replicadora de doxas de la historia y de la sociedad, atiza los radicalismos y educa para la tolerancia de

perspectivas alternas en la esfera política y democrática.

La organización social y activa se vuelve, por lo tanto, derrotero sistemático en la consolidación de estrategias que favorezcan intereses religiosos o ideológicos. Las alianzas y afinidades sociales cobran vitalidad a la hora de acuerdos de sociedad y planes de autoridad y gobierno; religión y política coadyuvan con causas y luchas nacionales. Pese a esto, la presión social sobre las gentes es un factor que desata actos de hecho en las bases populares, pero a la vez una coerción en la capacidad de discernimiento hacia formas alternativas de hacer política y manifestar la fe; es un atentado a la libertad de conciencia moral, de opción de credo y de libertad de pensamiento.

La visión cristiana de la contienda social en todas sus formas es enfática en afirmar:

... la Iglesia, que como se ha dicho, está llamada a ser agente de cambio en la sociedad, no puede aceptar ninguna manera de solución de los problemas y la transformación de la sociedad se dé por el camino de la violencia. Los cristianos tenemos que rechazar radicalmente la violencia en virtud de nuestras convicciones religiosas, e inclusive por razones puramente humanas (Conferencia Episcopal Colombiana, 2005, p. 41).

El mensaje eclesial en torno a la paz social subyace en la superación de la mera ausencia de violencia; aboga por la práctica conjunta de valores esenciales del colectivo humano, como son la justicia, la democracia participativa, la fraternidad y la paz misma, como horizontes del creyente cristiano.

Al respecto, surge una encrucijada problemática: la sociedad colombiana ha estado influenciada por la fe católica, inspirada desde dos componentes esenciales. De un lado, la directriz

y guía de la autoridad eclesiástica en materia de fe, pero de otro lado las connotaciones socioculturales que la religiosidad adquiere y reafirma en sectores de población. Desde aquellas, el sentimiento religioso como emblema e ícono social establecido, cobra una fuerza colectiva emplazante que se consolida con los argumentos de hecho en la vida cotidiana de las comunidades, a tal punto que genera una sinergia masiva que entroniza causas religiosas como causas políticas y sociales, ante lo cual la violencia es un componente incidental de tal entramado.

Más allá de estas particularidades sociológicas, es oportuno precisar la extensión del hacer religioso en las dinámicas sociales, ya que las estructuras religiosas en sí mismas demandan una organización compleja para su funcionamiento, ya sea por el número significativo de fieles que congrega, por la diversidad de procesos espirituales que ofrece, o bien, por las relaciones múltiples con la sociedad. Paradójicamente, el poder religioso necesita el poder social asentado en la organización jerárquica o institucional de las congregaciones de fe. Dicha organización social de la religión inherentemente acusa formas políticas, intereses comunitarios y mediaciones económicas; mas, por la misma complejidad estructural y su naturaleza humana, desborda el escenario de la fe y entra en fuertes tensiones terrenales desde los aspectos ya mencionados. En el caso concreto de la fe cristiana y católica, la iglesia ha ostentado desde antaño fuerte influencia social y particularmente ha tomado postura política, así como parte en conflictos sociales.

La institucionalidad religiosa, específicamente eclesiástica, ha procurado en sus acciones jerárquicas establecer un orden jurisprudencial. Es así que apelando a las formas legislativas de la sociedad logra emitir sentencias y declaraciones

en la esfera civil. Casos como excomuniones y prohibiciones de fe son vestigios de imponencia de la autoridad, en contraposición con el sentir espiritual de las bases, llegando incluso a manifestaciones de violencia física, amotinamientos, desobediencia eclesial y rencillas en torno a la fe.

Con tal panorama, el gobierno eclesiástico ha urgido la necesidad de posturas firmes y dicientes, coherentes con su convicción cristiana de lo social y de lo político, aunque con fuertes presiones de sectores oligárquicos y de dirigencia económica del país, que contrastaba en una oposición entre la anunciada doctrina social y un cierto desprecio por sectores populares de colombianos filiados a corrientes políticas encriptadas en anhelos de justicia social inspirada por el mensaje cristiano (Ayala, 1995).

