

Carlos Arboleda Mora

PLURALISMO, TOLERANCIA
Y RELIGIÓN EN COLOMBIA

261.2
A666

Arboleda Mora, Carlos
Pluralismo, tolerancia y religión en Colombia / Carlos Arboleda Mora. -- Medellín: UPB, 2011.
202 p; 14 x 23 cm. (Colección Teología)
ISBN: 978-958-696-888-1

1. Pluralismo religioso. – 2. Diálogo interreligioso. – 3. Ecumenismo. – 4. Multiculturalismo. – 5. Laicismo. – 6. Doctrina social de la Iglesia. – Tit.

© Carlos Arboleda Mora
© Editorial Universidad Pontificia Bolivariana

Pluralismo, tolerancia y religión en Colombia

ISBN: 978-958-696-888-1

Primera edición, 2011

Escuela de Filosofía, Teología y Humanidades

Facultad de Teología

Gran Canciller UPB y Arzobispo de Medellín: Mons. Ricardo Tobón Restrepo

Rector General: Mons. Luis Fernando Rodríguez Velásquez

Vicerrector Académico: Pbro. Jorge Iván Ramírez Aguirre

Decano de la Escuela de Filosofía, Teología y Humanidades: Pbro. Diego Marulanda Díaz

Director de la Facultad de Teología: Pbro. Diego Marulanda Díaz

Editor: Juan José García Posada

Corrección: Sol Ángela Tamayo S.

Diagramación: Juan Esteban Casas Tejada

Coordinación de producción: Ana Milena Gómez C.

Dirección editorial:

Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, 2011

Email: editorial@upb.edu.co

www.upb.edu.co

Telefax: (57)(4) 354 4565

A.A. 56006 - Medellín - Colombia

Radicado: 0778-30-09-10

Prohibida la reproducción total o parcial, en cualquier medio o para cualquier propósito sin la autorización escrita de la Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.

Contenido

El pluralismo religioso	7
La multiculturalidad y sus desafíos	29
El reto del diálogo interreligioso	37
La multiculturalidad en Colombia.....	43
Historia del pluralismo religioso en Colombia	47
Conquista y colonia	47
Independencia.....	65
República	72
La época de 1946 a la actualidad	112
Grupos armados y libertad religiosa.....	124
La constitución de 1991	129
Tolerancia y pluralismo en Colombia	137
Modernidad y laicismo en Colombia	147
La laicidad en la doctrina de la iglesia católica hoy	163
El ecumenismo en Colombia	169

Bibliografía **181**

Anexos **199**

Anexo N. 1. Intentos de libertad de cultos en colombia..... 199

Anexo N. 2. Confesiones no católicas establecidas 199

El pluralismo religioso

La época de la Ilustración es la que inicia la preocupación por el pluralismo, aunque su origen propiamente se da como la gradual aceptación de la tolerancia como consecuencia de las guerras de religión en el siglo XVI. Antes se daba pluralidad (hecho sociológico) pero no pluralismo en su amplia acepción como ordenamiento legal, reconocimiento civil y actitud positiva ante el hecho de la existencia y convivencia de varias y distintas religiones o confesiones religiosas.

“Expreso aquí mi convicción profunda, anclada en una larga reflexión y en la experiencia de toda una vida. La laicidad no es “todo al César, nada a Dios”, ni siquiera “todo al hombre, nada a Dios”, sino todo a la conciencia y a la libertad de los hombres, llamados a vivir juntos a pesar de todo lo que les separa, opone o divide”¹

En cuanto empieza a hablarse de tolerancia se va dando paso al pluralismo, la multiculturalidad y luego al ecumenismo tanto dentro de las iglesias cristianas como al diálogo interreligioso más universal y amplio.

El término laicidad y su aplicación por parte de algunos gobiernos, llevó también al debate sobre las relaciones Iglesia Estado en Europa y a pensar que el Estado debía ser independiente de las religiones. La palabra laicidad tiene origen en Francia a fines del

1 Poulat, E. *Notre laïcité publique. “La France est une République laïque”* (2003). París: Berg International Edit, 2003. P. 16

siglo XIX y es fruto de la reflexión sobre la enseñanza laica; es decir, enseñanza no confesional. La aplicación del término laico al Estado viene a definirlo como neutral ante las confesiones religiosas y tolerante con todas ellas. Para el logro del principio de separación entre Iglesia - Estado será esencial el reconocimiento de la libertad religiosa. Esto motiva a situar el punto de partida del estudio del origen del Estado laico en la secularización del poder político y su configuración como Estado Moderno, por una parte, y en el reconocimiento de la libertad religiosa, por otra, factores puestos en marcha por la Revolución francesa.

En Francia, ya desde 1879 se van tomando medidas como la supresión del descanso los domingos (1879), la prohibición de la enseñanza religiosa en los centros escolares (1880), la educación universal y gratuita, la extensión de la sepultura en los cementerios a ciudadanos de cualquier confesión (1881) y la autorización del divorcio (1884). La ley del 9 de diciembre de 1905 concerniente a la separación de la Iglesia y del Estado fue como la consumación de estos actos laicistas. En su primer artículo “la república asegura la libertad de conciencia” y garantiza el libre ejercicio de todos los cultos con el sólo límite del interés del orden público. En artículo segundo, dice que la república no reconoce, da salarios ni subvenciona ningún culto. Los demás artículos precisan y regulan estos dos primeros. Pero es en la Constitución de 1946 cuando se define a Francia como una república laica. (Francia es “una república indivisible, laica, democrática y social”.Art 1). El 11 de febrero de 1906, Pío X publicó la encíclica *Vehementer Nos sobre la ley francesa de separación* y ya en el numeral 1 decía:

“Es, más allá de toda cuestión, un evento de las grave importancia y que debe ser deplorado por los que son rectos, porque es desastroso para la sociedad como para la religión; pero es un evento que no puede haber sorprendido a nadie que haya puesto atención a la política religiosa seguida en Francia en los últimos años.”²

El Papa establecía claramente que la separación de la Iglesia y el Estado era una tesis absolutamente falta y un error muy pernicioso.³

2 Pío X. Vehementer Nos. 1

3 Ibidem 3.

Pluralismo, tolerancia, multiculturalidad, laicidad y ecumenismo, son conceptos que se fueron formando lentamente, y con circunstancias propias de cada región, desde la alta Edad Media. Uno de los padres de esta formación fue Marsilio de Padua en cuya obra *Defensor pacis* (1324) opina que la Iglesia no debe hacer o tener acciones temporales y proclama así cierta laicidad del Estado por su separación de la Iglesia. Marsilio de Padua presenta un ataque al poder temporal de los Papas, que servirá posteriormente al luteranismo para su crítica a Roma. Se proclama la separación entre el poder temporal y espiritual. Santo Tomás de Aquino aceptó que la Iglesia tuviera cierto poder temporal para cumplir su misión, teoría que fue combatida por las órdenes mendicantes especialmente los franciscanos. Marsilio no aceptaba la doctrina tomista e insistía en el poder del príncipe en el orden material, príncipe que tiene como límites al mismo pueblo. La Iglesia debía dedicarse a predicar el evangelio, promover la moral privada y contribuir al sostenimiento del orden político. En este sentido, Marsilio aparece como reformador de la Iglesia que debía dedicarse a lo espiritual y bajo la autoridad del príncipe. La Iglesia tiene una función espiritual dentro del Estado pero no lo gobierna. Cristo “se quiso excluir a sí mismo y a sus apóstoles del oficio de gobernar o de la jurisdicción contenciosa, o régimen o juicio coactivo cualquiera en este mundo”⁴

Jean Bodin propone la soberanía como una propiedad del Estado sin inmiscuirse en problemas de la verdad de los dogmas. En *Heptaplomeres*, Bodin presenta una discusión entre un católico, un luterano, un calvinista, un hebreo, un mahometano, un pagano y un adepto a la religión natural, para proponer el tema de la tolerancia en términos de la universalidad de la razón.⁵

Juan Althusius aceptó en su *Politica Methodice Digesta* (1603) que la tolerancia resulta una norma indispensable en política. “los que están en el error en materia de religión no deben ser corregidos por la fuerza externa ni por las armas humanas, sino por las armas

4 Marsilio de Padua, *El Defensor de la Paz*. Madrid: Editorial Tecnos S.A., 1989. II, IV, 4. Cfr. Godoy Arcaya, Oscar. “Antología del Defensor de la paz, de Marsilio de Padua” En *Estudios Públicos*, 90 (otoño 2003). www.cepchile.cl/dms/archivo_3200_1479/rev90_godoy.pdf (7-09-2010)

5 Bodin, Jean. *Colloquium heptaplomeres de rerum sublimium arcanis abditis*. <http://www.archive.org/details/colloquiumheptap17859gut> (15 Ag 2010)

del Espíritu Santo... Y si la palabra de Dios no les convence, mucho menos les convencerán las amenazas del gobernante o los castigos que éste les inflija”⁶

Baruch Spinoza, en su *Tractatus Theologico-Politicus* (1670) afirma que la libertad del individuo está a la base de la constitución del Estado y que “debía ser lícito que cada uno pensase aquello que quisiera y que cada uno dijese aquello que piensa”. “Es un derecho natural de la persona el juzgar e interpretar la religión, ya que la religión entra dentro de los asuntos propios de cada individuo”; “Hay que conceder necesariamente la libertad de opinión y así se podrá proveer a la paz y amistad necesaria para que se pueda vivir, aunque las diferencias de criterios entre unos y otros sean manifiestas y notorias”.⁷

Samuel Pufendorf en *De Habitu Religionis Christianae ad Vitam Civilem* (1687) insiste en que el contrato original que establece una sociedad no puede exigir ninguna renuncia a las creencias religiosas personales y que el sujeto debe vivir en “estado de socialidad pacífica” con los demás. Pudendorf afirma: “Sólo cabe la intervención del gobierno cuando con el pretexto de la religión se altere la paz, se organicen levantamientos o se gesten traiciones. Únicamente entonces los poderes civiles podrán actuar y castigar. No corresponde al principio perseguir a sus súbditos por el solo hecho de diferir en materia de religión.”⁸

John Locke, autor de la *Epistola de Tolerancia ad Clarissimum Virum* (1689), así como de las *Tres cartas sobre la tolerancia* (de 1689, 1690 y 1692), introduce el principio de la libertad religiosa, y es uno de los primeros promotores de la libertad civil como parte consustancial del espíritu social. La importancia especial de Locke radica en que considera que el principio de la tolerancia constituye “un punto de encuentro” entre las tareas y los intereses que caracterizan, respectivamente, a la Iglesia y al Estado. Desde esta perspectiva, Locke es el más importante eslabón teórico entre el pensamiento de la Ilustración y el liberal.

6 Henry Kamen, Los caminos de la tolerancia, New York: España, McGraw-Hill, 1967, p. 219

7 Henry Kamen, Los caminos de la tolerancia, España, McGraw-Hill, 1967, p. 220

8 Ibídem., p 222

Anteriormente, el Estado era considerado un fenómeno religioso y la religión un fenómeno social. Desde la conversión al cristianismo del rey Clodoveo, en 496, se inicia la intervención real en los asuntos de la Iglesia Católica y viceversa (con el principio de unidad nacional igual a unidad religiosa: “*une foi, un roi, une loi*”), que tendrá su mayor expresión en la proclamación de Carlomagno como emperador en el año 800. Francia tuvo en las guerras de religión el hecho social que marca, de manera conflictiva, el inicio de la libertad religiosa. Las guerras de religión comenzaron en 1562 y terminaron con el Edicto de Nantes en 1598. La religión fue la causa principal del conflicto. “*Une foi, un loi, un roi*” es la expresión sencilla de la causa. El estado, la sociedad y la religión estaban unidos en la mente y la experiencia del pueblo en general. No había distinción entre ellos pues la religión había formado parte del consenso social por más de un milenio. Desde Clodoveo, la corona francesa estaba ligada a la Iglesia: ésta le daba legitimidad y santidad, y aquella la protección militar y civilmente. Una sola fe era esencial para el orden social pues si no existía un sólo Dios que sostuviera el orden natural, todo se vendría al suelo. Las herejías eran una traición al estado, pues corrompián las bases del consenso social. Toda religión nueva se veía como un atentado contra la nación. Sin el cristianismo católico, vendría la anarquía y la división. Las ideas protestantes eran bastante novedosas: hay que obedecer al rey pero el pueblo lo puede deponer si ataca a la Iglesia, y aún más, se podía elegir al rey por parte del pueblo y el rey debía gobernar con el consenso del mismo pueblo. Los cien o más días de fiesta de los católicos deberían aprovecharse para el comercio. (Hay que notar que los Hugonotes eran principalmente urbanos y comerciantes). La participación de las mujeres en los servicios religiosos, la lectura de la Biblia por parte de todas las personas, las mujeres cantando en las asambleas, eran cosas imposibles de aceptar por parte de los católicos. Estos creían que permitir la herejía era mantener una enfermedad dentro del grupo social. Se llegó a excesos de violencia como la Noche de San Bartolomé, el 23 de agosto de 1572, cuando la misma población portando cruces blancas en sus sombreros, colaboró en la masacre de los Hugonotes, que se extendió durante varios meses por todo el país.

El Edicto de Nantes de 13 de abril de 1598, es inicio del reconocimiento de la libertad religiosa y del principio de unidad nacional

desvinculado del principio de unidad religiosa.⁹ Esa progresiva secularización del poder político permitirá el reconocimiento de la libertad de conciencia pues los principios de laicidad y libertad de conciencia se reclaman y se complementan. Esencial en el progresivo reconocimiento de la libertad religiosa se encuentra la Reforma protestante con sus doctrinas y pluralidad, especialmente con su enseñanza de la conciencia individual, el libre examen y la decisión personal.

-
- 9 “Este edicto constaba de noventa y cinco artículos de carácter más bien general, que fueron firmados el 13 de abril, y de sesenta y seis artículos de carácter más particular que fueron firmados el 2 de mayo de 1598. Se agregaron dos brevets (13 y 30 abril) que se referían al tratamiento de los ministros protestantes y a las plazas fuertes acordadas a los hugonotes. El edicto de Nantes codificaba y ampliaba los derechos acordados a los protestantes por el edicto de Poitiers (1577), la convención de Nérac (1578), el tratado de Fleix (1580), la declaración de Saint Cloud (1589), el edicto de Mantes (1591), los artículos de Mantes (1593), y el edicto de Saint - Germain (1594). Aseguraba completa libertad de conciencia en todo el reino, al punto de que nadie podía ser perseguido o molestado en cualquier forma por causa de su religión ni ser compelido a hacer nada contrario a las creencias de ésta; y esto aparejaba el derecho al culto privado o público. Se concedía el pleno y libre derecho de culto público en todos los lugares en que existía durante 1596 y 1597, o donde había sido acordado por el edicto de Poitiers interpretado por la convención de Nérac y el tratado de Fleix (unas doscientas ciudades); y, además, en dos lugares dentro de cada bailliage y sénéchaussée. También fue autorizado en los principales castillos de los seigneurs hauts justiciers protestantes (unos tres mil), residieran o no en ellos los propietarios, y en los otros castillos si los propietarios residían en ellos; a los nobles que no eran hauts justiciers, siempre que el auditorio no excediera de treinta personas aparte de los parientes de la familia. Aún en la corte, los grandes nobles, todos los gobernadores y sus lugartenientes, y los capitanes de guardias, tenían libertad de adorar en sus departamentos siempre que lo hicieran a puertas cerradas y no hubiera cantos de salmos en alta voz, ruido o escándalo. Se otorgaba a los protestantes plenos derechos civiles y protección, ingreso en todas las universidades, escuelas y hospitales, y acceso a todas las funciones públicas. El Parlamento de París admitía seis consejeros protestantes. Y se eximió a los ministros protestantes de servicio militar y de las otras cargas de que estaban exentos los clérigos romanistas. En los parlamentos se establecieron cámaras especiales (Chambres d’Édit) para juzgar casos que afectaban a protestantes. En el Parlamento de París esta cámara consistía de seis consejeros católicos romanos especialmente elegidos y un protestante; en otros parlamentos las cámaras se componían de igual número de romanistas y protestantes. Quedaron en completo control de doscientas ciudades, incluyendo La Rochela, Montauban y Montpellier, plazas fuertes de excepcional importancia militar.” Cfr. Lindsay, Tomás M. La Reforma y su desarrollo social. Cfr. www.sobreestapiédra.com/archivo_historia_cristiana/lindsay/book_003/cap_004/022.htm

La Iglesia católica, desde el Papa Gelasio (492-496), venía formando la doctrina de la superioridad del Pontífice, pues lo temporal debe estar supeditado a lo espiritual. Una expresión madura de la supremacía pontificia se da en el *Dictatus Papae* (1075) del Papa Gregorio VII.¹⁰ Este se presenta como un emperador integral con todos los poderes. Bonifacio VIII va más allá cuando en la Bula *Unam Sanctam* del 18 de Noviembre de 1302 postula la necesidad de obedecer al Papa para alcanzar la salvación: “Además, declaramos,

-
- 10 Los *Dictatus Papae* (Dictámenes del Papa) se incluyeron en el registro del Papa en el año 1075. Los principios allí expresados son: 1. Que la iglesia romana fue fundada sólo por Dios. 2. Que solamente el pontífice romano tiene derecho a ser llamado universal. 3. Que sólo él puede deponer o reintegrar a obispos. 4. Que en un concilio su legado, aunque tenga un rango inferior, es sobre todos los obispos, y puede dictar sentencia de deposición contra ellos. 5. Que el papa puede deponer a los ausentes. 6. Que, entre otras cosas, nosotros no debemos permanecer en la misma casa con aquellos excomulgado por él. 7. Que solamente para él es lícito, según las necesidades de la época, el formular leyes nuevas, reunir congregaciones nuevas, fundar una abadía de canonjía; y, por otro lado, dividir un obispado que sea rico y unir los que sean pobres. 8. Que solamente él puede usar la insignia imperial. 9. Que solamente del papa todos los príncipes besarán los pies. 10. Que sólo su nombre se hablará en las iglesias. 11. Que este es el único nombre en el mundo. 12. Que le es permitido deponer a emperadores. 13. Que le es permitido transferir a obispos de ser necesario. 14. Que él tiene el poder de ordenar a un clérigo de cualquier iglesia que le plazca. 15. Que aquél que es ordenado por él puede presidir sobre otra iglesia, pero no puede tener una posición subordinada; y que tal persona no puede recibir un rango más alto de ningún obispo. 16. Que ningún sínodo se denominará general sin su orden. 17. Que ningún capítulo y ningún libro se considerarán canónicos sin su autoridad. 18. Que toda sentencia dictada por él no puede ser retractada por nadie; y que sólo él mismo, de forma exclusiva, la puede retractar. 19. Que él mismo puede no ser juzgado por nadie. 20. Que nadie se atreverá condenar a uno que apele a la silla apostólica. 21. Que a ésta se deben referir los casos más importantes de cada iglesia. 22. Que la iglesia romana nunca ha errado; ni errará por toda la eternidad, según el testimonio de las Escrituras. 23. Que el pontífice romano, si ha sido ordenado canónicamente, es hecho indudablemente un santo por los méritos de San. Pedro; según el testimonio de San. Enodio obispo de Pavia, y de muchos padres santos que concuerdan con él, según lo contienen los decretos de San. Símaco el papa. 24. Que, por su orden y consentimiento, puede ser lícito para subalternos el presentar acusaciones. 25. Que él puede deponer y reintegrar a obispos sin convocar un sínodo. 26. Que aquél que no está en paz con la Iglesia romana no será considerado católico. 27. Que él puede liberar a los sujetos de su lealtad hacia hombres malvados. Henderson, Ernest F. Documentos Históricos Selectos de la Edad Media. Londres: George Bell and Sons, 1910, Págs. 366-367. Cfr. Hallsall, Paul. (editor). Internet Medieval Sourcebook. [Http://www.fordham.edu/hallsall/sbook.html](http://www.fordham.edu/hallsall/sbook.html)

proclamamos, definimos que es absolutamente necesario para la salvación que toda criatura humana esté sometida al Romano Pontífice”.¹¹ Esta doctrina de la supremacía pontificia coloca al Papa y a la Iglesia católica, como la Verdad absoluta de Dios en el mundo, y todo tendrá legitimidad si está sancionado por la jerarquía eclesiástica. Lo que sea distinto o diferente, será obra del pecado y romperá la unidad de la humanidad. El error debe ser extirpado pues prima la verdad sobre la persona, y la salvación eterna sobre la vida del sujeto.

El régimen eclesiástico es el que legitima el régimen temporal,¹² como lo expresa claramente el Papa Inocencio III, en la carta *Sicut universitatis conditor* (1198):

“El Creador del Universo colocó dos grandes luminarias en el cielo; la más grande para regir el día, la menor para regir la noche. Del mismo modo, para el firmamento de la iglesia Universal, que se dice como del cielo, El nombró dos grandes dignidades; la más grande debe regir sobre las almas (es decir, los días), la menor para regir los cuerpos (es decir, las noches). Estas dignidades son la autoridad pontificia y el poder real. Además, la luna deriva su luz del sol, y es, en verdad, inferior al sol en tamaño y calidad... De la misma manera, el poder real deriva su dignidad de la autoridad pontificia.”¹³

Queda claro que los derechos naturales de los pueblos se legitiman únicamente desde el derecho divino administrado por la Iglesia. El papa, como nos dice Soto, es amo y señor del universo desde la *Plenitudo potestatis* y se convierte en la razón de ser de toda la cristiandad y de todas sus empresas culturales.¹⁴ Pero toda esa doctrina es contestada desde la Ilustración y la modernidad con su planteamiento sobre la sociedad plural y legal.

La Ilustración implicará la autonomía e independencia del poder político y del derecho de la tutela de la fe religiosa, y en consecuencia el reconocimiento de la libertad de conciencia y de la impo-

11 Bula Unam Sanctam.

12 Soto Posada, Gonzalo. “Multiculturalismo y evangelio durante la conquista”, En *Cuestiones Teológicas y Filosóficas*. Medellín, Vol. 27, N° 2. 2.000. p. 112.

13 Denzinger 767

14 Soto Posada, Gonzalo. “Multiculturalismo y evangelio Op.cit. P. 113. En la coronación de los Papas, se les imponía la Tiara (tres coronas) para indicar que era Padre de los príncipes, Regidor de la humanidad y Vicario de Jesucristo.

sibilidad de que el Estado intervenga en los asuntos espirituales. Son importantes para ayudar al reconocimiento de la libertad religiosa, las aportaciones de autores como Pierre Bayle, en su obra de 1686, *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ «Contrains-les d'entrer»* (*Comentario filosófico de las palabras de Jesucristo «Oblígalos a entrar»*) donde expresaba que la coacción en la esfera religiosa era inmoral y suponía un atentado a la dignidad humana; donde reivindica la libertad de conciencia, también para ateos y seguidores de religiones no cristianas, y no sólo como principio moral, sino como un precepto de la razón.¹⁵ Voltaire, en su “Tratado de la Tolerancia” (1763), exponía que el gobierno no debía estar al servicio de la Iglesia y pedía el reconocimiento de la libertad de pensamiento. Su alegato contra la intolerancia es de gran actualidad:

“El derecho humano no puede estar basado en ningún caso más que sobre este derecho natural; y el gran principio, el principio universal de uno y otro es, en toda la tierra: «No hagas lo que no quisieras que te hagan.» No se comprende, por lo tanto, según tal principio, que un hombre pueda decir a otro: «Cree lo que yo creo y lo que no puedes creer, o perecerás.» El derecho de la intolerancia es, por lo tanto, absurdo y bárbaro: es el derecho de los tigres, y es mucho más horrible, porque los tigres sólo matan para comer, y nosotros nos hemos exterminado por unos párrafos.”¹⁶

Jean Jacques Rousseau, en el “Contrato social”, de 1762, decía que todos pueden tener las opiniones que quieran, sin que corresponda al soberano conocerlas, porque no tiene competencia en las cosas sobrenaturales:

“Los vasallos no deben dar cuenta al soberano de sus opiniones, sino en cuanto ellas importan a la comunidad. Aunque importa al Estado que cada ciudadano tenga una religión que le haga amar sus deberes; pero los dogmas de esta religión no interesan ni al estado ni a sus miembros, sino en cuanto dichos dogmas se relacionan a la moral o a los deberes que el que la profesa, está obligado a cumplir para con los otros. Por lo demás, cada uno puede tener las opiniones que le acomoden y sin que pertenezca al soberano entender sobre esto: porque como no tiene

15 Cfr. Bahr, Fernando. “El Commentaire philosophique de Pierre Bayle. Dios no quiere que conozcamos con certeza”. En Tópicos. Revista filosófica de Santa Fe. Arg. 8-9, 2001. Pp. 59-80.

16 Voltaire. *Traité sur la tolérance*. Lausana: Francois Grasset.Co, 1773. P. 67.

competencia en el otro mundo, sea la que quiera la suerte de los vasallos en la vida venidera, esto no es asunto del soberano, con tal que en la presente sean buenos ciudadanos.”¹⁷

En cuanto a la separación entre estado y religión, el aporte de Condorcet es importante. Propone separar, en un ambiente de razón, tolerancia y humanidad, el elemento eclesiástico de los asuntos públicos y de la educación, dando sí a las confesiones religiosas plena libertad:

“El poder público no tiene derecho de ligar la enseñanza de la moral a aquella de la religión. Las opiniones religiosas no pueden hacer parte de la instrucción común pues como son elección de una conciencia independiente, ninguna autoridad puede preferir una a la otra. De ahí resulta la necesidad de independizar la moral de estas opiniones.”¹⁸

Las democracias modernas están condicionadas por el descubrimiento de que el disenso, la diversidad y las partes, no son incompatibles con el orden social y el bienestar del cuerpo político. La génesis ideal de nuestras democracias se halla en el principio de que la diferencia, no la uniformidad, es el germen y el alimento de los estados, un punto de vista que se extendió a continuación de la Reforma, después del siglo XVII.¹⁹ En términos generales, hasta el siglo XVII, la diversidad era considerada fuente de discordias y de desorden, causante de la caída de los estados; y la unanimidad el fundamento necesario de toda comunidad política. Una religión verdadera debía ser impuesta y exigida por el Estado. John Locke, en sus Cartas sobre la Tolerancia, aborda el problema religioso, entendiendo la Iglesia como una sociedad libre de hombres que se unen espontáneamente para servir a Dios en público. En este campo, el Estado no debe intervenir pues atentaría contra la libertad religiosa, como tampoco la iglesia debe imponer su mensaje por coerción sino por convencimiento. La religión es una obra de persuasión. El estado debe tolerar todo tipo de religiones, excepto el ateísmo (por negar a Dios) y el catolicismo romano (por ser el dominio de una

17 Rousseau, J.J. *El contrato social o principios del derecho político*. Madrid en la oficina de José del Collado, 1820. P. 231.

18 Condorcet. *Oeuvres de Condorcet*. Vol VII. París: Firmin Didot Freres libraires, 1847. P. 204.

19 Cfr. SARTORI, Giovanni. Los fundamentos del pluralismo. En: Leviatán. N° 61 .1995. p. 111-125.

potencia extranjera dentro de la soberanía de la nación y que es dictatorial).²⁰ Esta idea influirá en los liberales colombianos del siglo XIX. Spinoza ya había hablado de la libertad absoluta de religión como cosa de conciencia en la que no podía intervenir el Estado que sólo podía legislar sobre el culto exterior.²¹

Inmanuel Kant, en cuanto al ámbito de las creencias, es muy claro:

“Si no pretende otra cosa (el gobernante), sino que todo mejoramiento real o presunto sea compatible con el orden ciudadano, no podrá medios de permitir a sus súbditos que dispongan por sí mismos en aquello que crean necesario para la salvación de sus almas; porque no es ésta cuestión que le importe, y sí la de evitar que unos a otros se impidan con violencia buscar aquella salvación por el libre uso de todas sus potencias. Y hará agravio a la majestad de su persona si en ello se mezcla hasta el punto de someter a su inspección gubernamental aquellos escritos en los que sus súbditos tratan de decantar sus creencias, ya sea porque estime su propia opinión como la mejor, en cuyo caso se expone al reproche: *Caesar non est supra grammaticos*, ya porque rebaje a tal grado su poder soberano que ampare dentro de su Estado el despótismo espiritual de algunos tiranos contra el resto de sus súbditos.”²²

Christian Wolff y Kant son quienes acuñan el concepto de pluralismo. Inicialmente era una doctrina acerca de la plenitud de posibles puntos de vista o de ideologías combinada con la invitación a adoptar el punto de vista de un ciudadano del mundo por encima de visiones particularistas. Hoy se refiere a que el mundo puede ser interpretado en diversas formas. En ética y sociología se trata de que la sociedad moderna no está ya más fundamentada en normas y doctrinas trascendentales o confesionales y que toda ética está sujeta a cambio y discurso racional.²³ Ellos consideran el pluralismo como la plenitud de posibles cosmovisiones combinadas con la invitación a adoptar una cosmovisión universal: la del ciudadano global. Hasta entonces predominaba la visión religiosa de una cosmovisión global, única y verdadera, que debía regir y orientar los destinos de los hombres. Religión y sociedad eran como las dos caras de una mis-

20 Fraile, Guillermo. Historia de la filosofía. Tomo III. Madrid: BAC, 1966. P. 786
21 Ibidem. P. 646.

22 Kant, E.. ¿Que es la ilustracion? En Filosofía de la Historia. México: FCE, 2006. pp. 33-34

23 Koenig, Mathias; Guchteneire, Paul; Unesco. Democracy and Human Rights in multicultural societies. Surrey: Ashgate Publishing, 2007. P. 252.

ma moneda, pues la religión tenía unas características sociológicas y políticas: *Cujus regio, eius religio*. Esto indicaba que el individuo pertenecía a la religión de su sociedad y no podía separarse de ella, ni irse contra ella. Incluso, en el pensamiento católico, el Estado funcionaba como un padre para el pueblo inculto, ignorante y no educado. El Estado y la Iglesia estaban para formar, informar, corregir y vigilar a las masas que eran “rudas”.

Con el avance de la Ilustración se llega a considerar que cada individuo es libre de escoger y practicar su religión, y que ésta se reduce al ámbito de lo privado, sin consecuencias públicas o sociales. En la Ilustración se tiene una definición de religión como creencia personal que se expresa en culto colectivo, de tal manera que constituye una comunidad social, pero que no tiene por qué controlar al Estado ni por qué ser de tipo étnico o sociológico. Es una comunidad de la que se puede salir o a la que se puede entrar²⁴. La razón dejó de considerarse como el banco espiritual donde está depositada la verdad y del cual se extrae el conocimiento por deducción (la conciencia como simple acto práctico de la inteligencia) y se convirtió en un medio o herramienta para crear el conocimiento por el método inductivo (la conciencia como acto especulativo de la inteligencia). Así ya no se aceptan las verdades reveladas por vía de autoridad, tradición o jerarquía, sino que se apodera el hombre del conocimiento y lo somete a verificación racional y empírica, dando lugar a múltiples y posibles formas de comprender lo real. De allí surgen, por tanto, el pluralismo, la multiplicidad, la tolerancia a visiones distintas. Lógicamente la Iglesia no pudo aceptar que la permanencia, esencia e inmutabilidad de la verdad fueran así sometidas al criterio de la verificación científica y múltiple.

Con base en esta perspectiva, se plantearon todos los esfuerzos de búsqueda de la libertad religiosa, entendida como derecho de libertad religiosa, dentro de un Estado no confesional, que reconocía a todos como ciudadanos pero que no daba privilegios por pertenecer a una u otra religión, pero tampoco rechazaba o excluía por dicha pertenencia, aunque hubo momentos de intransigencia antirreligiosa. Esta ha sido una lucha larga, pues los problemas teóricos y prácticos siguen presentes: ¿Cómo se entienden las culturas religiosas? ¿Puede la religión separarse de la vida social? ¿Es la religión una ONG en

24 Cfr. CHAMPION, F. De la diversité des pluralismes religieux. En MOST. Journal on Multicultural societies. Vol. 1 N° 2. UNESCO 1999. <http://www.unesco.org/most/>. (3-09-2010)

la sociedad democrática? ¿Se pueden separar cultura e Islam? ¿Tiene la religión un papel en la sociedad civil? ¿Debe relegarse lo religioso sólo a la privacidad? ¿Se puede ser democrático y creyente? ¿Cómo se compagina religión (como hecho social) y política?

Se hace importante recalcar que el pluralismo constructivo debe reconocer la diferencia para promover armonía e interacción entre personas, grupos y culturas²⁵. Este pluralismo no puede ser restrictivo, agresivo o excluyente sino una búsqueda de la unidad en la diversidad. Pero la laicidad llevó en algunas partes a una actitud antirreligiosa y claramente fanática. En Colombia, a fines del siglo XIX, la laicidad fue una actitud agresiva en contra de la Iglesia católica, y ésta respondió con las mismas armas. La guerra civil de 1876-1877 fue la máxima expresión de dicho enfrentamiento, aunque la Guerra de los Mil Días, también fue mirada por algunos como guerra religiosa. En estas dos guerras se dió el mayor número de actos sacrílegos anticlericales con relación a las guerras anteriores, lo que es una señal de la acritud de las posiciones. Laicidad no significa necesariamente persecución, y en este sentido hay que “laicizar la laicidad”, de modo que ésta no se convierta en una pararreligión, sino que sea la aceptación serena de las diferentes formas religiosas y la aceptación de su aporte al todo social. Un estado laico no es antirreligioso o anticlerical, sino un estado que respeta a todas las formas religiosas, sin aceptar ninguna como oficial o privilegiada, pero que al mismo tiempo mantiene una relación amistosa y tolerante con todas ellas. Uno de los temas discutidos hoy es el de “repensar la laicidad”, como apertura a una laicidad positiva, distinta al separatismo militante. Este, al confrontarse con la multiculturalidad que exige el respeto a las diversas culturas con sus manifestaciones, se muestra ineficaz para dar respuestas respetuosas a los anhelos de identidad y a los deseos de participación. Una laicidad intransigente ahoga la libertad, la iniciativa y la responsabilidad social de los diversos grupos religiosos, que pueden ser constructivos en su medio.²⁶ Pue-

25 UNESCO. Towards a constructive pluralism. Coloquio organizado por la UNESCO y el Secretariado de la Commonwealth. París, 28-30 enero de 1999.

26 Cfr. Navarro - Valls, Rafael; Palomino, Rafael. Estado y religión. Textos para una reflexión crítica. Barcelona: Ariel, 2000. Introvigne, Massimo. “Freedom of Religion and Belief in the Christian/Western World.” Lectura introductoria a la conferencia “Towards a Secular Society” organizada por la International Humanist and Ethical Union and the Norwegian Humanist Association, Oslo, May 4, 2001. <http://www.cesnur.org/testi/panici98.htm>

de haber diversos modelos en la relación Iglesia-Estado. El hecho laico no significa rechazo total de la religión (laicidad activa) sino el reconocimiento de posibles y diversas formas de relación según el caso histórico y cultural de la nación. Puede darse el modelo de una religión nacional (Grecia, Portugal, Dinamarca), o el reconocimiento de dos religiones nacionales (Finlandia: Iglesias luterana y ortodoxa; Inglaterra: Iglesia de Inglaterra e Iglesia de Escocia). Puede ser el modelo de “no reconocimiento de ninguna religión” (EE. UU, Holanda, Francia), o el modelo de reconocimiento múltiple (Italia, Bélgica, España, Austria, Alemania). Es laicidad positiva en lugar de laicidad activa.

El modelo francés de laicidad proviene del enfrentamiento entre dos formas de ver la historia de Francia, dos cosmovisiones, que son la Francia católica y la herencia de la Revolución francesa de 1789. Se da una lucha sin reconciliación donde prima la pasión sobre la razón y que sólo se calmará en 1945 cuando los obispos aceptan la laicidad, pero que en los últimos años renace frente a casos particulares como la inmigración musulmana.

“El combate que se emprende entonces tiene como objetivo el poder, político y cultural, en la nación; es asimismo el choque entre dos sistemas ideológicos absolutamente incompatibles. No están en cuestión ni la creencia en Dios ni la existencia de las Iglesias –los ateos y anticristianos militantes, minoritarios, ejercen su influencia sin controlar durante mucho tiempo la acción gubernamental– sino el lugar de la religión y de sus organizaciones en la vida nacional, regulada en adelante por el espíritu democrático... El partido republicano en el poder erige en veinticinco años una legislación que excluye, en primer lugar, a la religión de la escuela pública, que, después, elimina las congregaciones religiosas, y que, finalmente, rompe la alianza concordataria: estas medidas caracterizarán el régimen francés de laicidad”.²⁷

En cambio, en Norteamérica el proceso es diferente. En ésta la religión va a tener una gran importancia en la fundación del país y en la constitución de la democracia. Tocqueville al analizarlo, dice que hay una doble raíz en la nación : la bíblica y la filosófica,

27 Comte, B.. “Laïcité française et conscience nationale”, en M. Barlow et al. Dieu est-il laïque? Recherche de sens et laïcité. París: Desclée de Brouwer. Paris,1998. pp. 21-50.

que pueden convivir gracias al principio ilustrado revolucionario de separación de Iglesias y Estado y eso explica la permanencia de la democracia. La convivencia del espíritu religioso junto al espíritu libertario era el síntoma de algo muy profundo humanamente como es el deseo de armonizar cielo y tierra. Si el hombre se aleja de su fe religiosa puede violentar su naturaleza humana, social y familiar. Norteamérica seguirá esta línea.²⁸ La laicidad norteamericana es diferenciación estructural de los ámbitos seculares y los religiosos, sin que implique privatización de la religión o el envío de ella al cuarto de cosas inútiles. En el fondo, la sociedad americana es profundamente religiosa. No es una laicismo anticlerical o anti-religioso como el francés, las intervenciones del episcopado en la plaza pública con sus cartas sobre la guerra, el sistema económico o el aborto son muestra de cómo se proclama públicamente una posición religiosa sin pretender imponer una moral particular a toda la nación. Se puede intervenir en la vida pública desde la convicción de que las propias tradiciones normativas son fuentes necesarias para generar los recursos morales y éticos que la sociedad necesita, simplemente sometiendo dichas tradiciones a las reglas de juego del debate democrático público y abierto y disponiéndose a dinamizar dicho debate. Pero hay que estar dispuesto, para ello, a renunciar a modelos propios de “Iglesia oficial” y a una movilización de masas que pretendan conquistar parcelas de poder.

El modelo del pluralismo religioso tal como lo practica la laicidad francesa es un modelo conflictivo, pues se entiende como el Estado contra las Iglesias. El modelo norteamericano es más positivo: las iglesias independientes del Estado. La perspectiva francesa va acompañada de lo que Hervieu - Léger llama:

“un deseo más o menos claramente expresado de arrancar las conciencias de la influencia de representaciones juzgadas radicalmente contradictorias con la razón y la autonomía: un deseo que nutre la desconfianza visceral (aunque raramente explicitada) frente a la creencia religiosa como tal.”²⁹

28 Cfr. Tocqueville, A, *La Democracia en América*. México- Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1963.

29 HERVIEU-LEGER, Danièle *La Religion en miettes ou la question des sectes*. París: Calmann - Lévy, 2001. P. 22

Es un laicismo agresivo con raíces en la Ilustración y en la Revolución francesa, que tuvo su correlato en Colombia, en la que se da la búsqueda de la modernidad como lucha contra el monopolio simbólico y las influencias políticas de la Iglesia católica. En este sentido continúa la socióloga francesa:

“La separación a la francesa fue elaborada para imponer a la Iglesia católica el limitarse a perseguir objetivos estrictamente espirituales, aún si no se la podía obligar a limitar su propia actividad a las sacristías. Ha sido pensada sobretodo para proteger al Estado contra la posible expansión de la Iglesia. En los Estados Unidos, en cambio, el principio de separación busca garantizar la libertad de las comunidades religiosas de cualquier invasión del Estado.”³⁰

El modelo francés fue el seguido en Colombia en el siglo XIX y eso fue una de las causas de la dureza de los conflictos civiles. En esas aguas turbulentas, se ha venido luchando por el pluralismo. Para mayor claridad, se puede mirar el modelo propuesto por Ole Riis complementado con los aportes de Francoise Champion³¹. Según estos autores, hay varios niveles de inteligencia del pluralismo:

Nivel Macro. La autoridad civil reconoce legalmente la pluralidad. Esto es lo que se denomina la tolerancia religiosa y que queda enmarcada en el campo de lo jurídico. El estado es laico y respeta las religiones, pero no acepta el dominio de alguna de ellas. Todas son reconocidas siempre que cumplan unos requisitos mínimos de orden legal. Es el nivel de la afirmación legal. Hay una igualdad de todas las confesiones religiosas ante el Estado, siempre y cuando no vayan contra el contrato social, democráticamente establecido. Pero no es la simple afirmación legal de la pluralidad. Una sociedad plural no es una sociedad pluralista, pues ésta es aquella en la que todos participan y enriquecen desde su punto de vista.

Nivel Medio. Consiste en la aceptación de la multitud de organizaciones religiosas o sea la denominacionalización de la sociedad. Esto se hace por parte del Estado, de la sociedad y se encarna en los valores culturales. La denominacionalización es el fruto de una sociedad en la cual impera la tolerancia de los grupos entre sí y

30 Ibidem. P. 31

31 Riis, Ole. Modes of Religious Pluralism under Conditions of Globalisation. IJMS: International Journal on Multicultural Societies. 1999, vol. 1, no.1, pp. 20-34. UNESCO. www.unesco.org/shs/ijms/vol1/issue1/art2 (7-9-2010)

ninguno tiene una relación de privilegio con el estado. La cultura se hace plural en el campo religioso y las diversas creencias coexisten, se respetan, se toleran y contribuyen a la convivencia social. Es el nivel cívico, donde la sociedad civil reconoce la diferencia y vive en la tolerancia. Es la sociedad la que culturalmente se reconoce plural.

Nivel Micro. El individuo como tal puede escoger sus creencias religiosas. Es el derecho a la libertad de religión, que también incluye la libertad de la religión (no tener ninguna religión). Es la expresión máxima de la libertad de cada sujeto que puede tener o no tener creencias religiosas. Es también un punto discutido, pues el individuo no es un ser abstracto sino un ser contextualizado y de ahí vienen los problemas de si debe haber educación religiosa o no, si la familia puede educar en una fe o debe respetar la libre decisión de la persona o si, respetando las culturas, puede haber estados religiosos. Este es el nivel individual donde se deja la tribalización y el sectarismo y se acepta la diferencia y la opción individual. Se comprueba que el conflicto no necesariamente es destructivo. El temor al conflicto hizo pensar a Hobbes en una paz bajo el dominio despótico de su Leviathan. Hoy no son pocos los que vuelven al fundamentalismo como seguridad de una verdad única. Una cultura pluralista implica una visión del mundo basada en la creencia de que la diferencia, y no la semejanza, el disenso y no la unanimidad, el cambio y no la inmutabilidad, contribuyen a la buena vida.

Para poderse dar verdadero pluralismo religioso es necesario que se den los tres niveles arriba expuestos. No es sólo la libertad legal, sino también basar esa libertad en el derecho humano a la libertad religiosa. Pero además, debe existir la cultura de la pluralidad como actitud personal o social, de lo contrario, se cae en una tolerancia abstracta que puede llevar al indiferentismo social. Pluralismo que supone perderle el miedo a la diversidad. Esta no es sinónimo de obstáculo a la unidad sino que puede dar origen a un pluralismo constructivo que, respetando las identidades y reconociendo la diferencia, promueva la armoniosa e interactiva colaboración entre personas, grupos y culturas. Es lo que se puede llamar la estética de la diversidad. Así el pluralismo es el reconocimiento de la multiplicidad en la sociedad como precondición para la elección libre e individual, pero también para la enriquecedora cooperación de cosmovisiones³². Ese reconocimiento de la multiplicidad se encarna en

32 Cfr. Ole Riis. Op. Cit.

una estructura social pues de lo contrario se cae en la anarquía anómica (cada uno hace lo que quiere), o queda el campo propicio para el monismo llámeselo teocracia, estado absoluto, monopolio cultural, hegemonización. El pluralismo no es simplemente descriptivo de la presencia de múltiples opciones, sino positivo reconocimiento de la pluralidad como una evaluación afirmativa por parte del colectivo. A la realidad empírica de la diversidad religiosa debe corresponder el pluralismo como manera política y cultural de tomar en cuenta la diversidad. A la pluralidad como hecho sociológico debe corresponder el pluralismo como actitud social y cultural. En este campo se reconoce que el pluralismo se inicia en la diversidad, pero ésta sola no constituye el pluralismo, pues “El pluralismo requiere el cultivo del espacio público donde nos encontramos unos con otros...el compromiso activo de cada uno y un nivel de conocimiento de lo religioso público y de diálogo interreligioso”³³.

La contribución de las creencias y religiones se hace en el espacio público civil. Este es distinto al espacio público religioso ocupado por una sola religión que busca imponer su verdad sin importar la diversidad. Y es también diferente a lo que quieren los modernistas extremos de un espacio público vacío sin trazas de creencias en la construcción de lo público³⁴. El espacio público civil se construye sobre la base de que la república descansa en ideas, valores, creencias, símbolos...compartidos por los ciudadanos y en cuya construcción las creencias religiosas pueden aportar. Pero este espacio civil rechaza toda formulación final, ortodoxa, sagrada y permanente de lo que fundamenta la convivencia civilizada según los cánones de una sola o determinada confesión.

En consecuencia:

- El pluralismo es consustancial a la modernidad política y cultural.
- El pluralismo independiza ciudadanía de religión, y etnia de religión.
- El pluralismo convoca a las religiones a la construcción de nación pero no confunde ésta con aquellas.

33 ECK, Diana. True liberty cherishes difference. Los Ángeles Times. Domingo Julio 5 de 1992; <http://www.fas.harvard.edu:80/pluralism/html/article-tied.html> .

34 GUINNESS, Os. Religious liberty: Vital to democracy”. Woostock Report of Conference on Courtney Murray SJ., and religious pluralism. Marzo 1993. [\(6-9-2010\)](http://adminweb.georgetown.edu/woodstock/fea.33htm)

- El pluralismo es actitud personal y valor socio-cultural, además de decisión jurídica y legal.
- El pluralismo supone que el individuo, de manera libre y voluntaria, escoge u opta por un estilo de vida religioso, sin presión de su familia, su grupo o el estado.

En Colombia podemos decir, a manera de hipótesis:

No ha habido, ni hay todavía, pluralismo religioso pues se ha avanzado en el campo legal pero no en el socio-cultural. Se presenta el hecho de la pluralidad pero no la actitud del pluralismo. Sin embargo, en el campo legal todavía se carece de un debate sólido sobre lo que es el pluralismo y sobre la posición del estado frente a las creencias en su manifestación sociológica (Iglesias, congregaciones, cultos, movimientos...)³⁵. Igual ocurre con las culturas: hay multi-

35 Algunos documentos legales para comprender la nueva situación de libertad religiosa en Colombia son: CONSTITUCIÓN POLÍTICA DE COLOMBIA. Art 19. LEY 133 DEL 23 DE MAYO DE 1994: desarrolla el derecho de Libertad Religiosa y de Cultos, reconocido en el artículo 19 de la Constitución política, garantizando dicho derecho, estableciendo sus límites, el ámbito de aplicación, y lo concerniente a las personerías jurídicas de las Iglesias y Confesiones religiosas. DECRETO 782 DEL 12 DE MAYO DE 1995: Por la cual se reglamenta parcialmente las Leyes 25 de 1992 y 133 de 1994 en lo concerniente a la personería jurídica especial de las Iglesias, confesiones, denominaciones, y asociaciones de Ministros, de las personerías jurídicas de derecho público eclesiástico, del registro público de entidades religiosas, de los convenios de derecho público interno y de las certificaciones. DECRETO 1396 DEL 26 DE MAYO DE 1997: Por la cual se reglamenta parcialmente la Ley 133 de 1994, el artículo 45 del Decreto ley 2150 de 1995 y se modifica el Decreto 782 de 1995. DECRETO 1455 DEL 30 DE MAYO DE 1977: Por el cual se reglamenta parcialmente la ley 133 de 1994 y se modifican los artículos 12 y 17 del Decreto número 782 de 1995. DECRETO 1396 DEL 26 DE MAYO DE 1997: reglamenta parcialmente la Ley 133 de 1994, el artículo 45 del Decreto ley 2150 de 1995 y modifica el Decreto 782 de 1995, en lo concerniente a la acreditación de la existencia y representación de las entidades de que trata el artículo IV del Concordato y su inscripción en el registro público de entidades religiosas creado por la Ley 133 de 1994. DECRETO 354 DEL 19 DE FEBRERO DE 1998: Se aprueba el Convenio de Derecho Público Interno No 1 de 1997, entre el Estado colombiano y algunas Entidades Religiosas Cristianas no Católicas. DIRECTIVA PRESIDENCIAL N° 12: Reglamenta el cumplimiento del Convenio de Derecho Público interno N° 1 de 1997. DECRETO 1319 DEL 13 DE JULIO DE 1998: Por la cual se reglamenta parcialmente la Ley 133 de 1994. Ley 133 del 23 de mayo de 1994: Por la cual se desarrolla el Derecho de Libertad Religiosa y de Cultos, reconocido en el artículo 19 de la Constitución Política. Decreto 782 del 12 de Mayo de 1995: Por el cual se reglamentan parcialmente las Leyes

culturalidad pero no multiculturalismo como convivencia creativa de grupos, etnias y símbolos. Hay una religión mayoritaria que se ha transmitido sociológicamente, que ha sido intolerante y dominadora, pero que puede aportar en el campo de la tolerancia, el diálogo, el sentido comunitario y la construcción de la paz, bajo los parámetros de un nuevo consenso social.

Hay unos problemas prácticos que progresivamente se van afrontando: la relación Iglesia-Estado, la función socio-política de las mayorías y de las minorías religiosas, la articulación de lo político y lo religioso, los tratados o convenios con las diferentes asociaciones religiosas. La legislación colombiana todavía tiene vacíos en los conflictos presentados entre creencias religiosas de tipo privado y exigencias de la ley civil.

Los grupos armados interpretan, en general, a los grupos religiosos desde la teoría del complot; y la sociedad hace igual cosa desde la teoría del rumor-pánico. Desde la teoría del complot se hace una interpretación marxista de los grupos religiosos presentándolos como vasallos del capitalismo y alienantes de las comunidades. Desde la teoría del rumor-pánico se cree que los grupos religiosos van a destruir la nacionalidad, traen comportamientos inmorales o son destructores de las personas. De ahí que, de la mezcla de domina-

25 de 1992 y 133 de 1994. DECRETO 1519 DEL 4 DE AGOSTO DE 1998: Establece medidas tendientes al libre ejercicio del derecho de libertad religiosa y de cultos, en los centros penitenciarios y carcelarios. RESOLUCIÓN No 03074 DEL 06 DE AGOSTO DE 1998 DEL MINISTERIO DE DEFENSA NACIONAL: Reglamenta el cumplimiento del Convenio de Derecho Público Interno No 01 de 1997, estableciendo pautas para garantizar el derecho de libertad religiosa y de cultos, y la asistencia religiosa a los miembros de la Fuerza Pública. DECRETO 1319 DEL 13 DE JULIO DE 1998: Reglamenta parcialmente la Ley 133 de 1994, en lo concerniente al trámite y los requisitos para el otorgamiento de la personería jurídica especial. DECRETO NÚMERO 1321 DEL 13 DE JULIO DE 1998 : Por el cual se crea el Comité Interinstitucional para la reglamentación de los Convenios de Derecho Público Interno. CIRCULAR 0021 DEL 23 DE JULIO DE 1998: Para Directores seccionales, distritales y locales de salud, Instituciones prestacionales de servicios y directores de centros hospitalarios. DECRETO 1519 DEL 4 DE AGOSTO DE 1998: Establece medidas tendientes al libre ejercicio del derecho de libertad religiosa y de cultos, en los centros penitenciarios y carcelarios. RESOLUCIÓN No 03074 DEL 06 DE AGOSTO DE 1998 DEL MINISTERIO DE DEFENSA NACIONAL: Reglamenta el cumplimiento del Convenio de Derecho Público Interno No 01 de 1997, estableciendo pautas para garantizar el derecho de libertad religiosa y de cultos, y la asistencia religiosa a los miembros de la Fuerza Pública.

ción, miedo, complot y pánico, se haya vivido siempre en la satanización del otro y, por tanto, en conflicto permanente. Lo religioso ha sido fuente y expresión del conflicto.

En el medio cultural, hay una mentalidad de reclutas-súbditos-feligreses, pero no una de ciudadanos participativos y creyentes por opción. Se ha creado una dicotomía entre ciudadano y creyente. Como si el ser ciudadano (miembro conciente y activo de una sociedad democrática, que participa en la gestión política), fuese incompatible con la de ser creyente (miembro conciente y activo de una confesión religiosa que participa en el grupo religioso), o el ser creyente involucrara una actitud de intolerancia hacia otros grupos religiosos o políticos. Octavio Paz escribía en este sentido:

“No tuvimos Ilustración porque no tuvimos Reforma, ni un movimiento intelectual y religioso como el jansenismo francés. La civilización hispanoamericana es admirable por muchos conceptos, pero hace pensar en una construcción de inmensa solidez – a un tiempo conven-
to, fortaleza y palacio- destinada a durar, no a cambiar”³⁶.

36 Paz, Octavio. *El peregrino en su patria, historia y política de México*. México: FCE, 1987. Tomo I. p. 451.

La multiculturalidad y sus desafíos

En épocas pasadas, dada la escasa comunicación entre los pueblos, cada uno vivía en y de su cultura. Cuando se daba la aculturación, un pueblo imponía su construcción social a otro, pero nunca se hablaba de diálogo o comunicación, aunque de alguna manera se hacía la fusión de lo simbólico. En este sentido, se puede decir que las guerras eran civilizatorias, ya que diseminaban sentidos y técnicas, creaban sincretismos y mestizajes, aunque no se puede hablar de diálogo intercultural. La tribalización de cada grupo llevaba la consideración de la superioridad de lo propio, apoyado por el ser o seres superiores que sostenían la armazón social. La mezcla de los sentidos de las diferentes culturas se hacía por la vía de la imposición y se aceptaba por el camino del sincretismo, la resimbolización o la resistencia.³⁷

37 Esto es lo ocurrido con los procesos colonizadores en América Latina. Como no hay comprensión del otro en su propia cultura, se da imposición y desconocimiento. Cfr. TODOROV, Tzvetan. *La conquista de América. La cuestión del otro*. México : Siglo XXI, 1987. Pero hay resistencia y resignificación de la cultura. Cfr. FRIEDE, J., *El Indio en lucha por la tierra*. Bogotá : Punta de Lanza, 1973. El Fondo Historia Civil (1551-1818) del Archivo General de la Nación (Colombia) tiene información sobre sublevaciones, rebeldía y sometimiento de indígenas. Para los procesos de resemantización véase RODRÍGUEZ SHADOW, María de Jesús y SHADOW, Robert. *El pueblo del señor: las fiestas y peregrinaciones de Chalma*. Toluca : Universidad Autónoma del Estado de México, 2000; LORA CAM, Jorge. *Colonialidad del poder y construcción de la subjetividad étnico-racista: fundamento oculto de la violencia*. En: *Teoréticos. Revista Electrónica de la Universidad Francisco Gavidia*. Año III, No. 002, (Abr.-Jun., 2000). <http://www.ufg.edu.sv/ufg/theorethikos/abril20/cientifico09.html> [Consulta: 12 Feb., 2006]

Los procesos globalizadores como las cruzadas, los viajes comerciales o de descubrimiento, la conciencia de que los americanos eran también humanos y más recientemente los flujos migratorios, los transportes, el desplazamiento y el “empequeñecimiento del mundo”, han ido creando la conciencia no sólo de que hay otras culturas, sino de que se debe dialogar con ellas. Aparece el imperativo de conocer y respetar las culturas como estructuras dadoras de sentido a la vida de vastos grupos sociales. La singularidad de cada cultura y su posible relación con otras se ha convertido en objeto de estudio. No fue siempre así, pues la conciencia de la propia superioridad marcó los procesos colonizadores hasta el siglo XX. Sobre todo Europa se consideró poseedora de la mejor cultura, de la más avanzada civilización, la vanguardia de la razón universal. El eurocentrismo fue dato aceptado hasta la época del surgimiento de la crítica cultural.

Procesos tribalizadores de resistencia comenzaron a manifestarse especialmente con la caída del marxismo como sistema socioeconómico. Anhelos y esperanzas sepultados por años, vieron la posibilidad de emerger con la caída de los régimes totalitarios. Así sucedió en los Balcanes, en Europa Central, en la antigua Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas. Hubo un reclamo de las culturas a su propia autonomía y reconocimiento.

La globalización, por su parte, puso en contacto culturas diversas. El libre mercado y las nuevas tecnologías de la información hicieron conocer pueblos y costumbres que yacían en la oscuridad. El flujo constante de personas hizo que se contactaran diferentes maneras de resolver los problemas de la existencia. Se dio una comunicación universal de símbolos, no siempre en forma amigable.

Se acusa a la globalización de querer homogenizar las culturas, sometiéndolas todas a la cultura capitalista de corte americano (*“the american way of life”*). Se presenta la globalización como un nuevo Mesías que viene a anunciar el libre mercado, la democracia occidental, el consumismo y el respeto total a los derechos del individuo. Hay países que consideran haber recibido el mandato divino de llevar esta felicidad por todo el mundo, por las buenas o por las malas. Se cree que sólo una democracia al estilo occidental, una libertad de mercado universal y una declaración formal de derechos humanos garantizan una sociedad más justa y humana. La cultura occidental se considera el fruto más maduro de la civilización y las demás como culturas madurarán siempre y cuando se adecúen a lo global occidental.

La cultura se puede comprender como el conjunto de sentidos que dan orientación a la vida de todo un pueblo. No es lo mismo que tecnologías o artefactos, o sistemas organizativos. Todo lo anterior está involucrado en el término, pero lo fundamental es el sentido que tecnologías, artefactos y organizaciones tratan de realizar y que constituye el fondo de todo hacer humano. En el cuchillo de piedra de las civilizaciones más antiguas y en el contemporáneo cohete espacial, subyace el sentido de un grupo. No son objetos sin sentido. Algo revelan, aún en lo no dicho, de lo que ese grupo desea, aspira, anhela o de lo que carece. Hay una realidad trascendente detrás de las representaciones sociales. Realidad trascendente que no puede ser reducida a lo técnico formal aunque informe este aspecto. Las ideologías intramundanas ascéticas desconocen el carácter trascendente de las culturas, aunque necesiten de él para justificar sus pretensiones de sentido. La realidad trascendente a las culturas mantiene la tensión entre lo que es y lo que será, entre lo que se conoce y lo que todavía no se conoce, entre el cómo y el para qué. Pero el olvido de esa trascendencia en las culturas, conduce a que las ideologías técnicas y formales traten de evitar la tensión, haciendo violencia contra la realidad y tratando de imponer, totalitariamente, su propia hegemonía. Esta llega al punto de destruir la propia realidad comenzando por el individuo (como nos lo muestran los hechos del siglo XX) y siguiendo con las culturas (como lo evidencia la globalización a partir del pensamiento único). El poder total de la ideología se da cuando, olvidado el pensamiento místico, se cae en un vacío existencial, que trata de llenar el sistema ideológico que ya no tiene polo de tensión.

Todo colectivo humano es una entidad intencional que elude toda representación cerrada o axiomática. La cultura implica una dimensión mística que mantiene la tensión entre lo histórico y el sentido. La mente impulsa a especular sobre la naturaleza de la realidad, en la forma de su relación con el mundo, precisamente porque la realidad no es autoexplicativa. Allí el verdadero sentido está ausente. Pero no es el llamamiento a revivir la práctica de religiones históricas, sino la vocación a preguntar por el sentido de la existencia colectiva. El error del moderno pensamiento metafísico, filosófico y político radica en su olvido de la inevitabilidad de la tensión en la historia. Y esta tensión no es entre sistemas históricos distintos, sino entre la trascendencia de la cultura y la forma histórica de la misma. La Modernidad ha tratado de sepultar la tensión por la propuesta

de síntesis finales (por ejemplo, la sociedad sin clases de Marx, la hegemonía de la raza aria de Hitler, o el abstracto igualitarismo de nuestros días). Es lo que en términos generales, propone Francis Fukuyama al hablar de un perenne presente capitalista con una sola cultura (la de la democracia liberal)³⁸. Fukuyama afirma que sólo quedan hoy, después de la caída del marxismo, dos desafíos al liberalismo que son la religión y el nacionalismo. De la primera dice que se resolverá en una religión privada y del segundo opina que no es una estructura socioeconómica seria que afecte al sistema liberal³⁹. Así éste se posesionará del eterno presente:

“El fin de la historia será un momento muy triste. La lucha por el reconocimiento, la voluntad de arriesgar la propia vida por una meta puramente abstracta, la lucha ideológica a escala mundial que exigía audacia, coraje, imaginación e idealismo, será reemplazada por el cálculo económico, la interminable resolución de problemas técnicos, la preocupación por el medio ambiente, y la satisfacción de las sofisticadas demandas de los consumidores. En el período poshistórico no habrá arte ni filosofía, sólo la perpetua conservación del museo de la historia humana”⁴⁰.

Se puede notar, en la tesis de Fukuyama, el fin de la tensión entre el sentido y la cultura, pues la dialéctica, para él, sólo se da en el campo sociológico del enfrentamiento de sistemas intraculturales (fascismo, marxismo, religiosidades, nacionalismos...). No alcanza a captar Fukuyama, que en los dos últimos reductos mencionados está la clave de la continuidad de la historia. La religión, no como sistema cultural sino como mística, tiene el poder de regenerar la tensión, y los nacionalismos, como manifestación del sentido encarnado, resisten a la disolución en una cultura homogénea.

No es efecto de la casualidad, que los pueblos tengan distintos tipos de respuesta a sus necesidades. Las instituciones sociales, en el fondo, concretizan los símbolos del sentido. Desde el siglo XVIII, se ha dado una desintegración entre las ciencias sociales. La sicología se dedicó al estudio del individuo, la sociología a las instituciones y la antropología cultural a los símbolos. Por efecto de la Modernidad,

38 FUKUYAMA, Francis. ¿El fin de la historia? [En línea] En: The National Interest. (Verano, 1988). http://www.cepchile.cl/dms/archivo_1052_1200/rev37_fukuyama.pdf. [Consulta: 14 Sept., 2005]

39 Ibid., p. 20-21.

40 Ibid., p. 27.

cada una clausuró su objeto desligándolo de los demás, y así se consideró que cada uno de ellos tenía sus propias historias de formación y sus funciones autónomas. El comportamiento del sujeto no se calificó más como un comportamiento contextual, ni la dinámica de las instituciones sociales se estudió como respuesta a las necesidades del sujeto, ni los valores simbólicos se vieron conectados con el sujeto y las organizaciones. Cada ciencia social tomó por su lado. Con el tiempo, se cae en cuenta que sujeto, instituciones y cultura están íntimamente relacionados, de tal manera que no hay sujeto abstracto, instituciones universales o valores desencarnados. Los tres forman una unidad de sentido, sin la cual, la vida de los hombres sería (como es hoy) una sensación de *reventamiento y fragmentación*. Son tantos y tan dispersos los papeles de los hombres modernos, que sólo una máquina podría realizarlos sin caer en la depresión o en la esquizofrenia.

En los últimos años, las ciencias sociales tratan de recuperar su armonía y ayudar al sujeto a encontrar su sentido dentro del grupo social. El hombre nace en una cultura y hay unas instituciones que encarnan el sentido de la vida colectiva y de la existencia individual. Estas culturas son diferentes según los contextos y no pueden desplazarse o destruirse sin pagar el precio del sentido de la vida humana. No hay una cultura universal que satisfaga las necesidades del sentido, ni una cultura que agote sus posibilidades. Aparece la categoría de unicidad de cada cultura y del respeto que se les debe, pero también la necesidad, para evitar los conflictos, del conocimiento, la colaboración y del diálogo entre ellas.

En los siglos precedentes, los procesos colonizadores de las potencias y la labor evangelizadora de las Iglesias, buscaban destruir las culturas autóctonas e imponer la cultura del invasor considerada superior por ser racional, científica, civilizadora. Los poderes, a lo largo de la historia, han buscado diversas formas de homogenizar: eliminaciones, invisibilizaciones, expulsiones, genocidios, adopción de lenguajes, imposición de religión y costumbres... Otros han utilizado la segregación y la discriminación. Después de la Segunda Guerra Mundial se creyó que la declaración de los derechos humanos bastaría para defender a las culturas, pero su caracterización abstracta e ideológica, la hizo inoperante. Sartre dice al respecto:

“La violencia colonial no se propone sólo como finalidad mantener en actitud respetuosa a los hombres sometidos, trata de deshumanizarlos. Nada será ahorrado para liquidar sus tradiciones, para sustituir sus

lenguas por las nuestras, destruir su cultura sin darles la nuestra; se les embrutecerá hasta el cansancio. Hay también quienes, sin embargo, abogan por acabar con las culturas proponiendo una cultura universal: “una vida desenfadadamente cosmopolita, vivida en un caleidoscopio de culturas, es una vida posible y plena... Esto hace que automáticamente desaparezca uno de los argumentos en favor de la protección de las culturas. Ya no se puede seguir afirmando que todas las personas necesitan arraigarse en la cultura concreta, en la que ellas y sus ancestros se criaron, de la misma manera que necesitan comida, ropa y refugio... Este tipo de inmersión puede ser algo de lo que personas concretas gustan y disfrutan, pero ya no pueden decir que sea algo que necesitan... El fracaso del argumento herderiano basado en una *necesidad* específicamente humana debilita seriamente cualquier derecho que las culturas minoritarias pudieran tener a una ayuda o a una asistencia especial, así como a unas disposiciones o concesiones especiales. En el mejor de los casos, les deja el derecho a la cultura, más o menos en pie de igualdad con la libertad religiosa”⁴¹.

Hoy no puede hablarse de cultura, sino de culturas. Estas serían conjuntos semióticos y práxicos diversos y heterogéneos, siempre en dinámica de cambios. Conceptos como aculturación, transculturación, préstamos culturales, revivalismo, re-etnificación, sincretismo, resistencia, hibridismo son usados para indicar los procesos que se dan entre la globalización y las culturas en la época de la Modernidad. No puede entenderse una cultura sin sus correspondientes procesos de relación con las demás. Urge distinguir tres aspectos de la globalización: el concepto, la ideología y el proceso. El primero indica el hecho globalizador y su comprensión. El segundo, la pretensión de la uniformización, y el tercero, el mecanismo mundializador que se realiza a través del mercado y de las nuevas tecnologías de la comunicación informacional. El proceso globalizador es irreversible y no depende de las situaciones sociales o económicas de las culturas. Se está en un mundo interdependiente y complejo. El verdadero problema lo plantea la globalización como ideología para que todos los pueblos adopten, en forma indiferenciada, los medios y métodos de la cultura occidental, como si hubiera un único

41 SARTRE, en el Prólogo del libro Los condenados de la tierra de Franz Fanon. México: Fondo de Cultura Económica, 1994. p. 14. Cfr. WALDROM, Jeremy. Minority cultures and the cosmopolitan alternative. Michigan : University of Michigan y Journal of Law Reform, 25/3, 1992. p. 751-793

camino y una única vía al desarrollo. En este sentido, sería imponer la ideología del pensamiento único a todo el planeta.

Las culturas asumen su desarrollo histórico dentro de sus propios parámetros y no se puede juzgar que todas tienen que seguir el único camino. Se exige así una *ética de la multiculturalidad* que permita abrirse a la universalidad sin perder sus rasgos de identidad propios, y sin generar fundamentalismos o racismos. Superado el peligro de un pensamiento único, las culturas pueden abrirse al diálogo con las demás, y enriquecerse de los hallazgos de las otras. Una filosofía hermenéutica de la cultura hará posible el encuentro, el enriquecimiento, la crítica hacia adentro y la reflexión sobre las relaciones de poder que existen intra y extraculturalmente. Esta filosofía permitirá hacer la crítica del universal monocultural que habita en la cultura occidental y que constituye el proyecto de racionalización moderna del mundo. Una globalización sin modernidad occidental monopólica sería el primer resultado de esta crítica. Exigiría un reconocimiento de los procesos y riquezas de cada tradición cultural sin estar sometidos a los cánones de la razón europea.

Un segundo paso es necesario. Conservar la base histórica de la experiencia humana forjada en el seno de la cultura, la raíz de los proyectos y de las memorias, los símbolos que dan sentido y que son fruto de la reflexión común por medio del lenguaje. Esta filosofía permitirá encontrar el substrato común a todas las culturas que, inicialmente, estará en su *ethos*, en sus memorias y raíces, en los valores que viven, en los símbolos de sus esperanzas, pero que encuentra su fondo común en la pregunta por el sentido. ¿Para qué hacemos cultura? Para dar sentido a la vida individual y social de los hombres. Y este sentido no es otra cosa que “lo humano”. Hay una experiencia profunda, que surge de una pregunta, y que se responde sólo a través de la cultura y esa experiencia es lo humano codificado en los símbolos culturales. Los vínculos entre las culturas están fijados por esta experiencia previa a la culturización, pero sólo perceptible por su mediación cultural. Así no hay conflicto entre lo universal y lo particular, pues éste es sólo la mediación de lo universal de lo esencial de la cultura: la pregunta por lo humano. Se abren enormes posibilidades de diálogo intercultural al cancelar la idea de una monocultura occidental superior y considerar que cada cultura expresa lo que ha podido arrancar al sentido de lo humano, que puede ser distinto a lo de otras culturas pero que proviene de la misma pregunta. La respuesta particular a esta pregunta por parte de cada cultura crea su identidad. La pregunta universal que se

hace cada cultura, induce a la universalidad y a la crítica ideológica de la cultura misma. Así, la alteridad no es peligrosa sino la tremenda y grandiosa posibilidad de encontrar juntos la respuesta más adecuada a la pregunta por el sentido, pues la experiencia del sentido no se agota en los límites de la etnia o de la tribu, o de la sociedad cosmopolita.

El diálogo intercultural se cierra cuando se piensa que la pregunta por el sentido está respondida dentro de una cultura de una manera esencial. Cuando se reconoce que esta pregunta se responde en diversas culturas dentro de las dinámicas de la construcción lingüística y de los procesos sociales, se aclara el camino hacia el reconocimiento del otro y hacia el diálogo creativo. Son varias las identidades culturales que entran en el juego, pero se pueden poner de acuerdo sobre el terreno común de la pregunta por el sentido.

La misma Modernidad se verá enriquecida en cuanto acepte que el cientifismo, la razón instrumental y la fe en el progreso indefinido, no bastan para explicar todas las exigencias de la situación humana, ni para dar respuesta a los más profundos interrogantes de la existencia. La Modernidad podrá verse beneficiada en cuanto las respuestas de otras culturas le permitan romper el cerrojo de la sola ciencia positiva y del pragmatismo ético. El diálogo intercultural supone, en resumen, dos elementos y un proceso: la universalidad de la pregunta por el sentido y la particularidad de la respuesta socio-cultural. El proceso es el diálogo dentro de una esfera de respeto por lo encontrado y de disponibilidad a sintetizar lo encontrado. El no respeto a estos dos elementos, hará que se cierre también el camino del diálogo, y se permanezca en la absoluta indiferencia frente a las culturas particulares, o se imponga la cultura occidental.

El reto del diálogo interreligioso

Las religiones sufrieron un proceso similar de estancamiento en el reconocimiento de las otras formas religiosas. De considerarse cada una superior a las demás, se pasó, en un proceso largo, al reconocimiento de la pluralidad y, luego, a plantearse el problema del diálogo. Éste, inicialmente, buscó la solución de problemas sociales comunes. Poco a poco va llevando a la cuestión de la veracidad de cada religión. El diálogo, a fin de cuentas, se hace a partir de la verdad de cada religión y aparece la pregunta por la religión verdadera. Como es una solución inalcanzable dentro de los límites de la filosofía y de la ciencia, se tiene que recurrir a los argumentos teológicos. Pero éstos no tienen validez sino para el grupo religioso mismo. Se cae en una dificultad insoluble: no hay criterios externos comunes a todas las religiones que permitan juzgar de su mayor o menor veracidad. La incapacidad epistemológica de juzgar sobre la veracidad, produce dos respuestas. Una dice que todas las religiones son iguales y que es imposible juzgar acerca de su superioridad o inferioridad. Otra se encierra en la verdad de su propia fe, negando posibilidades salvadoras a las demás. De todos modos, se cierra el diálogo. Si todas son iguales, ¿por qué dialogar? Si la religión propia es la verdadera, ¿entonces para qué dialogar?.

Este diálogo interreligioso es esencial, pues de la verdad de la religión depende la posibilidad de una ética universal y de un sentido no positivista de la existencia humana en el mundo. Es aceptada la universalidad de los derechos humanos, pero ¿cuál es su fundamento?, ¿hay un fundamento metafísico o religioso para ellos?, ¿o son simplemente fruto de un consenso racional?, ¿o solamente la imposición de un producto de la cultura occidental?, ¿los principios son universales o particulares? Esta tensión entre la particularidad

y la universalidad marca esta época y provoca la cuestión del fundamento. La filosofía de la religión adquiere un status de urgencia en el intento de fijar, si se puede, un lugar epistemológico al fundamento del ser y de la ética. La posmodernidad ha dicho que no es posible ni necesario ese esfuerzo. Pero lo que se vive en el mundo actual, propone al menos, la necesidad de la pregunta.

Al planteamiento de la urgencia del diálogo se llegó después de un largo periplo. El monopolio exclusivista de las religiones lo comenzó a resquebrajar Lessing. En su drama filosófico *Natán el Sabio* (1779), sostiene que se es hombre antes de ser cristiano, musulmán o judío. Como buen ilustrado, planteó que la educación, la razón y la tolerancia permitirían hacer un mundo más humano. En la escena séptima del acto tercero, trae el ejemplo de los tres anillos dados por un padre a sus hijos (simbolizando las tres religiones; judía, cristiana y musulmana). Estos discuten sobre cuál es el anillo verdadero, pero no logran ponerse de acuerdo y deciden dejar el veredicto para el final de la historia:

Natán: - Así pues, prosiguió el juez, si preferís mi sentencia a mi consejo, ¡marcharos!. (sic)- Mi consejo, empero, es éste: Tomad la cosa como os la encontráis. Cada cual recibió del padre su anillo, pues crea cada cual con seguridad que su anillo es el auténtico. - Otra posibilidad cabe: ¡que no haya querido tolerar ya en adelante el padre en su propia casa, la tiranía del anillo único! - Y una cosa es segura: que os amaba a los tres, y os amaba igual, por cuanto no quiso postergar a los dos para favorecer a uno. - ¿Pues bien! ¡Imite cada cual el ejemplo de su amor incorruptible libre de prejuicios! ¡Esfúércese a porfiá cada uno de vosotros por manifestar la fuerza de la piedra de su anillo! ¡Venga en nuestra ayuda esa fuerza, con dulzura, con cordial tolerancia, con buen obrar, con la más íntima sumisión a Dios! Y cuando luego, en los hijos de vuestros hijos, se manifiesten hacia afuera las fuerzas de las piedras, para aquel entonces, dentro de miles de años, os citó de nuevo ante este tribunal. Entonces se sentará en esta silla un hombre más sabio que yo, y hablará. ¡Marcharos! – (sic) Esto es lo que dijo aquel juez modesto⁴².

Se reconoce ya una paternidad única de Dios sobre todos los hombres y al final, el hombre más sabio dirá la última palabra, el padre que otorgó los anillos. Mientras tanto, los tres hermanos de-

42 LESSING, G. E. Natán el sabio. Poema dramático en cinco actos. Traducción de Agustín Andreu. Escena séptima, Acto tercero. <http://perso.wandadoo.es/hmdolle/natan0.html> [Consulta: 13 Jun., 2005]

berán vivir en tolerancia y paz. Hay que mirar más allá de la mera tolerancia pues Lessing da a entender que la fuente es la misma, el mismo padre, y que sólo se conocerá al final. Esta traslación escatológica, es ya un inicio del planteamiento de algo que está más allá de las teologías y rituales históricos de cada forma religiosa. El deísmo ilustrado, de alguna manera, planteaba un fundamento común, la existencia de un Ser supremo, poderoso, justo, creador, justiciero, pero que no era bondadoso. Este era el fundamento común de todas las religiones que se distinguían luego por sus normas y estructuras positivas. Hay una base racional para probar la existencia de Dios, causa del orden y diseño del mundo. Esta base es universal y en esto se identifican todas las religiones. Los ilustrados rechazan las revelaciones (o la revelación), pero, al reconocer su base común (religión natural y universal), predicaban la tolerancia con todas ellas.

La ilustración y Lessing aportan algo fundamental y es tratar de conciliar un único Dios con una pluralidad positiva de religiones. En la creación se puede encontrar ese único Dios al que se refieren las religiones desde sus propias doctrinas. Es un reflejo de la tesis kantiana del noumenon y el fenómeno. Estas filosofías mantienen la posibilidad de Dios como fondo común de toda experiencia religiosa histórica. Lo importante sería cultivar la tolerancia entre las formas históricas y que llevarán en el siglo XX a postular la salvación en cada una de ellas.

Un teocentrismo pluralista sería la consecuencia de esa posición que recordaría el sentimiento universal de dependencia de Schleiermacher. Pero su fundamentación estaría en la pluralidad de juegos lingüísticos de Wittgenstein. Cada cultura jugaría su juego pero sin pretensión de realidad y de cognoscibilidad. Las religiones son metáforas o símbolos que manifiestan deseos y sentimientos pero sin referencia a algo objetivo o metafísico. Son proposiciones útiles para los individuos y sus juegos de fe, y no serían comparables. Cada una es válida dentro de su campo de juego. Serían una especie de arte que intenta expresar la trascendencia sin lograrlo, y que, por tanto, se les acepta en igualdad de condiciones. Esta interpretación favorece la convivencia pacífica de las religiones pero no dice nada acerca de su verdad. Es cierto que desde la posición de Wittgenstein y de Kant, es imposible tener un lugar filosófico neutral desde el cual se pueda juzgar acerca de la verdad. Hacer la comparación desde la misma teología es juzgar desde posiciones ya determinadas y no se llega a un punto común de acuerdo, pues cada teología se considera

a sí misma como verdadera. Con esta posición del teocentrismo pluralista se salva la realidad última y se asegura una convivencia entre religiones, pero no se facilita el diálogo que enriquezca. Simplemente se llega al respeto mutuo, una fría tolerancia.

Esa idea de una religión natural y universal se sistematiza en Kant. Y parece un camino expedito para solucionar el embrollo. El en sí de la realidad (el noumeno) sería lo absoluto y el para nosotros (fenómeno) serían las diversas religiones. Cada una toma algo del noumeno y así todas son verdad de Dios. Una adecuada teología negativa ayudaría a relativizar los aspectos culturales de la realidad única de Dios. Las religiones buscarían el mismo noumeno pero lo expresarían en diversas formas propias de cada cultura. Pero esta solución nos deja en el mismo punto, pues ninguna religión podría aducir pruebas de su verdad, sino de su parcial verdad. Se asume que todas las religiones son caminos válidos pero con representaciones parciales y fragmentarias, porque no alcanzan la totalidad del noumeno. Se reconoce la validez de los esfuerzos simbolizadores de cada cultura. Esto es acertado. Pero también se llega a un punto muerto. No hay criterio de comparación. El simple consenso racional acerca de los criterios de veracidad no sirve, pues no tiene apoyo epistemológico y se convertiría en otro juego. No se sabe, además, si las representaciones religiosas se refieren a la misma realidad divina o son diferentes realidades divinas. Parece que no hay criterios evaluadores universales para juzgar o comparar las formas históricas de la religión. El único criterio evaluador sería el fenómeno divino. Confrontarse con él para ver el grado de cercanía de las formas culturales a la profundidad de la trascendencia. ¿Pero cómo hacerlo?.

Dentro de la misma cultura (y más si hay una cultura hegemónica) no se puede hacer por las pretensiones de la forma hegemónica o porque se juzga con criterios intraculturales. Con las otras culturas, no se logra por la inexistencia de criterios de evaluación comunes a todas las culturas. Estando, como estamos, en un estado de pluralismo cultural no se pueden fijar criterios de veracidad o de jerarquización. El riesgo de *politeísmo cultural* es específico pues cada dios sería válido dentro de su cultura. Y si tomamos la posición kantiana como guía, podríamos decir que el misterio de Dios se vería comprometido, al decir que una o varias religiones son las que dicen más de Dios. La absoluta trascendencia quedaría aprisionada en los términos de una sola o pocas confesiones religiosas. Si forzamos a Kant, y afirmamos que el noumeno es incognoscible, las religiones

no dirían nada de Dios pues serían palabras sin correspondencia con la realidad divina. En este caso, sería un completo agnosticismo que convertiría a las religiones en fantasías e ilusiones, y estarían dialogando acerca de nada. El problema es insoluble dentro de la posición wittgensteiniana o kantiana, en el aspecto de la cognoscibilidad de Dios. Pero más allá de la discusión sobre la verdadera religión (campo de la teología), lo que importa en la vida política es la convivencia pacífica y colaborativa de todas ellas.

La multiculturalidad en Colombia

La multiculturalidad es un hecho también en la historia colombiana. Cuando la Constitución colombiana de 1991 reconoce la multiculturalidad está simplemente sancionando un hecho histórico.

“Hoy el país es reconocido como pluricultural y multilingüe, dada la existencia de 87 etnias indígenas, 3 grupos diferenciados de población afrocolombiana y el pueblo ROM o gitano; se hablan 64 lenguas amerindias, el bandé, lengua de los raíces del Archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina, el palenquero, lengua criolla de las comunidades de San Basilio de Palenque,- primer pueblo libre de América, declarado por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) como obra maestra del patrimonio oral e inmaterial de la humanidad - y el Romaní o Romanés lengua Rom.”⁴³

Desde el inicio de la conquista se da la presencia real de diversas culturas, indígenas, españoles, luego negros y después todo el mestizaje realizado. Sin embargo, hubo una actitud negativa hacia las culturas no hispánicas. Así los indígenas podían ser considerados “salvajes” o “perros” o “antropófagos”, o “rudos” en el lenguaje eclesiástico. Los negros “idólatras” o “moros”. Los gitanos eran tachados de “ladrones” y los judíos de “judíos”. Los españoles seguían considerándose superiores y eso muestra el afán de los criollos por la emancipación para llegar al poder de estas regiones. Pero también

43 DANE. Dirección de censos y demografía. Colombia: una nación multicultural. Su diversidad étnica: Bogotá: Mayo de 2007. http://www.dane.gov.co/files/censo2005/etnia/sys/colombia_nacion.pdf (4-9-2010)

los criollos imbuidos de Ilustración, consideraban al no instruído, como inferior, supersticioso y todavía salvaje. La idea del ciudadano, herencia ilustrada, marcaba el ideal de persona, pero en el siglo XIX fue una ciudadanía restringida y reducida. Después de la Constitución de 1886 quedó triunfante la idea de un nación hispánica, que hablaba castellano, que era católica y lógicamente blanca. La ley 89 de 1890 se refiere a los indígenas como salvajes y a los que están en las misiones como inferiores que debían ser “reducidos a la vida civil”. La iglesia católica recibió el encargo de determinar la manera cómo esas incipientes sociedades debían ser gobernadas.⁴⁴ El mestizaje, sin embargo, fue la nota característica del país. Jaramillo trae estos datos para 1778: blancos (españoles y criollos) 290,599; mestizos 391,869; indígenas 151,785; esclavos 57,077.⁴⁵

No hubo en la nación colombiana la búsqueda de un fundamento indígena como mito fundador como ocurrió en México. Tal vez hubo momentos románticos de consideración del “buen indio”, del “buen campesino” y una idealización bucólica de su vida, pero siempre siguieron considerados como al lado o inferiores. A principios del siglo XX hubo incluso una consideración negativa de la raza propia y se habló de la debilidad de los mestizos, buscando un blanqueamiento de la población. De ahí la sugerencia de traer extranjeros que fueran modelo de raza, de trabajo, de fuerza. En los años de 1940 y siguientes, se fue hablando de mestizaje como algo positivo pero la mentalidad general y popular seguía siendo la de blanqueamiento. Propiamente una decisión política de multiculturralidad se da con la Constitución de 1991.⁴⁶ “El Estado colombiano reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación Colombiana” (Art. 7). “... las lenguas y dialectos de los grupos étnicos son también oficiales en sus territorios. La enseñanza que se imparte en las comunidades con tradiciones lingüísticas propias, será bilingüe” (Art. 10). “Las tierras de resguardo ... son inalienables, imprescriptibles e inembargables” (Art. 63). “... tendrán derecho a una formación que respete y desarrolle su identidad cultural ...” (Art.

44 Ley 89 de 1890. (noviembre 25). Diario Oficial No. 8263 de 8 de diciembre de 1890. Art 1.

45 JARAMILLO URIBE, JAIME. 1994 *Ensayos de Historia Social*, Bogotá, Ediciones Universidad de los Andes-Tercer Mundo, T. II.p. 109

46 Pineda Camacho, Roberto. “La Constitución de 1991 y la perspectiva del multiculturalismo en Colombia.” En *Alteridades*, 1997 7 (14): Págs. 107-129

68). “Son entidades territoriales los departamentos, los distritos, los municipios y los territorios indígenas” (Art. 286). En esta constitución se “sientan las bases de lo que podríamos llamar el derecho a la identidad. La nueva Constitución se alejó radicalmente de la imagen de una nación hispana, católica, castellana, de la del 86. El fundamento del poder ya no está en la nación, como en la anterior, sino en el pueblo. El catolicismo dejó de ser la religión oficial del Estado”⁴⁷ Lo que sigue hacia el futuro es la práctica real de dicha constitución no sólo en el campo jurídico sino también en el social e individual pues no se trata sólo de reconocer la multiculturalidad sino de ser multiculturales, es decir, aceptar en la vida cotidiana la identidad en la diversidad y la igualdad en la diferencia.

La tarea es visualizar hacia el futuro una sociedad que es unitaria en lo público por la obediencia al Estado y por la solidaridad alrededor de unos símbolos comunes de tipo humanista, pero que anima la diversidad en lo que son problemas o situaciones privados o comunales. La cultura común del país ha de ser solidaria, justa, igualitaria, libre y responsable. La diversidad estará marcada por los valores y símbolos de cada cultura regional o grupal y de cada religión, confesión o culto reconocidos.

47 Pineda Camacho, Roberto. “La Constitución de 1991. Op. Cit. P. 116

Historia del pluralismo religioso en Colombia

Conquista y colonia

La época del descubrimiento y de la conquista en Colombia fue marcada por la presencia de la Iglesia Católica y su obra evangelizadora. Esta trató de llegar a todos los rincones, no sólo de la geografía nacional, sino de toda la vida social. Se puede decir que la catolicidad llenó todos los intersticios de la vida creando una sociedad cristiana regida por los principios del catolicismo y por las normas de la monarquía española.

Sin embargo, no había total unanimidad religiosa. Los estudios hechos sobre la Inquisición, muestran que siempre ha habido desviación, rechazo, diferentes puntos de vista. Siempre ha existido la transgresión y, en algunos casos, la intención de una sociedad alternativa no necesariamente desviante sino propositiva de una nueva forma de vivir. La imagen de una edad de oro en la que todos dividían unánimemente las representaciones religiosas del catolicismo nunca ha existido. La presencia de herejías, nuevas comunidades religiosas, sincretismos y resistencias indígenas y negras... siempre se ha dado en el catolicismo.⁴⁸ Estos sincretismos toman los símbolos

48 “Sin embargo, las religiones amerindias, las africanas aportadas por los esclavizados, el islamismo y judaísmo sefardí que llegaron con los cristianos nuevos, persistieron y no fueron totalmente silenciadas”. Cfr. BIDEGAIN, Ana María. “La pluralidad del hecho religioso en Colombia”, en VII Congreso de Antropología en Colombia, Medellín, 1994. Las religiones en Colombia. Medellín: Cooimpresos, 1994.

cristianos y les dan otro contenido, o llenan de contenidos cristianos los símbolos indígenas o africanos, creando ese objeto religioso que es la religiosidad popular, objeto triétnico por su composición, que llena la vida de gran parte de los pueblos latinoamericanos. Lo que ocurre en la época de la Colonia en Colombia es que hay un gran control sociorreligioso sobre la vida y los comportamientos, además de que los valores cristianos se van incrustando en la cultura y se puede hablar de una cultura cristiana en términos globales. De todos modos, y para el efecto de la reflexión, se puede entender esta época como época de homogeneidad religiosa, en cuanto el capital simbólico del catolicismo daba sentido y seguridad a la vida de los hombres. No había otras confesiones religiosas presentes en el territorio nacional de forma incidente y visible.

Esto se puede entender porque fue España la que evangelizó este país. La Bula *Inter Coetera* del 4 de mayo de 1493 de Alejandro VI, divide entre portugueses y españoles el trabajo misional en las tierras recién descubiertas. ¿Fue un acto de arbitrariedad, de dominio, de arbitraje, de donación de lo no propio? Generalmente, desde la óptica ilustrada, se ha dicho que la donación del Papa no ha sido un título legítimo:

“...porque el Vicario de Jesucristo no puede dar ni ceder lo que no ha sido jamás suyo, mucho menos en calidad de papa o sucesor de San Pedro que no tiene autoridad ni dominio temporal, y el imperio que le fue confiado al mismo S. Pedro, y que ha pasado a sus legítimos sucesores ha sido puramente espiritual, como se evidencia por las mismas palabras que contienen la plenitud del poder apostólico.”⁴⁹

El hecho es que se dio esta donación y ese hecho definió la fe de estos países⁵⁰. El Papa definía en esta Bula que el mandato dado era para la evangelización católica y que se debían enviar misioneros con tal propósito. La tarea era extender la religión católica y no ninguna otra. Así el derecho de conquista conllevaba la exigencia de evangelización, excluyendo la intervención de otras monarquías europeas. Los reyes de España pidieron inme-

49 Juan Fernández de Sotomayor. Catecismo o instrucción popular. Cartagena de Indias: Imprenta del Gobierno, 1814. P. 8

50 GÓMEZ HOYOS, Rafael. La Iglesia de América en las leyes Indias. Madrid: Orbe, 1961. p. 11.

diatamente los privilegios necesarios para dicha tarea y los Pontífices accedieron, de tal manera que se inició el “Real Patronato de Indias”⁵¹.

Ciertamente, en el siglo XVI, hubo en España voces que pedían la predicación del evangelio según los modos luteranos. Francisco de San Román (1540) pidió que se enviaran misioneros luteranos a las Américas. Constantino Ponce de la Fuente publicó la Suma de la Doctrina Cristiana usada en parte por Juan de Zumárraga en México (pero que fue prohibida por sus ideas erasmianas). Antonio del Corro (1567) pedía la traducción de la Biblia a las lenguas indígenas. Casiodoro de Reina y Cipriano de Valera intentaron enviar sus traducciones al Nuevo Mundo. Juan Aventrot (1627-1630) pedía la libertad religiosa para las Américas. Pero no se les hizo caso y algunos fueron quemados como Aventrot y Francisco de San Román⁵². Y para hacer frente a otras confesiones, pues la fe católica se consideraba la única fe verdadera, se establecieron posteriormente la defensa positiva (las Universidades) y la defensa negativa (el Santo Oficio)⁵³. El Santo Oficio estaba fundamentado en dos principios: en un estado católico, el soberano está obligado a defender la única religión verdadera y, segundo, la unidad de las creencias es el fundamento de la unidad de la metrópoli⁵⁴. La Inquisición, por tanto, debía conocer, entre otros, de los delitos contra la fe y la religión como herejía, judaísmo, apostasía. Pero también, ante el peligro de la “cizaña protestante” sembrada por piratas o comerciantes, se debían vigilar los libros heréticos que contienen las doctrinas luteranas. En 1610, al establecerse el Tribunal de la Inquisición en Cartagena, lo primero que hace es proclamar el Edicto de Fe en el que pide a todos denunciar lo que se refiera a seguidores de la ley de Moisés, de la secta de Mahoma, de la secta de Lutero, de la secta de los Alumbrados y de diversas herejías como son descreimiento, reniego contra Dios y contra la virginidad y limpieza de Nuestra Señora, invocación de demonios, pactos con el demonio

51 Ibidem., p. 15.

52 FERNANDEZ CAMPOS, Gabino. Influencia de los protestantes españoles en la independencia de Hispanoamérica. Madrid: Ateneo de Madrid. Conferencia dictada el 25 Abril de 1998.

53 GOMEZ HOYOS, Rafael. Op. Cit. p. 215.

54 Ibidem., p. 216.

o usurpación de dignidades cléricales. También pedía denunciar a los solicitantes (confesores que con motivo del sacramento de la confesión provocaran a las penitentes mujeres), los bígamos, los astrólogos, los brujos, los nigromantes, geomantes, hidromantes, piromantes, quiromantes, etc.⁵⁵ Es necesario entender la mentalidad que subyace en el mantenimiento de la Inquisición: además de la残酷 e insensibilidad de los inquisidores justificada por el celo de la verdad única, había la idea de que la salvación eterna era más importante que la vida. La exégesis literal del texto bíblico en traducción de contexto histórico: “de qué le vale al hombre ganar la vida si pierde su alma”, llevó a entender que la Iglesia estaba al servicio de la salvación y que tarea del Papa era asegurar la salvación eterna de todos los hombres. La preeminencia de la salvación sobre la vida humana justificaba que un hombre fuera quemado, torturado, ahorcado... con tal de que su alma se salvara de la perdición del infierno.

En el siglo XVII, se establecieron en San Andrés y Providencia los primeros inmigrantes extranjeros que trajeron la fe bautista⁵⁶. En Providencia y Santa Catalina entre 1627 y 1629 aparecen los primeros ingleses, puritanos, que forman la sociedad de desarrollo “Compañía de aventureros de la ciudad de Westminster para la plantación de las islas de Providencia o Santa Catalina”. En octubre de 1629 se desplazaron varias embarcaciones a Providencia para llevar más gente, pero rápidamente regresaron a sus islas de origen. En 1631 vuelven los puritanos y empieza una época de conquistas y reconquistas por parte de españoles e ingleses⁵⁷, pero con una mayoritaria presencia inglesa y, por tanto, se fue estableciendo y viviendo la confesión bautista, aunque la organización formal de la Iglesia Bautista se da en el siglo XIX, en el año 1845 con Philip Beekman Livingston quien, ordenado

55 MEDINA, José Toribio. La Imprenta en Bogotá y la Inquisición en Cartagena de Indias. Bogotá: Biblioteca Nacional de Colombia, 1952. Pp. 128-140. Aquí puede consultarse el texto completo del Edicto de Fe.

56 ORDOÑEZ, F. Op. Cit. p. 13.

57 De 1641 a 1670 se da el único período de la Isla en que estuvo habitada por población únicamente católica y de lengua española. Cfr. Parsons, James. San Andrés y Providencia. Una geografía histórica de las islas colombianas del mar Caribe occidental. Bogotá: Publicaciones del Banco de la República, 1964. P. 29.

en 1849, establece la Primera Iglesia Bautista de San Andrés,⁵⁸ da libertad a sus esclavos, comparte sus tierras con ellos y fue su profesor de lectura y escritura. La confesión de Livingston no era exactamente la misma de los bautistas sureños de los Estados Unidos y por eso su actitud abolicionista de la esclavitud.

En 1786 España e Inglaterra suscribieron el Tratado de Versalles mediante el cual las islas pasaron a manos españolas.⁵⁹ El gobierno español aceptó la estadía de ingleses en 1792 a cambio de su reconocimiento como vasallos que debían guardar fidelidad al rey y obediencia al gobernador, de la adopción de la religión católica, la construcción de una iglesia asumiendo sus costos, la manutención del párroco que se les enviara, la sujeción a las leyes y la aceptación de un maestro de primeras letras.⁶⁰ En 1803 España transfirió las islas de la Capitanía de Guatemala al Virreinato de la Nueva Granada. El 23 de junio de 1822, los miembros del cabildo de Providencia firmaron la adhesión a la Constitución de Cúcuta; el 21 de julio siguiente lo hicieron los miembros del cabildo de San Andrés, y poco después los habitantes de San Luis de Mangic, incorporándose así a la Gran Colombia. Se llegó a proponer que la plena incorporación de las islas al continente se lograría en la medida en que se catolizaran en educación y en servicios religiosos. Pero, por la historia cultural de las islas y la ausencia precaria del estado colombiano, no se logró establecer un catolicismo mayoritario, sino una diversidad, aceptada de facto, y sin mayores conflictos. En 1902 aparecen allí los Adventistas del Séptimo Día, pastoreados desde 1905 por Parker Smith y en 1911

-
- 58 Ferrández Morales, Antonio. Historia religiosa de las Islas de San Andrés, Providencia y Santa Catalina. San Andrés Isla (Colombia): Prefectura Apostólica de San Andrés y Providencia, 1998. P. 20-21. En 1914, la iglesia bautista se divide y se forma un grupo disidente llamado Misión Cristiana. Parsons, James. Op. Cit. P. 114.
- 59 Convention between Great Britain and Spain Relative to America, concluded at London, July 14, 1786, Articles I.. II., III., VII., XI., and XIV. Parliamentary Register, 1867, Vol. XXII. Citado en Lindley Miller-Keasbey. Historia del conflicto entre Inglaterra y España. En Revista de temas nicaragüenses. N. 6. Octubre 2008. (pp 71-94). P. 92
- 60 EASTMAN ARANGO, J. Carlos. El Archipiélago de San Andrés y Providencia: Formación histórica hasta 1822. En: Revista Credencial Historia. Bogotá. Tomo III. Enero - Dbre' 1992. N° 25-36. Cfr también James Parsons. Op. cit. P.41.

establecen su templo en Punta Rocosa. Y el catolicismo estuvo presente en las islas muy esporádicamente. En 1903 comienza la presencia permanente de sacerdotes católicos. Un momento álgido fue la llegada a las islas de misioneros y misioneras capuchinos en 1927 que tenían una actitud francamente antiprotestante pues creían que la construcción de nacionalidad estaba fundada en la adopción del catolicismo y de la lengua española.⁶¹

Es importante fijarnos en San Andrés y Providencia, porque es un ejemplo claro del intento de uniformar el país bajo la égida católica, especialmente a mediados del siglo XX. Aunque la isla había vivido en forma pacífica con diversas confesiones, en 1953, dado el convenio entre Colombia y la Santa Sede, se dió a la Iglesia católica el control de la educación en todos los territorios nacionales, incluyendo San Andrés. Las escuelas públicas fueron manejadas por la Iglesia católica con presupuestos del Estado, y en ellas era obligatorio el idioma español y asistir a los ritos católicos. Algunas Iglesias protestantes se cerraron y se pensó en proscribir el culto público de bautistas y adventistas en el período de 1946 en adelante. En esta época se presentó una actitud anticatólica por parte de los protestantes por este atropello contra sus derechos y su historia.⁶²

En la historia de Colombia continental, encontramos un primer indicio de presencia protestante en el Darién en 1698, la que fue desmantelada en 1700.⁶³ Esto correspondía a un proyecto de los escoceses que pretendieron, apoyados inicialmente por Inglaterra, establecer una colonia en el Darién para la ampliación de su comercio con las Indias Occidentales y el mundo oriental. William Patterson fue el padre de este proyecto denominado *Company of*

61 CLEMENTE, Isabel. Educación, Política Educativa y Conflicto Político-Cultural en San Andrés y Providencia (1886-1980). Informe final presentado a la Fundación para la Promoción de la Investigación y la Tecnología. Universidad de los Andes. Bogotá. 1991. P. 107-165, 264. Cfr. También Clemente, Isabel. "Un caso de conflicto cultural en el Caribe. De la imposición al reconocimiento" en NUEVA SOCIEDAD NRO.127 SEPTIEMBRE-OCTUBRE 1993, PP. 32-45

62 PARSONS, James. Op. Cit. P. 116-117, 157. El cierre de las escuelas protestantes se debió a la exclusividad dada al catolicismo en el campo educativo.

63 Cullen, Edward. Isthmus of Darien ship canal: with a full history of the Scotch colony of Darien, several maps, views of the country, and original documents. Londres: Effingham Wilson Publisher, 1853. En las pag 147 y ss, trae la historia completa de la colonia del Darién.

Scotland Trading to Africa and the Indies y que fue aprobado por el Parlamento escocés el 26 de junio de 1695. Así se narra la partida de la expedición:

“Después de sortear algunas dificultades, la expedición agrupada en tres barcos, el Caledonia, el Saint Andrew, el Unicorn y acompañados por dos embarcaciones pequeñas (Endeavour y Dolphin), el 17 de julio de 1698 partió del puerto de Leith con mil doscientos pioneros, entre los que se contaban sesenta oficiales militares enrolados como “administradores” o “subadministradores”; trescientos jóvenes de la alta sociedad de Escocia, marinos, comerciantes, caballeros, soldados, trabajadores de la tierra, voluntarios, dos intérpretes, algunas mujeres y dos ministros religiosos (Thomas James y Adam Scots) cargando con mil quinientas bibles para la labor evangelizadora, pero ambos fallecieron antes de establecerse la colonia.”⁶⁴

Desembarcaron al Norte del Darién el 30 de octubre de 1698. Pero problemas múltiples como las enfermedades, el ataque de los españoles y las disensiones internas hicieron que la primera expedición terminara en junio de 1699. Una segunda expedición zarpó el 24 de septiembre de 1699, llegó el 30 de noviembre. Pero el 12 de abril de 1700 se rindió ante las fuerzas españolas y ese fue el fin de toda la aventura.

Hubo algunos misioneros presbiterianos de la Iglesia de Escocia en estas expediciones pero no se logró un asentamiento permanente⁶⁵. En la segunda expedición, venían algunos misioneros presbiterianos enviados por la Iglesia de Escocia con el fin de establecer una Iglesia en la colonia y evangelizar a los indígenas, pero no pudieron evangelizar ni a los colonos ni a los indígenas: “Con los indios no

64 Borland, Francis, La historia del Darién (1779), En revista Hombre y Cultura, tomo II, N°4, Panamá, 1973, pp. 91-186. (p. 120, 121, 139, 140) Cf. también Muñoz, María Rosa de. Muñoz Pinzón, Armando. “La colonia escocesa en Darién: sinopsis histórica” En Tareas, Panamá. Nro. 113, enero-abril 2003. P. 73-90

65 SINCLAIR, J. El protestantismo en Colombia y Venezuela 1492-1810. En: CEHILA. Historia General de la Iglesia en América Latina. Vol. VII. Salamanca: Cehila, 1981. p. 243-245. KUETHE, Allan. Un interesante caso de tolerancia religiosa en la época colonial. En: Boletín de Historia y Antigüedades. Bogotá. T. 53. En - Mz 66. N° 615-617. p. 153-159. VAUGHAN, Edgar. La colonia escocesa en el Darién (1698-1700) y su importancia en los anales británicos. En: Boletín Cultural y Bibliográfico. Vol. IX. N° 2, 1966. p. 189-230.

podían comunicarse por no saber su idioma; con la tercera parte de los escoceses tampoco podían comunicarse por ser ellos montañeses gaélicos, sin conocimiento del inglés, mientras los demás hicieron poco caso de ellos.”⁶⁶

De todos modos, es interesante anotar las impresiones de uno de los misioneros. El reverendo Borland alude a su misión evangelizadora fallida lamentando que la gente que fue empleada por la compañía “era en su mayoría desgraciadamente inmorales y profanos, que no honraban a Dios y Dios no los honraba a ellos”; por lo que a través de un lenguaje apocalíptico, afirma que la Providencia “hizo que la mayoría de ellos cayeran en las selvas y en el mar”.⁶⁷ Es interesante notar que España fue conocedora de esas expediciones y que, según Edgar Vaughan,⁶⁸ desde febrero y marzo de 1699 comenzaron a circular las instrucciones para mandar tropas y unir las flotas para extirpar a “los herejes”. El Papa aprobó una fuerte subvención derivada de las rentas de la Iglesia en América para ayudar a equipar la flota española.

Respecto a los judíos y musulmanes hubo gran persecución. El 30 de marzo de 1492, se dio a los judíos, plazo de tres meses para salir de España o convertirse. Después de la reconquista de Granada, algunos judíos y musulmanes emigraron clandestinamente al Nuevo Reino de Granada, y desarrollaron un culto religioso burdo por la ausencia de pastores o rabinos, y por la condición social baja de sus miembros⁶⁹. Hay pocos datos sobre los primeros musulmanes. Tal vez pudieron ser algunos esclavos negros. En los últimos tiempos, ha surgido un interés por averiguar la presencia de esclavos musulmanes en la época de la colonia. Germán de Granda propone la hipótesis de que algunos esclavos musulmanes sudaneses fueron trasladados a América, especialmente a Brasil y que de allí algunos llegasen a Colombia. Trata de mostrar, mediante el análisis de los

⁶⁶ Thomas Clinton Pears. The design of Darien, Journal of the department of history of the Presbyterian Church in the USA. Vol. 16, 1936, Philadelphia. Citado en Edgar Vaughan. Op. Cit. P. 208.

⁶⁷ Borland, Francis, La historia del Darién (1779), En revista Hombre y Cultura, tomo II, N°4, Panamá, 1973, pp. 91-186., p. 118

⁶⁸ VAUGHAN, Edgar. La colonia escocesa en el Darién . Op.cit.

⁶⁹ TEJADA FERNÁNDEZ, Manuel. Aspectos de la vida social en Cartagena de Indias durante el seiscientos. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1954. p. 200-209.

Padrones de las listas de esclavos de la gobernación de Popayán, la presencia de elementos antropónimos propios de los bantúes musulmanes. Dice Granda que: “un número apreciable de los esclavos exportados hacia América a través de las factorías de la Gold Coast y Costa de la Mina procedían no de las áreas guineanas próximas sino de territorios sudaneses al Sur y Este del lago Chad, por lo que una parte, al menos, de los 144 negros minas que aparecen en las explotaciones auríferas de la Gobernación del Chocó y de los 13 que se citan en las de la Gobernación de Popayán pudieron haber sido, en realidad, sudaneses islamizados.”⁷⁰.

El mismo Granda reconoce, sin embargo, la dificultad de catalogar el carácter confesional de estos esclavos pues por una parte la Corona, ya desde 1618, obligaba a la cristianización mediante el bautismo de los esclavos, y la vigilancia que se ejercía sobre la práctica de otras religiones distintas a la católica, pero añade:

“A pesar de estas dificultades, aparentemente insalvables, el Padrón de negros esclavos de la Gobernación del Chocó, antes mencionado, nos facilita, seguramente por una inadvertencia de los propietarios respectivos, que no debieron percibirse del significado del hecho, dos preciosos datos que confirman de modo concluyente el islamismo postulado de una parte, al menos, de los esclavos sudaneses de la Nueva Granada en el siglo xviii. Se trata de los casos de *Andrés Alt* y *Mateo Mosumi*. Evidentemente ambas designaciones revelan la confesión musulmana de sus portadores, a pesar de ir pospuestos los antropónimos significativos a nombres cristianos. *Alt* es un claro e inconfundible antropónimo islámico, seguramente no percibido como tal por el propietario del esclavo por ignorancia o despreocupación. En cuanto a *Mosumi*, se trata, de un designativo de confesionalidad musulmana que encontramos usado abundantemente en Brasil, incluso después de la abolición de la esclavitud, en las formas equivalentes de *Musutni*, *Mosumi*, *Musulmi*, según observaciones de Roger Bastide”.⁷¹

Hay que seguir las investigaciones sobre este tema, pero, en verdad, su presencia no fue mayoritaria, más bien parece que fueron asimilados por la cultura católica mestiza. Posteriormente, especialmente a fines del siglo XIX, se han ido estableciendo musulmanes en el país. Parece que en Buenaventura se dio la primera comunidad

70 Granda Gutiérrez, Germán de. Datos antropónimos sobre negros esclavos musulmanes en Nueva Granada. En Thesaurus 27, 1 (1972). P. 100 (pp 89-103)

71 Ibidem., p. 102.

islámica en 1940 y que hoy es la tercera en tamaño en el país detrás de Maicao y Bogotá. Establecida formalmente en 1974, esta *Comunidad Islámica de Colombia* fue la primera organización musulmana en tener reconocimiento legal. Esta comunidad es específica e interesante porque está constituida por conversos al Islam chiita.

“El hecho fundacional para el establecimiento de la comunidad fue la llegada de marineros, trabajadores de los barcos provenientes de Estados Unidos, pertenecientes al movimiento. Uno de ellos particularmente, llamado Esteban Mustafá Meléndez, afroamericano de origen panameño, se dedicó durante todo el tiempo que permanecía en el puerto en cada viaje realizado, a predicar acerca de la necesidad de reivindicar los derechos de los afrodescendientes. Este mensaje logró cierto éxito y para 1970 se establecieron las primeras reuniones de musulmanes colombianos. La dinámica del movimiento, junto a su ideología del orgullo negro, lograron la simpatía de la población del puerto, que por ese entonces no gozaba de ninguna posibilidad de integración al sistema de educación o mecanismos semejantes que les permitieran mejorar su calidad de vida.”⁷²

Pero la comunidad más importante se encuentra en Maicao donde tiene la Asociación Benéfica Islámica (1982), el Colegio Colombo Árabe “Dar al Arkam”(1987) y la mezquita “Umar Ibn al – Khattab (1997) de orientación sunnita. El año de 1940 es señalado por los historiadores locales como el del inicio de la ola migratoria árabe a Maicao. A finales del siglo XX, debido a las guerras del oriente medio, se acrecienta la inmigración de personas musulmanas (sunitas, chiitas y drusos) al país. Actualmente hay centros culturales islámicos en Bogotá, Buenaventura, Maicao, Medellín, Pereira, Pasto, Bucaramanga, San Andrés, Barranquilla, Santa Marta, Valledupar y Cali.

La presencia de los judíos ha sido más estudiada pero todavía faltan pruebas concluyentes de su inserción como religión en la Colonia. El descubrimiento de América coincide con la expulsión de los judíos de España a no ser que se convirtieran al catolicismo. Dentro de los tripulantes que venían con Colón, había algunos cripto judíos o recién convertidos al catolicismo como Rodrigo

72 Castellanos, Diego. Religiosidad Chiíta y Reivindicación Étnica: Islam Afrocolombiano en Buenaventura. <http://www.islamcolombia.org/library/islamafrocolombianoenbuenaventura.htm>. 24 Agosto 2010.

de Triana, Rodrigo Sánchez, Luis de Torres, Juan Sánchez, Maestre Bernal , Luis de Torres (que era intérprete: sabía griego y árabe) y algunos más.⁷³ Torres era “políglota versado en hebreo y arameo y con conocimientos de la lengua árabe, era el intérprete oficial de la expedición. Se trataba de un cargo honroso e indispensable, ya que lo que se pretendía era llegar al Lejano Oriente viajando por el oeste. De Torres era judeoconverso, y no hacía todavía un año que había recibido el bautismo.”⁷⁴ Es pues, muy verosímil la presencia de judíos desde el mismo momento del descubrimiento pero el aislamiento cultural y existencial con los judíos europeos fue una de las causas de la disminución “inevitable y constante del alcance cuantitativo y cualitativo del fenómeno de los judaizantes”.⁷⁵

En cuanto a los protestantes, desde 1559, ya había legislación contra ellos, pues “podrá ser que como la maldad es tan grande y el demonio tan solícito para sembrar en la cristiandad herejías, hayan pasado o pasen a esa parte algunos luteranos, y otros de casta de moros o judíos, que quieran vivir en su ley y ceremonias...”⁷⁶. Las doctrinas luteranas que habían de denunciarse ante el Santo Oficio se enunciaban así:

“O si sabéis o habeís oído decir que alguna o algunas personas hayan dicho, tenido o creído que la falsa y dañada secta de Martín Lutero y sus secuaces es buena, o haya creído o aprobado algunas opiniones suyas, diciendo que no es necesario que se haga la confesión al sacerdote, que basta confesarse a sólo Dios, y que el Papa ni sacerdotes no tienen poder para absolver los pecados; y que en la hostia consagrada no está el verdadero cuerpo de Nuestro Señor Jesucristo, y que no se ha de rogar a los santos, y que no ha de haber imágenes en las iglesias, y que no hay purgatorio, y que no hay necesidad de rezar por los difuntos, y que no son necesarias las obras, que basta la fe con el bautismo para salvarse, y que cualquiera puede confesar y comulgar, uno a otro, debajo de

-
- 73 Cfr. Mesa Bernal, Daniel. Los judíos en el descubrimiento de América. En Repertorio histórico de la Academia Antioqueña de Historia. 38, 252 (1989). http://biblioteca-virtual-antioquia.udea.edu.co/pdf/11/11_1661271262.pdf (30 Agosto 2010)
- 74 Avni, Haim “Judíos en América. Cinco siglos de historia”. Ed. Mapfre, Madrid.1992, p. 20.
- 75 Avni, Haim “Judíos en América. Op. Cit. P. 45
- 76 Severino de Santa Teresa. Historia documentada de la Iglesia en Urabá y el Darién. Desde el descubrimiento hasta nuestros días. Vol. I. Bogotá: Biblioteca de la Presidencia de la República, 1956. Tomo 39. p. 210.

entrabbas especies, pan y vino, y que el Papa no tiene poder para dar indulgencias, perdones ni bulas, y que los clérigos, frailes y monjas se pueden casar; o que hayan dicho que no ha de haber frailes, ni monasterios, quitando las ceremonias de la religión, o que hayan dicho que no ordenó ni instituyó Dios las religiones, y que mejor y más perfecto estado es el de los casados que el de la religión, ni el de los clérigos y frailes, y que no hay fiestas más de los Domingos, y que no es pecado comer carne en Viernes, ni en cuaresmas ni en vigiliás, porque no hay ningún día prohibido para ello; o que hayan tenido o creído alguna o algunas otras opiniones del dicho Martín Lutero y sus secuaces, o se hayan ido fuera de estos reinos a ser luteranos”⁷⁷.

Era más el temor a los luteranos que su presencia física pues generalmente eran extranjeros de paso (holandeses, ingleses...) que, por alguna razón coyuntural como el comercio, llegaban a estas tierras. Los fiscales de la inquisición, sin embargo, tenían lista la acusación: “haber sido hereje, apóstata, luterano, fautor y encubridor de herejes y haberse pasado a la maldita y perversa secta de Lutero y sus secuaces creyendo salvarse en ella”⁷⁸. El deseo de la Inquisición era impedir el desembarco y establecimiento de extranjeros no católicos. Sin embargo, el aumento del comercio en el siglo XVIII, hizo que aumentaran las embarcaciones extranjeras con comerciantes daneses, holandeses y judíos. Esto hizo que los gobernadores fuesen más flexibles con el ingreso y estadía de extranjeros. En Cartagena, el Gobernador, a pesar de las reiteradas reclamaciones del Santo Oficio, no sólo dejaba desembarcar, sino también establecerse en tierra con casa y almacén a algunos extranjeros. El Arzobispo Virrey tuvo que intervenir y restringir esa tolerancia a casos de verdadera necesidad. Pero los tiempos iban cambiando por la presión también de las naciones extranjeras. Un caso lo ejemplifica. David de la Mota, judío confeso, llegó a Cartagena y la Inquisición quiso quemarlo. Pero el temor a una queja de su cónsul y del embajador, hizo que se dejara ir libre al judío y consultar su caso en más altas esferas.⁷⁹

Anna María Splendiani corrobora diciendo que la Inquisición de Cartagena no persiguió fuertemente a los protestantes pues re-

77 MEDINA, José Toribio. Op. Cit., 1952. P. 132-133.

78 Cartilla para procesar del Santo Oficio de la Inquisición. Biblioteca Nacional. Sala raros y curiosos. Manuscritos N° 98, Fol. 47v. Citado en Borja G, J.H. Op. Cit. p. 265.

79 MEDINA, José Toribio. Op. Cit. P. 371 ss.

presentaban un peligro pequeño. De 35 casos de juicio entre 1610 y 1680, 32 son reconciliados, a otros se les dio opción de huír o se les suspendió el proceso. De Bucana⁸⁰ da cuenta de los siguientes casos:

Nombre	Procedencia	Año
Desconocido		1569
Juan Mercader	Francia	1614
Adán Edón	España	1619
Federico Cupares	Bélgica	1624
Desconocidos (4)		1624 y ss.
Juan Federico		1650
Desconocidos (8)	Holanda (2) Alemania (4) Dinamarca (2)	1679
Jorge Ingall	Inglaterra	1703
Pedro Cornelio	Francia	1703
Miguel Bitfiel	Holanda	
Andrés Bayén	Francia	
Bartolomé Storch	Holanda	

Sólo en 1622 se condenó a la hoguera a Adan Edon pues se obstinó en seguir en el anglicanismo⁸¹. Este era inglés. Iba de Sevilla a Cumaná en 1618 como agente de un mercader inglés para comprar tabaco. Capturado en Cumaná, fue enviado a Cartagena donde ingresó a la cárcel el 3 de Julio de 1619. Nunca quiso renegar de su fe y fue quemado el 13 de Marzo de 1622, después de pasar la noche discutiendo con dos frailes que trataban de convencerlo de las verdades de la fe católica.⁸² De todos modos, los juicios realizados por el Tribunal de Cartagena, muestran que había ya, en algunas personas, independencia de criterio, libertad de conciencia, proposiciones que consultaban más la reflexión racional que la teológica. Las ideas de tolerancia y libertad iban penetrando poco a poco en la mentalidad

80 BUCANA, Juana de . La Iglesia Evangélica en Colombia, una historia. Santa-fé de Bogotá, Colombia : Asociación Pro-Cruzada Mundial (WEC INTERNACIONAL), 1995.p. 25

81 SPLENDIANI, Anna Maria. Los protestantes y la Inquisición. En: Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura. 23, 1996, p. 5-32.

82 MEDINA, José Toribio. Op. Cit. P. 204

colonial. La difusión de Los Derechos del Hombre y del Ciudadano fue la muestra de esa penetración. La Inquisición tomó inmediatamente cartas en el asunto. El 13 de diciembre de 1789 prohíbe el escrito Los Derechos del Hombre, prohibición reiterada en 1792. El 12 de diciembre de 1794, el Virrey D. Francisco Gil, en Lima, pasa un oficio al Tribunal manifestando que en el Virreinato de Santa Fe circula un escrito con el título Los Derechos del Hombre, “siendo su intento el de seducir a las gentes fáciles e incautas con especies dirigidas a favorecer la libertad de religión y a turbar el buen orden y gobierno establecido en los dominios de nuestro soberano.”⁸³

Se enfrentaban la mentalidad moderna con la mentalidad teocrática. Buen síntoma de esto, es lo ocurrido en Cartagena el 11 de noviembre de 1811. La Junta pide a los inquisidores abandonar Cartagena pues se ha hecho la declaración de independencia. El Obispo reclama a la Junta revolucionaria por esta determinación y la Junta contesta en términos verdaderamente interesantes:

“La historia de todos los tiempos y países desde su establecimiento lo presenta (al Tribunal de la Inquisición) cubierto de sangre, de horrores y de injusticia. El fanatismo religioso abortó este monstruo en el siglo XIII de la Iglesia, el cual en expresión de un autor célebre, tiene los pies en el infierno y alcanza con los brazos al cielo; que secundando entonces el furor de la intolerancia civil y después la tiranía del despotismo, ha sacrificado en el fuego y con la espada muchos millares de víctimas; ha arruinado y reducido a la miseria a innumerables familias, generaciones y hombres respetables; ha tenido por principio de conducta, perpetuar la ignorancia de los pueblos para que no conociesen sus derechos y llevasen el yugo a sus opresores, y él es la verdadera causa y origen de todos los males de España y de la América.”⁸⁴

Y pide la Junta, acabar y extinguir dicho Tribunal como la expresión, que es, de la intolerancia y la opresión, y como signo de la resistencia a la arbitrariedad, derecho que tiene todo pueblo. De todos modos, el poder disuasivo de la Inquisición en América fue evidente, pues por él, según un escritor católico tradicionalista, “se

83 Ibidem. P. 371. Se prohibieron también la Proclama de Miranda y el “Catecismo o instrucción popular” del Dr. Juan Fernández de Sotomayor en 1814. Tanto este folleto como los Derechos del Hombre fueron prohibidos bajo la pena de excomunión mayor latae sententiae ipso facta incurrienda, y sancionados con multa de 200 pesos. El 15 de Abril de 1817, se prohíben y mandan recoger los escritos de la llamada “secta bíblica”.

84 Ibidem. P. 379

vió libre del peligro protestante, morisco y judaico; por él disfrutó, durante varios siglos, de una paz religiosa y social envidiable; él la salvó de profundas desviaciones de costumbres, impidió que se propagasen algunos extravíos mentales... ”⁸⁵.

Los gitanos han sido un pueblo “invisible-invisibilizado” en Colombia. Parece también que con Colón venían algunos gitanos: “Estos Rom fueron: Antón de Egipto, Macías de Egipto, Catalina de Egipto y María de Egipto. Lo más probable es que estos Rom se hayan acogido al indulto ofrecido el 22 de junio de 1497 para venirse a vivir a la isla La Española.”⁸⁶

Los primeros gitanos que llegaron, lo hicieron para escapar a las leyes racistas españolas y no tenían el más mínimo derecho a ser visibles, y ellos mismos optaron por la invisibilidad para sobrevivir al rechazo y a la exclusión. Incluso el nombre de gitano estaba prohibido. Es de estudiar en este campo el aporte gitano a las rochelas o arrochelados.

“Pese a la rigurosidad de esta legislación muchos Rom, burlando los controles establecidos, se tornaron invisibles y al margen de la sociedad colonial lograron permanecer en diversos lugares del continente americano. En nuestro país los Rom fueron incontestables protagonistas del fenómeno que en la historiografía colombiana se conoció como los arrochelados.... Las rochelas estaban constituidas, en principio, por grupos heterogéneos de individuos de distinto origen étnico –negros escapados de las haciendas esclavistas, indígenas desarraigados de sus comunidades, blancos fugitivos de la justicia, y en fin un sinnúmero de mestizos y mulatos descartados que no encontraban un lugar en la sociedad colonial– que se juntaban para vivir, o bien apartados y escondidos, o como itinerantes recorriendo amplias zonas, pero siempre evitando ser atrapados o cooptados por las instituciones coloniales.”⁸⁷

85 GÓMEZ HOYOS, Rafael. Op. Cit. p. 219.

86 IGÓMEZ ALFARO, Comunicación Personal, 23 de junio de 1997 en GAMBOA MARTÍNEZ JUAN CARLOS, et al. Los Rom de Colombia: itinerario de un pueblo invisible. Bogotá: Suport Mutu. PROROM , 2000. Citado en DANE. Dirección de censos y demografía. Colombia: una nación multicultural. Su diversidad étnica: Bogotá: Mayo de 2007.p. 8
http://www.dane.gov.co/files/censo2005/etnia/sys/colombia_nacion.pdf (4-9-2010)

87 GAMBOA MARTÍNEZ, JUANCARLOS et al. Ibid. Cfr. Fajardo Sánchez, Luis Alfonso. “Las fuentes olvidadas del pluralismo jurídico: indianos, piratas, palenqueros y gitanos.”En Revista Estudios Sociojurídicos. Vol 5. Enero-Junio 2003. N. 001. Pp. 114-171

Una mayor certeza se tiene, a través de la tradición oral, sobre las inmigraciones de gitanos en el siglo XIX y XX. Parece que en los años de 1850 hubo una presencia gitana proveniente de Centroamérica. Luego en 1910 se presentó una segunda inmigración, y en los años de la Segunda Guerra Mundial, llegaron otros huyendo a la persecución de los nazis⁸⁸.

Luis Alfonso Fajardo nos muestra cómo desde 1499, los reyes católicos comenzaron a atacar los aspectos más esenciales de la cultura gitana: prohibición de sus prácticas económicas tradicionales; prohibición de usar el traje, el nombre y el idioma gitano; prohibición de andar libres⁸⁹. Esta invisibilidad forzada es tal, que algunos historiadores han concluído que la ausencia de fuentes documentales sobre ellos, prueba que no ha habido gitanos en el país⁹⁰. Pero, en los últimos años, se ha tratado de estudiar y rastrear su presencia. Aunque no pertenecen unánimemente a una religión determinada, fueron rechazados por su libertad ya que se negaban a someterse a los procesos de asentamiento y normalización de la vida según el rito católico. Solamente aceptaban el bautismo pero no los demás rituales de la Iglesia. Por esto, algunos sacerdotes los rechazaban por “brujos y ladrones”. En los últimos años, se han formado agrupaciones evangélicas fundamentalistas constituidas y dirigidas por ellos mismos⁹¹. A partir de la Constitución de 1991, se ha venido dando un proceso de organización del pueblo Rom, proceso que ha llevado al reconocimiento legal de este pueblo como grupo étnico respetando su autonomía cultural no territorializada, en la Ley 508 del 29 de julio de 1999 del Congreso de la República. La Resolución No. 022 del 2 de septiembre de 1999 ratifica el Convenio 169 de 1989 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, extendiéndolo al pueblo ROM de

88 PATERNINA, Hugo Alejandro; GAMBOA, Juan Carlos. “Los gitanos: tras la huella de un pueblo nómade” En: Nómadas, Abril ‘99, N° 10. p. 166.

89 FAJARDO, Luis Alfonso. Las voces multiculturales de la paz (Arrochelados, gitanos, indígenas y cimarrones). En: Monsalve, Alfonso y Domínguez, Eduardo (eds). Colombia: democracia y paz. Medellín: UPB, 1999. p 397-448.

90 Ibidem., p. 443.

91 GOMEZ BAOS, Ana Dalila (revisora). Notas etnográficas e históricas preliminares sobre los gitanos de Colombia. UAEDT – DNP; Documentos para el Desarrollo Territorial No. 19, Santa Fe de Bogotá 1999.

Colombia, considera al pueblo ROM parte de la diversidad étnica y cultural de Colombia y por tanto beneficiario de los derechos de los demás grupos étnicos y plantea que deben hacerse las adecuaciones institucionales pertinentes para garantizar esos derechos.

Según el decreto 2957 del 6 de agosto de 2010, el Estado colombiano reconoció que los gitanos tienen una identidad propia y mantienen una conciencia étnica particular. Este decreto busca los mecanismos idóneos para proteger y promover las prácticas culturales y tradicionales de los 5000 gitanos que hay en el país. Estas características culturales son:

- Una lengua, Romaní o Calé, con un origen común —indoeuropeo sánscrito—, una historia compartida y un mítico origen hindú.
- La práctica de la itinerancia o nomadismo con posibles períodos de asentamiento o semi-sedentarismo.
- Una raza común con pocas experiencias de mezcla con otras a través de su historia.
- Estructuras de linajes patrilineales (dispersos, independientes y autónomos).
- Un celoso cuidado de las costumbres y creencias mantenidos en cierto hermetismo frente a los no gitanos, como el culto a los muertos, las ceremonias y festividades, los conocimientos curativos naturistas, etc. El respeto a los muertos y la creencia en una posible intervención de éstos en la vida de sus descendientes,
- La ocupación en oficios tradicionales más o menos definidos y no siempre legales.
- La progresiva construcción y el afianzamiento de una auto imagen a partir del distanciamiento de los no gitanos.
- Respeto a un complejo sistema de valores, de los que hacen parte una fuerte solidaridad intergrupal, un intenso apego a la libertad individual y colectiva, un especial sentido de la estética tanto física como artística, una peculiar interpretación de los fenómenos naturales...entre otras.
- La preferencia por la invisibilidad o la actividad en la marginalidad por el hecho de que su cultura no es muchas veces compatible con la de los grupos sociales con los que frecuentemente convive.

- Unas formas propias de autoridad y resolución de conflictos, así como una jerarquización interna, contenida en las estructuras familiares y en la figura de la *Kriss Romani* o derecho consuetudinario.”⁹²

Hay que entender que no son propiamente una religión sino una etnia con elementos religiosos propios que pueden unir a las religiones de los lugares donde se asientan. Los gitanos profesan tradicionalmente un monoteísmo en el cual la personalidad del Ser Supremo está bien definida, monoteísmo sincretizado con el cristianismo y otras religiones con las cuales los gitanos han estado en contacto en los últimos siglos. Tienen unos valores propios generales como son: respeto a la familia como institución fundamental, cuidado y respeto a los niños y ancianos, hospitalidad, honor, libertad de movimiento, solidaridad. Exigen al Estado fundamentalmente el respeto a su forma matrimonial y a sus exequias. Generalmente se adaptan a la religión del lugar y por eso algunos pueden creer que son arreligiosos o muy sincréticos:

“La religiosidad de los gitanos puede tener una mezcla de superstición, de caótico, de confuso y ambiguo, de simple y emocional, de mágico y mitológico; si esto fuese así, la hipótesis adecuada para comprender la religiosidad gitana sería la siguiente: la religiosidad del gitano, si es supersticiosa, confusa o cargada de dimensión emocional, no se debe a un sistema de pervivencia autóctona, sino a la dominación del payo, que en el transcurso del correr de la historia, ha ido trasplantando formas concretas y estilos impuestos de la sociedad mayoritaria hacia la minoritaria, o de la dominante hacia la dominada”⁹³

-
- 92 San Román, Teresa. Entre la Marginación y el Racismo. Reflexiones Sobre la Vida de los Gitanos. Madrid:Alianza Universidad. 1986.p. 72 . Gamboa Martínez, Juan Carlos, et al. Los Rom de Colombia: Op. Cit. P. 35. Diaz Leguizamón, Juan Manuel. La población rom (gitana).Un intento de apertura de un objeto de estudio histórico. P. 6. www.etniasdecolombia.org/actualidad/.../articulojuanmanueldiaz.doc (4-09-2010) Rojas Venegas, Claudia Andrea. Gamboa Martínez, Juancarlos. Notas introductorias sobre la Kriss Romani o Romaniya. El sistema jurídico transnacional del pueblo ROM. P. 5. www.etniasdecolombia.org/actualidad/legislacion/ponencia-rom.doc (4-09-2010)
- 93 Jordán , Fernando, Religiosidad y moralidad de los gitanos en España, Madrid: Asociación Secretariado General Gitano, 1991. P. 55.

Independencia

El protestantismo aparece en el siglo XIX en Colombia con la presencia de soldados extranjeros que venían a apoyar la independencia, el aumento del comercio internacional y con la aparición del liberalismo económico y social. Durante la época de la independencia, arribaron soldados de Inglaterra que mantuvieron su fe como lo fue el coronel James Fraser que se estableció en Bucaramanga⁹⁴. La presencia de los ingleses fue grande pues cerca de 5.508 británicos participaron en el ejército libertador pero no había una intención misionera o evangelizadora pues simplemente eran mercenarios que estaban por su paga, muchos murieron y los demás regresaron a su país. No puede hablarse, por tanto, de una misión organizada sino de una presencia coyuntural.⁹⁵

En estos primeros años de la aparición del protestantismo no se da propiamente una libertad para su acción y más bien, aparecen como “seres raros” dentro de la sociedad. No hay, ni de lejos, un pluralismo religioso ni un sentido ecuménico. Pero la presencia de estos soldados extranjeros y el aumento del comercio exterior, fueron motivos para pensar en la forma de permitirles la vivencia de su fe. No fue un deseo directo de lograr la libertad religiosa, sino un efecto indirecto de los tratados comerciales, en los cuales, después de arduas deliberaciones, se aceptaba el culto privado de otras confesiones. Así el artículo 14 del Tratado Bidlack - Mallarino firmado con EE.UU el 12 de diciembre de 1846, dice:

“De la misma manera, los ciudadanos de los Estados Unidos gozarán en el territorio de la República de la Nueva Granada, de perfecta libertad de conciencia y ejercerán su religión pública o privadamente en sus mismas habitaciones, o en capillas, o en lugares de adoración, destinados al efecto, de conformidad con las leyes, usos y costumbres de la Nueva Granada.”⁹⁶

-
- 94 A partir del 28 de marzo de 1869 comienzan las liturgias en el primer templo presbiteriano en Bogotá, con asistencia de 25 a 30 personas, entre las que destacan los familiares de Fraser: Rossana de Fraser, Pedro Frasser. En 1878, participan en los cultos otros de la familia: Rebeca Fraser e Isabel Fraser de Otero. Cfr. Moreno, Pablo. Op. Cit. p. 22 ss.
- 95 Vargas Vega, Andrés. “A propósito de los legionarios británicos: la primera expedición.” En Historia y espacio N. 33. Julio-Diciembre 2009. <http://historiayespacio.com/rev33/art2.html> (31 Agosto 2010)
- 96 URIBE MISAS, Alfonso. Las misiones católicas ante la legislación colombiana y el derecho internacional público. Bogotá: Lumen Christi, 196_. P. 21

Los judíos presentaron una historia particular. Simón Bolívar encontró refugio y asistencia entre los judíos de Curazao y especialmente de Mordechai Ricardo cuando estaba planeando su lucha contra los españoles y varios judíos jóvenes se les unieron: los hermanos Ricardo y Abraham Meza que ayudaron a Bolívar en su lucha contra el español.⁹⁷ El gobierno colombiano garantizó a los judíos el derecho de asentamiento y las garantías de la libertad religiosa y los mismos políticos derechos atrás acordados. Azriel Bibliowicz indica que el 6 de mayo de 1819 el gobierno dio un decreto por el cual se acordaba a los “miembros del pueblo hebreo” el derecho de establecerse en su territorio con garantías de su libertad religiosa, y el 22 de agosto de 1821 fue abolido el Tribunal de la Inquisición, permitiendo que numerosas familias judías de Curaçao, donde se vivía una fuerte depresión económica, se trasladaron a Colombia y Venezuela. En 1823, el libertador Simón Bolívar da al judío alemán Juan Bernardo Elbers la primera concesión para navegar en barcos a vapor por el río Magdalena, paso que siguieron otros judíos.⁹⁸

Hubo, sin embargo, algunas reestructuraciones a estos derechos como la restricción a los judíos a residir en Colombia sólo a lo largo de los puertos.⁹⁹ Simón Bolívar apoyó estas garantías como compensación a la comunidad sefardita de Curacao por su colaboración. El general Juan Issac de Sala, por ejemplo, le ayudó en la guerra, fue teniente coronel en el ejército y en la redacción del Correo del Orinoco.¹⁰⁰ Estos judíos se fueron dispersando y espar-

97 Arbell, Mordechay. *The jewish nation of the caribbean: the spanish, portugués and Jewish settlements in the Caribbean and Guianas*. Londres- New York: Gefen Publishing House L7F 202, 28

98 Azriel Bibliowicz, « Intermitencia, ambivalencia y discrepancia: historia de la presencia judía en Colombia », *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, 3 | 2001, [En línea], <http://alhim.revues.org/index535.html>. consultado el 20 aout 2010. Hernández, José Ángel . Judíos en Colombia, entre el antisemitismo, y el triunfo comercial. Navarro Antolín, Fernando: ***Orbis Incognitus. Avisos y Legajos del Nuevo Mundo. Homenaje al Profesor Luis Navarro García.*** Huelva, AEA-Servicio de Publicaciones de la Universidad de Huelva, 2007 . **XIIº Congreso de la AEA. Tomo I. Huelva, 2007.** p. 704-718 <http://www.americanistas.es/biblio/textos/c12/c12-088.pdf>

99 Curacaosche Courant, 8 Enero 1820. Citado en Emmanuel History of the Jews of the Netherland Antilles. Voll I; p. 347.

100 Singer, Isidore. (ed) *The Jewish encyclopedia : a descriptive record of the history, religion, literature, and customs of the Jewish people from the earliest times to the present day* (19). Vol XI, N.Y: Ktav Publishing, Inc, 1925, p. 443.

ciendo por el norte. El permiso dado en 1919 para colonizar y practicar su religión y sus derechos se diluyó pero ya la gente se había extendido. Los lazos entre Bolívar y los judíos se estrecharon a partir de 1819. Después de la independencia se fueron estableciendo en Coro, Caracas y Puerto Cabello. Ya en 1832 había un cementerio judío en Coro y otro en Barranquilla, en 1875 uno en Barcelona. Estos judíos se asentaron en la Costa Atlántica en donde les estaba permitida la permanencia desde 1819. Van estableciendo cementerios y locales de la *Alliance Israelite Universelle*. Después de la primera Guerra Mundial llegaron judíos procedentes de Rumania, Rusia, Polonia, Lituania, Austria, el Imperio Otomano y el norte de África. Entre los años 1880-1930 se dio un crecimiento en la migración de judíos, árabes y musulmanes hacia la costa Atlántica dando a Barranquilla un tinte cosmopolita, pero fue una inmigración fortuita pues no correspondió a una política proyecta y bien diseñada.¹⁰¹

El Tratado con Gran Bretaña, firmado el 18 de abril de 1825 (y ratificado en octubre de 1866) tiene un inciso semejante en el que se respeta el ejercicio de la religión de los súbditos británicos, siempre que lo hagan en casas privadas, iglesias, capillas o lugares destinados para el culto, con tal que al ejercerla observen el decoro debido a la Divinidad y el respeto a las leyes del país.¹⁰² Y en el Tratado con Holanda, del primero de mayo de 1829, se lee:

“Los súbditos de Su Majestad el Rey de los Países Bajos, residentes en el territorio de Colombia, aún cuando no profesen la religión católica, gozarán la más perfecta y entera seguridad de conciencia, sin quedar expuestos a ser molestados, inquietados ni perturbados en razón de su creencia religiosa, ni en los ejercicios propios de su religión, con tal que los hagan en casas privadas y con el decoro debido al culto divino, respetando las leyes, usos y costumbres establecidos al efecto”.¹⁰³

No se permitía ni el proselitismo religioso, ni la manifestación callejera de sus creencias religiosas a las personas extranjeras de confesión distinta a la católica. Con los soldados y comerciantes extranjeros, se dio inició en el país a la actividad de los “colportores”

101 Klich, Ignacio. Lesser, Jeff.(ed) Arab and Jewish immigrants in Latin America: images and realities:Londres: Frank Caas Co, 1998. P, 60, 75. Vergara José y Baena, Fernando. Barranquilla: homenaje del banco Dungad. 1922.

102 Ibidem. P. 21.

103 Ibidem. P. 21-22

o personas que hacían propaganda a las traducciones de la Biblia en lengua vernácula y que tanta importancia tuvieron en la difusión del protestantismo en el siglo XIX.

Durante las luchas de Independencia, se llama “masones y luteranos” a los revolucionarios del 20 de Julio de 1810, como una forma de descalificarlos, aunque al mismo tiempo se estaba reconociendo el influjo de elementos modernistas en las ideas independentistas.¹⁰⁴ Si se les llama masones y luteranos es porque se reconoce que son portadores de una nueva filosofía y de una nueva interpretación de la vida social, caracterizada por las ideas de libertad, reconocimiento de la conciencia individual, independencia mental, creencia en el progreso, pero que era juzgada herética en los medios eclesiásticos. Comienza a formarse el conflicto entre tolerancia e intolerancia que recorrerá todo el siglo XIX y gran parte del XX, y que tendrá momentos álgidos como la Guerra de 1876-1877, y la persecución a los protestantes después de 1948. El escritor que plantea la polémica es William Burke, publicista católico irlandés, arribado a Venezuela en 1810 para colaborar en la causa de la Independencia. El 19 de febrero de 1811 publica en el número 20 de la Gaceta de Caracas, un artículo denominado “La Tolerancia de Cultos”. En él, rechaza la intolerancia haciendo una pequeña historia de lo que había producido en otros países como expulsiones, odios, destierros, ignorancia... y como solución propone la tolerancia que no contraría la doctrina de Jesucristo:

“Por donde quiera que abramos el Código de vida y de salud que nos dejó el Salvador del género humano, no encontramos otra cosa que consejos, benevolencia, amor fraternal, y es imposible que el Evangelio, que es la ciencia de la caridad, pueda aconsejar la violencia ni la persecución, para aumentar el número de los discípulos de la verdad.....no es sino con la tolerancia y la oración que el cristianismo ha hecho sus mayores progresos... no seamos pues intolerantes; el cristianismo no hará progresos sólidos sino mientras sus directores sigan las huellas de su Fundador y sus apóstoles.”¹⁰⁵

104 ROMERO, Mario Germán. Novenas políticas en la Independencia, En: Boletín de Historia y Antigüedades. Vol. XLVII, Julio-Agosto 1960. p. 477-487

105 William Burke. Tolerancia de cultos. Citado en FELICE CARDOT, Carlos. La libertad de cultos en Venezuela. Madrid: Guadarrama, 1959. Pp. 36-37.

Burke insinuaba que la tolerancia religiosa abriría el camino a la inmigración extranjera que traería progreso y riqueza y pedía al clero que optara por el sendero de una apacible tolerancia. La reacción a la propuesta de Burke comenzó inmediatamente. Ya el dos de marzo de 1811, Fray José María Almarza, con otros miembros de su comunidad de franciscanos, publica un folleto de 21 páginas que trata de mostrar los daños espirituales y temporales que provoca la tolerancia.¹⁰⁶ No encuentran beneficios mayores a los que se pudieran obtener con inmigrantes católicos, además de que en el trato con los enemigos de la Esposa del Cordero se podría poner en riesgo el tesoro inestimable de la fe católica. Como ciudadanos quieren la felicidad y prosperidad del país pero guardando incólume la fe católica. El mismo día, Don Antonio Gómez publica una crítica a Burke.¹⁰⁷ Don Antonio Gómez creía que la tolerancia destruiría el imperio de la ley, y al introducir pluralidad de opiniones podría disolver el pacto social, despoblar la tierra, generalizar la miseria y subvertir el orden público. La tolerancia ha sido invento de los falsos filósofos para trastornar a los pueblos, destruir los imperios y regar de sangre la tierra de la patria.¹⁰⁸

La Universidad de Caracas se sumó a la crítica con un escrito redactado por Juan Nepomuceno Quintana.¹⁰⁹ Es un escrito bastante interesante porque con argumentos bien elaborados, defiende la intolerancia como expresión de la caridad evangélica, justifica la

-
- 106 José María Almarza . Apología de la intolerancia religiosa contra las máximas del irlandés D. Guillermo Burke, insertos en la Gazeta del Martes 19 de febrero de 1811, N° 20, fundada en la doctrina del Evangelio, y en la experiencia de lo perjudicial que es al Estado la Tolerancia de religiones; dividida en dos partes. En la primera se manifiestan los daños espirituales que causa el Tolerantismo. Y en la segunda se demuestran los temporales. En la ciudad de Nueva Valencia, a 2 del mes de marzo de 1811. Con las licencias necesarias. Caracas En la imprenta de Juan Baillio y Ca.
- 107 Ensayo político contra las reflexiones del S. William Burke, sobre el tolerantismo, contenidas en la Gazeta de 19 de febrero último. Por el D.D. Antonio Gómez. Caracas, 1811. Reimpreso por J. Baillio, y C.a Esquina del Palacio Arzobispal.
- 108 FELICE CARDOT, Carlos. Op. Cit. P. 44-52.
- 109 La Intolerancia politicoreligiosa vindicada ó refutación del discurso que en favor de la Tolerancia Religiosa, publicó D. Guillermo Burke, en la Gazeta de Caracas, del martes 19 de febrero de 1811, N° 20. Por la R. y P. Universidad de Caracas. 1812. Caracas en la Imprenta de Juan Baillío.

persecución de los protestantes (pues se obstinan en sus errores), y dice que el desorden proviene del abandono de las directrices de la doctrina del Evangelio. Es un documento que refleja la intransigen- cia de una persona de muy buena calidad intelectual. Esta polémica, iniciada en Caracas, llegó rápidamente a la Nueva Granada. El reli- gioso agustino Fray Diego Francisco Padilla, el 6 de junio, publica una réplica al escrito de Burke.¹¹⁰ Comienza el fraile haciendo un recuento histórico para mostrar que los herejes causaron contiendas en los pueblos y luego para calmarlas establecieron el principio de la tolerancia teológica, es decir, que los errores no eran errores, que todas las sectas eran buenas, que se podían seguir con seguridad de conciencia, que todos los herejes de cualquiera secta que sean se ha- llan en estado de salvación, y que creyendo esto como un dogma, y absteniéndose de perjudicar al público, nada más se requiere para dar culto a Dios y merecer su agrado.¹¹¹ Señala que la intolerancia teológica es una de las notas divinas de la Iglesia católica pues es una necesaria consecuencia de su veracidad infalible, es el timbre de su gloria y de su perpetua estabilidad. Por eso no se puede transigir con el error y los herejes. E infiere, el padre Padilla, que para ser toleran- tes es preciso no ser católicos y renegar de Jesucristo, del Evangelio, de la doctrina de la iglesia y de los Padres Apostólicos. Distingue, sin embargo, entre tolerancia teológica y tolerancia civil. Esta permite vivir en compañía de quienes están en otra religión, “amar á estos mismos, dolernos de su ceguedad, procurar su conversión y deseárselos todo su bien sirviéndoles, socorriéndoles, y guardando con ellos to- dos los comedimientos de urbanidad.”¹¹² Pero no se puede permitir la tolerancia civil, es ilícita a los Estados, pues los santos Padres de la Iglesia indican que debemos estar separados de los herejes y que, según Santo Tomás, deben ser arrojados del mundo.¹¹³ Los príncipes y Estados que permiten tal tolerancia se ven abocados a la insubor-

¹¹⁰ Diego Francisco Padilla. Diálogo entre un cura y un feligrés del pueblo de Boxaca sobre el párrafo inserto en la Gazeta de Caracas. Tomo I. Numero 20. Martes 19 de Febrero de 1811 sobre la Tolerancia. Santafé de Bogotá. Año de 1811. En la imprenta de D. Bruno Espinosa de los Monteros. BNC. Sección Quijano Otero 86-76. Este folleto fue reimpreso en Santafé de Bogotá en la imprenta de Bruno Espinosa el 10 de Julio de 1812.

¹¹¹ Ibid. pág. 6.

¹¹² Ibíd., pág. 17.

¹¹³ Ibíd., pp. 18-19.

dinación, la sedición y la turbulencia, pues basta mirar los impíos escritos de Voltaire, Montesquieu y Rousseau para convencerse que predicen el irrespeto a las autoridades legítimas, la insubordinación a las leyes y el rechazo de la justicia. El príncipe católico debe seguir el ejemplo de Teodosio que manda que en su imperio no se permitan otras gentes que aquellas que siguen la religión católica conforme a lo que predicaban el papa San Dámaso y San Pedro Obispo de Alejandría; o el ejemplo de Valentiniano que mandó que los herejes fueran desterrados de sus dominios y otros semejantes.¹¹⁴

Se alegra el padre Padilla de que estemos a cubierto de estas desgracias con la Constitución que acaba de publicar el Sabio y católico gobierno que nos rige y que la Provincia Cundinamarquesa no entrará en tratados de paz, amistad ni comercio en los que, directa o indirectamente, quede comprometida su libertad religiosa.¹¹⁵ Puede decirse que durante la época de la Independencia, unos eran realistas, otros patriotas, pero todos católicos. Así se puede leer en la Constitución de Cundinamarca de 1811: “En este estado no se permite otro culto público ni privado distinto del católico”. De todos modos, en opinión del padre Padilla, hay que defenderse pues ya se tiene el ejemplo de lo que hacen los herejes:

“La religión católica ha padecido una terrible persecución por los franceses, que estos han reducido á cautividad á la Cabeza visible de la Iglesia, que han asesinado en el altar á los Ministros de Dios, que han destruído las Ordenes Religiosas, que han violado las virgenes de Jesu - Christo, que han convertido en teatros de comedias los templos de Dios vivo, que han robado las alhajas del Santuario, y que en Valladolid quemaron las sagradas Imágenes del Salvador, ensuciaron las aras consagradas, y limpiaron con los corporales benditos las inmundicias de sus cuerpos. Que sacrilegios ¡que violencias no han cometido los defensores de la tolerancia!”¹¹⁶

Estaban así sembradas las semillas de la confrontación entre tolerantes e intolerantes, los primeros llevados de las ideas de la ilustración y de la búsqueda de un cristianismo más evangélico; los segun-

114 Ibíd., pp. 26-27.

115 Ibíd., pág. 14.

116 Ibíd., pág. 15. Fue tal la importancia de la obra del padre Padilla, que fue reimpresa en 1842 en la misma imprenta de d. Bruno Espinosa. BNC. Archivo Pineda. Miscelánea. 155.

dos, defensores de una visión tradicional, teocrática y conservadora de la sociedad. Los sucesos de la posteridad deben mucha causalidad a esta polémica entre tolerantes e intolerantes: los tolerantes con una visión más reformada de la iglesia y los intolerantes con una visión contrarreformadora. El escrito del padre Padilla marcará la actitud de los intolerantes en el siglo XIX.

República

El 29 de enero de 1825, llega a Bogotá, proveniente del Ecuador donde distribuyó 800 Nuevos Testamentos, James Thomson, bautista escocés y *colportor* de la Sociedad Bíblica Británica, que, en compañía de personajes de la política y del clero católico, establece la Sociedad Bíblica Colombiana, con el fin de distribuir biblia en lengua vernácula a los ciudadanos¹¹⁷. El 15 de marzo de 1825 se hace la primera reunión de la Sociedad Bíblica en la capilla de la Universidad de los dominicos (hubo otras reuniones el 20, 22 y 24 del mismo mes) con la presencia de Pedro Gual, ministro de relaciones exteriores; Antonio Malo, senador; Joaquín Gómez, representante; Dr. Mariano Niño; José María Estévez, rector del Colegio Mayor de San Bartolomé; Fray Joaquín Gálvez, rector de la Universidad; Fray Mariano Garnica, prior del convento de predicadores y el Señor Thompson. En estas reuniones se discutieron los pro y los contra del establecimiento de esta sociedad.¹¹⁸

El 4 de Abril, se constituye oficialmente quedando como presidente Don Pedro Gual (secretario de asuntos exteriores); como primer

117 La Sociedad Bíblica Británica y Extranjera nace en Londres el 7 de marzo de 1804. Otras surgen en los años siguientes en diversas partes del mundo. Su propósito no es denominacional, sino interconfesional, para tratar de distribuir la Biblia en lenguas que el pueblo entendiera y a precios populares. Su objetivo es propagar y publicar la Biblia en todas las partes del mundo, pues la posesión de una copia de la Biblia es, según ella, un medio indispensable de salvación. . Incluso hasta 1846, sus Biblia traían los libros deutero-canónicos que no son aceptados por algunas denominaciones protestantes. Pero progresivamente los Papas fueron prohibiendo la acción de estas sociedades. El Concilio Plenario de América Latina renovó esta prohibición para estas tierras en 1899. Luego en años recientes, después del Concilio Vaticano II, vuelve a darse la colaboración de los católicos con las Sociedades Bíblicas.

118 El Constitucional 17 y 24 de Marzo de 1825.

vicepresidente el Dr José María Castillo (ministro de finanzas); como segundo vicepresidente el Dr. José María Estévez (rector del Colegio San Bartolomé); tercer vicepresidente el Dr. Juan Fernández de Sotomayor (rector del Colegio del Rosario); tesorero el Dr. José Sanz de Santamaría (senador); secretarios el padre Antonio Marco Gutiérrez (secretario de la Universidad) y el Dr. Ricardo N. Cheyne. Además, un comité de 20 personas, la mitad de las cuales eran clérigos.¹¹⁹

Los objetivos eran “divulgar Escrituras en lengua vulgar en la traducción de P. Scio y Torres Amat sin infringir en lo más mínimo los artículos del Concilio de Trento”¹²⁰ y “Uniformar la moral de los pueblos por medio de las máximas divinas de las Escrituras... ya que los colombianos no han podido recibir otras nociones de la religión santa de Jesús, por lo general, sino de pequeños catecismos y arbitrarias interpretaciones”.¹²¹ El periódico *El Constitucional* alaba la formación de la sociedad: “Por fin se ha conseguido plantear un establecimiento cuyas ventajas conocerán bien presto los amigos de la religión de Jesucristo y de la verdadera ilustración de los pueblos.”¹²²

Inicialmente las autoridades eclesiásticas no vieron peligro, pero luego vinieron los ataques pues se recordó que para publicar las biblia en lengua vernácula debían cumplirse ciertas condiciones como son: licencia del Soberano Pontífice, que la versión se haga por un autor católico y con notas de los Santos Padres y autores clásicos. El padre Manuel Fernández Saavedra, cura y vicario de Facatativá, el 16 de abril de 1825, ya alertaba a sus fieles pues el “proyecto es lo más malo que se ha concebido, y que si llega a efectuarse, las resultas serán las más espantosas, porque con solo este golpe viene a dar por tierra la palabra de Dios, y con ella la Religión y la Iglesia.”¹²³ Como la Biblia de Thompson no cumplía esas condiciones, se fue disol-

119 Thomson, James. *Letters on the moral and religion state of South America, written during a residence of nearly seven years in Buenos Aires, Chile, Perú and Colombia.* Londres: James Nisbet, 1827. P. 264

120 Thomson, James. *Letters on the moral and religion state of South America, written during a residence of nearly seven years in Buenos Aires, Chile, Perú and Colombia.* Londres: James Nisbet, 1827. P. 253-263

121 ROMERO, Mario Germán. *El padre Margallo.* Bogotá: Empresa Nacional de Publicaciones, 1957. Pp. 148-149.

122 *El Constitucional.* Bogotá. Marzo 1825. N° 21. Citado en MORENO, Pablo. *Protestantismo y disidencia política en el suroccidente colombiano. 1908-1940.* Tesis de maestría en Historia. Bogotá: UNAL, 1999. P. 5.

123 Romero, Mario Germán. *El padre Margallo.* Op. cit... P. 151

viendo la Sociedad Bíblica¹²⁴. Este esfuerzo de la Sociedad Bíblica había sido apoyado por algunos clérigos y por Francisco de Paula Santander, entre otras cosas porque este último vió en el método lancasteriano un buen camino pedagógico y Thompson era delegado de la Real Sociedad Lancasteriana de Londres.¹²⁵ Bolívar mismo invitó a dos profesores y luego al mismo Lancaster para establecer el método en la Nueva Granada. En 1821 llega Lancaster y Bolívar le dio 20.000 dólares para iniciar su trabajo.¹²⁶

La lectura de la Biblia era parte fundamental en ese método y era una lectura que estaba vedada a los católicos, lo que motivó el rechazo de la Iglesia católica. Los Papas hicieron condenaciones de las Sociedades Bíblicas. Quizás las más notables están en la Encíclica “*Ubi primum*” del 5 de mayo de 1824 expedida por León XII, y en la Encíclica “*Qui pluribus*” del Papa Pío IX, de fecha 9 de noviembre de 1846. Estos dicen que las Sociedades bíblicas están contra las tradiciones de los Santos Padres y las normas del Concilio de Trento. Es un peligro entregar esas Biblia pues el Evangelio de Cristo puede llegar a ser el evangelio de los hombres o, peor, el

124 RESTREPO POSADA, José. Arquidiócesis de Bogotá. Datos biográficos de sus prelados. Vol. III. Tomo II. 1823-1868. Bogotá: Lumen Christi, 1963. p. 38.

125 El fundador de la llamada Escuela Lancasteriana o método de enseñanza mutua fue Joseph Lancaster en su propia escuela en Borough Road en Southwark, Inglaterra, en 1808. El método estaba dirigido a las clases populares y pobres; “Lancaster, cuando joven, había abierto, en 1778, una escuela en Londres, donde, por su imposibilidad de pagarse asistentes, se vio forzado a adiestrar a los alumnos mayores y más capaces, como monitores, para que enseñasen a los más jóvenes. El solo, como maestro, primero los instruía por completo, en las materias que iban a dictar al día siguiente, y los orientaba cómo enseñárlas. A medida que su escuela crecía, abría sus puertas a todos los pobres, sin cobrarles dinero. Comenzó a admitir en su hogar a algunos de los muchachos más capaces, que habían servido más de dos años como monitores, para que viviesen gratuitamente en él. Estos a su vez, eran adiestrados como docentes, para luego emplearlos como encargados de las nuevas escuelas en las provincias que, entusiastas de su sistema, había fundado. Un maestro así adiestrado, podía, luego, dirigir solo una institución grande y encargar a otros muchachos para que enseñaran y mantuvieran la disciplina, bajo su supervisión silenciosa.” Vaughan, E. Lancaster en Caracas (1824-1827). Caracas:Ministerio de Educación, 1987. p. 22-23.

126 Salmon, David. Joseph Lancaster. Londres- New York: Th British and Foreign School Society, 1904. Pp. 56, 60.

evangelio del diablo. Se manifiesta el miedo de los prelados a que el pueblo lea la Escritura pues puede caer en miserables errores. Esta veda, proveniente de las luchas contra la Reforma en el siglo XVI, acompañará los enfrentamientos entre las propuestas educativas del Gobierno y las del catolicismo a lo largo del siglo XIX. El arzobispo Mosquera, a mediados del siglo, prohibió enseñar la moral por el texto de la Escritura, ya que era una práctica protestante que favorecería interpretaciones divergentes y porque la gente del pueblo y los maestros no estaban en “condiciones de entender la Biblia”. Más bien debía utilizarse el Catecismo del Padre Gaspar Astete. Hubo fuertes debates entre quienes estaban de acuerdo con el Arzobispo y los que, con una posición más abierta, abogaban por la lectura de la Biblia y la capacidad de la gente para entenderla¹²⁷.

Volviendo al año 1826, es de notar la actitud intolerante del Padre Margallo: “El tolerantismo es un sistema que, despojando al hombre del don más precioso que ha recibido del cielo, abre las puertas a todos los crímenes; un sistema que mira con igual indiferencia a todas las religiones, o que pone a nivel la única verdadera con la multitud de las falsas...”¹²⁸. Y continúa predicando que quisiera ver todas las sectas destruídas pues la tolerancia es la más peligrosa de todas las herejías¹²⁹. El que está convencido de la verdad de su religión, no puede aceptar sectas contrarias sino que quiere verlas destruídas y convertidos a la verdad sus profesores. Y en el escrito denominado La Ballena, citado por Mario Germán Romero, dice que las sectas heréticas han abusado de la palabra de Dios para cohonestar sus errores y por eso ponen tanto empeño en traducirla a lengua vulgar, pues el carácter oscuro del texto nos está probando que su conocimiento no está al alcance del vulgo.¹³⁰ El fruto de estos nuevos doctores bíblicos será la destrucción de la fe por la alteración de las escrituras, y termina con un verso:

127 MOSQUERA, Manuel José. Comunicación del Ilmo. Sr. Arzobispo al Gobierno de Mariquita. Bogotá: Imprenta el Día. 8 marzo 1851. Biblioteca Nacional. Fondo Pineda 851. También véase El derecho del pueblo a la palabra de Dios. Bogotá: Imprenta Echeverría hermanos, 1856. Biblioteca Nacional. Fondo Pineda 851.

128 La serpiente de Moisés. Caracas: Imprenta de Devisme Hermanos, 1826. Citado en Felice Cardot, C. Op. Cit. p. 107-108.

129 Ibidem. p. 110.

130 ROMERO, Mario Germán. El padre Margallo. Op. Cit. P. 152-153

La nave que sin brújula navega
De la biblia en las ondas misteriosas
Pierde el rumbo, se encalla, al fin no llega
Al puerto de las almas venturoosas.

Y en la bascosa espuma ella se anega
Mordida de las sierpes venenosas:
No así la que mirando bien la carta
Los escollos prevé, de ellos se aparta.¹³¹

El Padre Margallo fue acusado por el Dr. Vicente Azuero y fue recluído en la Recoleta de San Diego y estuvo a punto de ir al destierro. José Manuel Restrepo, conocido historiador, lo llama enemigo de la causa de la independencia.¹³²

El intento de la Sociedad Bíblica fracasó y su continuador, Lucas Matthews, también *colportor* de la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera, poco pudo hacer fuera de vender unas cuantas biblias.¹³³ En 1834, se enviaron 500 ejemplares del evangelio de San Mateo, pero ya en 1835, Santander logra el reconocimiento del estado Vaticano para la república y no se reparten más Nuevos Testamentos, para no entrar en conflicto con la Iglesia Católica. Estos *colportores* protestantes se mantuvieron dentro de una línea moderada y su intención no fue establecer iglesias permanentes, además tenían que sufrir la presión del clero católico. En 1837, hay un intento de restablecer la Sociedad Bíblica, pero el Arzobispo Mosquera lo impide e, incluso, permite una reimpresión del escrito La Ballena del padre Margallo. En carta del Arzobispo Mosquera a su amigo Joaquín Miguel de Araújo, le dice:

“Enviaré a usted mi última pastoral¹³⁴ sobre estudios canónicos que continúa una disgresión sobre Sociedades bíblicas, porque éstos trabajan en descatolizarnos por este medio. Ya vienen las Biblias sin epítetos y recortando Daniel en sus dos últimos capítulos y parte del tercero. Ahora acaba de llegar a Cartagena un tal Watts a restablecer las sociedades bíblicas, y me ha traído del señor Bexley, presidente de la socie-

131 Ibidem. P. 153-154.

132 FELICE CARDOT, C. Op. Cit. P. 110

133 Prien, Hans - Jurgen. La historia del cristianismo en América Latina. Salamanca: Sígueme, 1985. p. 713.

134 Se refiere a la pastoral: “Instrucción pastoral sobre los estudios canónicos” de septiembre 29 de 1837. Bogotá: Imprenta de B. Espinosa por José Ayarza, 1837.

dad bíblica en Londres, comunicaciones para comprometerme a que les ayude. He contestado negándome y protestando trabajar contra ellos, porque el plan es descatolizarnos. Hay una comparsa de gente mala y es preciso no recibir de ellos ni el Credo".¹³⁵

Es tan fuerte la posición que llega el Arzobispo Mosquera a llamar apóstol de Satanás al enviado señor Watts.¹³⁶ Hace también el Arzobispo una crítica fuerte al protestantismo por rechazar el celibato eclesiástico que es fundamental para el sacerdocio católico ya que éste necesita tiempo, vida pura y libertad de los afanes matrimoniales para poder dedicarse a su ministerio.¹³⁷

Aunque Panamá desde 1903 no pertenece a Colombia, si era una parte de la nación en el siglo XIX y es necesaria una disgresión para anotar la presencia allí de otras confesiones. Allí fue donde primero se estableció un grupo de Wesleyanos metodistas entre 1815 y 1825. En Careening Cay había un grupo de colonos ingleses y jamaiquinos que, bajo el mando de la señora Madre Abel, vivían su fe y evangelizaban a los habitantes de la región de Bocas del Toro. Dicha señora evangelizó durante 60 años. En 1884, el reverendo Thomas Geddes y su hijo Alexander fueron enviados desde Jamaica a evangelizar Ciudad de Panamá, Emperador y Puerto Colón. Trabajaron con los cerca de 15000 migrantes de las Indias Occidentales que estaban en las labores de construcción del canal y luego con los trabajadores de las plantaciones de banano de Bocas del Toro y Chiriquí.¹³⁸

En 1849 algunos clérigos episcopales evangelizaron el Itsmo de paso para las minas de California, pero una presencia estable anglicana

135 Carta de Mons. M.J. Mosquera a Joaquín Miguel de Araújo. Diciembre 5 de 1837. Citada en SANCHEZ ZULETA, Gonzalo. Vida y pensamiento del Arzobispo Mosquera. Bogotá: Editorial Kelly, 1987. P. 86-87. También está en ARBOLEDA LLORENTE, José María. Vida del Ilmo. Señor Manuel José Mosquera. Arzobispo de Santa Fe de Bogotá. Tomo II. Bogotá: Biblioteca de Autores Colombianos, 1956. Pp. 30-31.

136 Carta de Mons. M. J. Mosquera a Joaquín Miguel de Araújo. Enero 9 de 1839. Citada en Sánchez Zuleta, G. P. 87, y en Arboleda LL, J. P. 30-31.

137 Manuel José Mosquera. Compendio de doctrinas ortodoxas sobre la cuestión del matrimonio de los clérigos mayores. Bogotá: Imprenta de Bruno Espinosa, 1838.

138 Holland, C.L. 'Status of Christianity country profile: Panama', PROLADES, 2002. P. 22

Central America Socio-Religious Studies Project. www.prolades.com. Moreno, V.H. 'El Protestantismo en Panamá', La Antigua 22- 1983: 73-120. (p. 88)

comenzó en 1851 en Taboga.¹³⁹ En 1890 llegan los Bautistas de Jamaica y en 1900 los Testigos de Jehová. Otros grupos que se establecieron en Panamá fueron los Adventistas del Séptimo Día en Bocas del Toro donde establecieron tres templos y cuatro misiones en 1901.¹⁴⁰ Los Bautistas del Sur enviaron personal para atender a los norteamericanos en el Canal a partir de 1905 y la Primera Iglesia Bautista de Balboa fue establecida el mismo año por americanos y otras cinco iglesias en la zona del canal para atender al personal civil y militar.¹⁴¹

Esos gérmenes de intolerancia clerical, de los que se venía hablando, marchaban paralelos a los gérmenes de anticlericalismo político. Bien se sabe que por el Patronato Regio, los asuntos eclesiásticos con Roma no se manejaban directamente sino a través del Gobierno español. Al declarar la independencia las naciones latinoamericanas, no solamente rompían la relación con España, sino que también quedaban, por tanto, aisladas de Roma. El nuevo gobierno republicano se apropiaba del derecho de patronato por ley del 28 de julio de 1824:

“Es un deber de la República de Colombia y de su gobierno sostener este derecho y reclamar de la Silla Apostólica que en nada se varíe e innove, y el poder ejecutivo celebrará con su Santidad, un Concordato que asegure para siempre e irrevocablemente esta prerrogativa de la República, y evite en adelante quejas y reclamaciones.”¹⁴²

Pero no se quería tener Representante Pontificio, pues, siguiendo tesis galicanas, se quería que el Arzobispo de Bogotá, solucionara todos los problemas de la Iglesia colombiana y que, para el efecto, se le nombrara Patriarca de Colombia con plenos poderes. Así don Lino de Pombo, secretario de Relaciones Exteriores, instruye al Se-

139 Ravensbergen, Gerriejan Anna. Protestantism in Panama - And why middle classers go Evangelical -. Master thesis Latin American Studies. CEDLA Amsterdam, 2008. Pp. 42-43.

140 Moreno, V.H. (1983) ‘El Protestantismo en Panamá’, La Antigua 22: 73-120.(p 88, 109)

141 Ravensbergen, Gerriejan Anna. Protestantism in Panama. Op.cit. pp. 42-44.

142 Citado en Restrepo Posada, José. “Galería de representantes de la Santa Sede en Colombia”, en Academia Colombiana de Historia Eclesiástica. Iglesia y Estado en Colombia. Sus relaciones desde la Colonia hasta nuestros días. Fascículo de la Revista de la Academia Colombiana de historia Eclesiástica. Tomo V. N° 17-18. enero-junio 1970. P. 169.

ñor Ignacio Sánchez de Tejada, cuando las relaciones se restablecieron, para que evite la venida de un Nuncio o legado pues podría ser motivo de una revolución, mirando las cosas desde un punto de vista bastante anticlerical:

“A pesar de los progresos que ha hecho la Ilustración en nuestro país, aún no se han disipado las preocupaciones religiosas. El común del pueblo es supersticioso y entre la gente de algún influjo se encuentran desafectos, hipócritas e ilusos que aprovecharían gustosos cualquiera ocasión para encender la llama del fanatismo los primeros, pero para subvertir las instituciones, los segundos; para afianzar su reputación religiosa y para satisfacer su falso celo los últimos. Cualquier agente de la Silla Romana sería, aún sin quererlo, el caudillo de una revolución difícil de conjurar en medio de una multitud de frailes que creen asegurar su existencia y establecer su decadente dominación favoreciendo las exageradas pretensiones que siempre han tenido los Papas y que en todas ocasiones han tratado de renovar.”¹⁴³

No se veía claro cómo se podría conservar la soberanía política del Estado cuando un representante pontificio podría condicionar o rechazar las leyes del Estado, o imponer de alguna manera las supersticiones y usurpaciones de los Pontífices que buscaban sólo mantener la ignorancia de los pueblos. Para colmo de males, el primer internuncio, Caietano Baluffi, llega en 1837 con imposiciones casi monárquicas y peticiones imposibles de atender por el gobierno colombiano. Pedía el internuncio que se le tratara como se trataba al legado pontificio en España, o mejor, que se le tratara con más generosidad que al de España pues aquí las condiciones eran más difíciles y peligrosas. Por eso, envió una relación de lo que el Legado en España tenía: un palacio amoblado, una asignación anual de catorce mil pesos, los emolumentos de los rescriptos que expedía en nombre de la Santa Sede, los sobrantes de emolumentos del Tribunal de la Rota, y una buena bonificación al terminar su período diplomático. El 24 de mayo de 1837, la Cámara de Representantes le contestó que el Gobierno Colombiano no podía asumir esas cargas y que, además, no estaba en el deber de sostener al Internuncio.¹⁴⁴

Cuando el gobierno, dentro de sus políticas de poblamiento, piensa en la inmigración extranjera, una de las causas, aunque no

143 RIVAS, Raimundo. Escritos de Don Pedro Fernández Madrid. Bogotá: Editorial Minerva, 1932. Tomo I. P. 514.

144 Ibidem. P. 522.

es la fundamental ni esencial, de su fracaso, radica en la oposición de la Iglesia católica que veía en peligro su hegemonía religiosa. El rechazo por causa de la religión no fue la etiología principal de la poca inmigración extranjera como bien lo muestra Frederic Martínez, pues fue un proyecto voluntarista, sin adecuada financiación y sin soportes logísticos y éticos¹⁴⁵. Sin embargo, para algunos, una migración masiva de protestantes ponía en peligro la fuerza de la Iglesia en su forcejeo con las fuerzas liberalizantes del Estado. Cuando en 1836 se le otorgan a Tyrrell Moore, cien mil hectáreas de tierra para colonización, los vecinos de Yarumal se oponen diciendo que:

“La concesión de baldíos en el paraje Espíritu Santo compromete altamente su tranquilidad, sus intereses, su suerte futura y aún el culto mismo de la religión que profesamos... Que profesando los colonos la religión protestante no podrán vivir en paz con los católicos y que nos veremos envueltos en una guerra tan desastrosa como las que por igual motivo asolaron la tierra en siglos pasados...”¹⁴⁶

De hecho, las políticas de inmigración extranjera no tuvieron mucho éxito en el país, exceptuando, tal vez, la década de 1820 en Antioquia (llegaron en esta época Carlos S. De Greiff, Tyrrel Moore, William Jervis, Hugo Blair, Hermanos White...). Posteriormente, algunos grupos se adaptaron fácilmente. Los sirio-libaneses, como eran cristianos maronitas en su gran mayoría, encontraron en el catolicismo una religión afín a sus creencias¹⁴⁷. En la época de 1880, se da una oleada migratoria desde el Líbano, Palestina y Siria y puede que algunos de éstos fueran también musulmanes que al no integrarse a la religión predominante, y ante la ausencia de escuelas,

145 MARTINEZ, Frederic. Apogeo y decadencia del ideal de la inmigración europea en Colombia. Siglo XIX. En: Boletín Cultural y Bibliográfico. N° 44. Vol. 34, 1977.

146 VÁSQUEZ, Julián y SANTA MARÍA, Teodomiro. Refutaciones del panfleto titulado al Congreso del año 1838 suscrito por unos vecinos del distrito de San Luis. Medellín: Imprenta de Manuel Balcázar, 1838. Citado en Uribe, María Teresa y Álvarez, Jesús María. Poderes y regiones: problemas con la constitución de la nación colombiana 1810-1850. Medellín: Universidad de Antioquia, 1987. p.269.

147 FAWCETT, Louise y POSADA, Eduardo. En la tierra de las oportunidades: los sirio-libaneses en Colombia. En: Boletín Cultural y Bibliográfico. N° 29, 1992. p.14.

libros y dirigentes, se disolvieron religiosamente. Como se verá, los grupos de religión protestante se asientan en el siglo XX. Por su parte, ante la presión sociorreligiosa, los alemanes y europeos se hacían católicos para contraer matrimonio.

La misión protestante comienza posteriormente con mayor fuerza.¹⁴⁸ A fines del siglo XIX se presenta la expansión de sus doctrinas. El influjo de la Reforma en España y Portugal fue menor que en el resto de Europa, por eso la evangelización de estas tierras tuvo un substrato muy católico. La expansión protestante comienza a fines del siglo XIX y se continúa en el siglo XX, cuando los Estados Unidos empiezan a apoyar los esfuerzos misioneros de la Reforma. Es, en esta época, cuando se da un ambiente de apertura en Colombia con el régimen liberal que aprovecha, para debilitar el poder de la iglesia católica, la llegada de grupos protestantes¹⁴⁹.

En 1855 llega a Cartagena, un exfraile náufrago, Ramón Monsalvatge,¹⁵⁰ y comienza una ardua labor evangelizadora protestante. Con el apoyo de la sociedad bíblica americana distribuyó biblias y libros. Aprovechó el ambiente de libertad promovido por José Hilario López y Manuel María Mallarino para desarrollar su misión. Llegó a tanto su trabajo que unos 6.000 fieles de Barranquilla, aprovechando un disgusto con el obispo de Cartagena, querían establecer un templo protestante bajo la guía del exfraile. Viendo la situación, el obispo cedió a las peticiones de los fieles y no prosperó la idea¹⁵¹. Pero es muy interesante profundizar en su trabajo pues generó una amplia discusión al interior de la república y fue como el inicio de una presencia protestante más profunda. El periódico

148 En la primera mitad del siglo XIX sólo se consigue una libertad religiosa restringida y un deseo de los gobernantes de crear, como remota ilusión, un catolicismo liberal que nos libere del catolicismo colonial. Cfr. BASTIAN, Jean Pierre. Historia del protestantismo en América Latina. México: Cupsa, 1990. P. 104-105.

149 Cfr. ARBOLEDA, Carlos. Iglesias, sectas y pastoral. Medellín: Secretariado de Ecumenismo, 1997; Damboriena, P. Fe Católica e Iglesias y sectas de la Reforma. Madrid: Razón y fe, 1961. p. 255.

150 Ramón Monsalvatge era español, capuchino, tenía el nombre religioso de Frai Simón de Olot. De Cataluña pasó a Francia donde se volvió reformado al descubrir lo que él llamaba los “abusos de la Iglesia Romana”. Cfr. Monsalvatge, Ramón. *The life of Ramon Monsalvatge, converted spanish monk of the Order of the Capuchins*. New York: J.F. Trow Co, 1845.

151 Ordóñez. Op. cit., p. 24-25.

El Catolicismo en sus ediciones, se dedica a criticar sus sermones examinándolos minuciosamente y a desacreditar al periódico El Tribuno de Cartagena, que publicaba los sermones del capuchino.¹⁵² Así mismo El Catolicismo lo denominaba “ministro de Satanás”.¹⁵³ El 9 de agosto de 1855, Monsalvatge anunciaba así el inicio de sus actividades:

“El reverendo Ramón Monsalvatge, ministro protestante i Ajente de la Sociedad Bíblica del Norte América, anuncia a los extranjeros y masones, residentes en Cartagena, que cree deber permanecer algunos meses en esta ciudad, i que se ofrece a ellos en todo lo relativo a su ministerio; por consiguiente se le podrá llamar a todas horas para bautizar, casar, enterrar, etc, en el Hotel Calamar. Así mismo suplica la asistencia de todos los amantes del culto cristiano reformado, para la lectura, oración i predicación evangélica en castellano, que tendrá lugar los domingos a las ocho en punto de la mañana, en la sala alta del edificio de la Merced. El próximo domingo 12, principiará el culto a la hora ya indicada.”¹⁵⁴

El periódico. El Tribuno dirá de esta primera reunión:

“El 12 de Agosto será memorable para Cartagena y talves (sic) para toda la Nueva Granada. Por primera vez un ministro de la religión reformada ha predicado públicamente en esta ciudad y a una congregación de individuos parte de su misma creencia, parte de católicos. Confesamos sinceramente que nos es imposible describir todas las emociones que experimentamos durante la ceremonia... Especialmente la que nos produjo el orden y la circunspección del auditorio, aunque todos éramos católicos con excepción de unos pocos... En otro tiempo no hubiera podido ser así y prueba de una manera indudable que el pueblo de Cartagena ha adelantado en cultura, tolerancia y en desvanecer toda clase de preocupación, es decir, el pueblo de esta ciudad con sólo vivir treinta años en una imperfecta república y gozando de libertad a pedazos y de cuando en cuando, está a una distancia considerable del pueblo fanático y salvaje que formó la colonia española”.¹⁵⁵

152 El catolicismo N° 172 (25 Septiembre 1855); 173 (2 de Octubre de 1855); 177 (30 de Octubre de 1855); 179 (13 Noviembre 1855).

153 El Catolicismo. N° 190. 18 de Enero de 1856.

154 El Catolicismo. N° 177. 30 de octubre de 1855.

155 El Tribuno. Cartagena. Agosto 16 de 1855

Montsalvatge trae de New York algún dinero, órgano, bancas y libros, otorgados por la Sociedad Bíblica Americana, para establecer el templo en Cartagena, pues veían las “buenas disposiciones de la legislatura nacional” para permitir la libertad de cultos.

El periódico *El Catolicismo* se dedica a desacreditar la labor de Monsalvatge pues está apoyado por el “partido rojo”, que se ha declarado defensor del protestantismo para dividir a la nación,¹⁵⁶ los liberales lo trajeron para descatolizarnos y llama la atención a fieles y prelados de la Costa para que tomen las medidas que consideren necesarias para frenar la obra protestante.¹⁵⁷