Es por ello que la esfera política tiene una importante influencia jurídica en la orientación de consensos sociales en torno a la vida religiosa y civil de una comunidad o sociedad. De este modo, jerarquía religiosa, autoridad civil y comunidades de tradición religiosa estarán en constante encuentro para dirimir el que hacer religioso, especialmente cuando afecta significativamente la vida social de comunidades, poblaciones e incluso regiones de país (Monroy, 1995).

En perspectiva histórica, desde el cambio político de la constitucionalidad nacional en Colombia a partir de la última década del siglo XX, se propició la descomposición de hegemonías bipartidistas hacia la diversidad de partidos políticos y con ello el paso de confrontaciones ideológicas (izquierda – derecha) a otras formas de fuerzas sociales y movimientos alternativos. La evolución del conflicto armado posterior a la pugna política ha desencadenado fuerzas opositoras de grupos insurgentes, tanto de izquierda como de derecha, a tal punto que ha logrado englobar la esfera social y en general la territorialidad del país.

Este hecho ha propiciado que la sociedad civil e institucional se vea involucrada en el análisis y afrontamiento del conflicto. De manera particular, la Iglesia Católica ha tenido incidencia en tal aspecto y aunque los procesos de paz han tenido un eco inicial desde el siglo pasado en la esfera política con la figura oficial y legislativa del estado colombiano, aun no se llega a un abordaje integrante de todas las fuerzas y actores de la sociedad, además de la instancia gubernamental (Conferencia Episcopal de Colombia, 2005).

Como contraparte, desde la pastoral de la iglesia católica, la actitud de fe de la comunidad cristiana se inspira en una convicción latente de la compasión y la misericordia, de una búsqueda y realización de una civilización sustentada en el amor. Pastoralmente, la Conferencia episcopal colombiana manifiesta: “El espíritu del cristianismo no es un espíritu de principios mínimos necesarios para asegurar solamente, inclusive en el sentido del amor, una convivencia humana civilizada” (Conferencia Episcopal de Colombia, 2005, p.70).

El hacer eclesial se dirige hacia escenarios propicios en la reconstrucción del tejido social. En la escuela, la pastoral de la iglesia realiza un rol esencial en la formación de valores trascendentes hacia la convivencia de la sociedad y la humanidad misma. Asimismo, la educación en la perspectiva cristiana encuentra gran aportación desde la formación de la espiritualidad y la religiosidad como sustratos de la cultura de fe colombiana, de tal forma que la conducta y la concepción moral aboguen por el respeto a la dignidad humana y la transparencia de vida como insumos para una sociedad equilibrada, justa y sin brechas agrestes en su interior. Este horizonte de reivindicación social incluye a la escuela como lugar donde confluyen las formas de la pluralidad y desde una pedagogía del diálogo y la convivencia, educar para la

fraternidad social es una tarea y responsabilidad ineludible que la iglesia no deja de promulgar.

En una sociedad afectada por la violencia, la Iglesia demarca en su propuesta pastoral y de doctrina social un camino hacia la reconciliación y el perdón, en una tarea humanizante de sanación colectiva e íntegra. Como mediadora y promotora de la paz, la comunidad cristiana eclesial insta hacia procesos de auténtica educación, formación y cultura para la paz, acrecentando aspectos como la negociación política, el reconocimiento del derecho humanitario y la reparación social del posconflicto (Conferencia Episcopal de Colombia, 2005).

La labor de la iglesia en su misión de evangelización, es decir, de anuncio del Reino, como comprensión de un orden social justo y fraterno, tiene un espacio propicio en la formación y educación de procesos sociales para la convivencia y la paz, o sea, las comunidades de fe, en este caso cristianas, tienen un papel preponderante en la construcción de escenarios de no violencia. La actividad pastoral de la iglesia no es un simple actuar religioso; ha de ser una labor conjunta de actores sociales, autoridades y expertos disciplinares en la comprensión y formulación de salidas apropiadas a las situaciones de violencia y conflicto social. La cultura de la paz en la visión de fe cristiana es un hacer procesual y permanente que no debe suscribirse solo ante el momento situacional del conflicto; es un itinerario de edificación de una ciudadanía pacífica, comunal y no violenta.

En conclusión, puede afirmarse que la violencia como fenómeno social en Colombia, tiene una

génesis política que se acentúa y confirma en los sectores de sociedad que se enfrentan al marginamiento del Estado y a las condiciones de injusticia y vulneración de derechos humanos.

La violencia cobra fuerza cuando se sistematiza y organiza como actuar conjunto de fuerzas ilícitas a nivel jurisdiccional, social y aun cultural; además, se refuerza con sus concepciones e ideologías de lucha, emancipación y protección del orden y la ley.

En la reconstrucción de escenarios de convivencia y paz, los estamentos sociales logran intervenir en la comprensión y deconstrucción del conflicto. La esfera eclesial católica ha sido actor partícipe y permanente de los diversos de procesos de diálogo y acercamiento político entre grupos insurgentes. Sin embargo, queda por evidenciar su presencia en procesos de convivencia en comunidades urbanas con conflicto y descomposición social.

La mezcla de ideales políticos y figuras simbólicas de la fe es usual en los modelos de un cristianismo de las bases; causa social y causa religiosa se unen en ideales de emancipación. En la actualidad, las premisas fundantes de la teología de la liberación siguen intactas, aunque con nuevos rostros de sufrientes y nuevas formas de opresión, desde el discurso multicultural y las nuevas condiciones de la economía neoliberal y globalizada, es decir, la crisis social permanece, y con ella, una revulsión de la fe religiosa y sus bases de creyentes, por tanto, sus ideales de liberación y aclamaciones mesiánicas de justicia (De Roux, 2000).

Referencias

- Ayala D. César A. (1995). Cultura política y discurso religioso en Colombia 1961-1966 – El caso de la Alianza nacional Popular. En: J. Guerrero (comp.), *Iglesia, Movimientos y Partidos: Política y Violencia en la Historia de Colombia*. IX Congreso Nacional de Historia. Bogotá: Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia.
- Bautista, M. e Inampué, A. (2009). Imaginarios religiosos. La devoción al señor de los milagros de Aquitania. *Revista Quaestiones Disputatae*, 5, 11–27.
- Conferencia Episcopal de Colombia (2005). *Testigos de la Esperanza*. Bogotá: CEC.
- De Roux, R. (2000). *Violencias y Tolerancias*. Bogotá: Nueva América.
- Monroy, A. (1995). Un motín por la coronación de la virgen en Chiquinquirá. En: J. Guerrero (comp.), *Iglesia, Movimientos y Partidos: Política y Violencia en la Historia de Colombia*. IX Congreso Nacional de Historia. Bogotá: Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia.
- Ocampo, J. (1995). Los catecismos políticos en los orígenes de Colombia. En: J. Guerrero (comp.), *Iglesia, Movimientos y Partidos: Política y Violencia en la Historia de Colombia*. IX Congreso Nacional de Historia. Bogotá: Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia.
- Ríos, C. (2002). *Identidad y Religión en la colonización en el Urabá antioqueño*. ASCUN: Bogotá.
- Rojas, G. (1995). Protagonismo de la iglesia en el experimento totalitario de Boyacá – 1946-1950. En: J. Guerrero (comp.), *Iglesia, Movimientos y Partidos: Política y Violencia en la Historia de Colombia*. IX Congreso Nacional de Historia. Bogotá: Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia.
- Tovar, J. (1995). La Sociedad Católica antirradical Bogotá, 1854-1880. En: J. Guerrero (comp.), *Iglesia, Movimientos y Partidos: Política y Violencia en la Historia de Colombia*. IX Congreso Nacional de Historia. Bogotá: Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia.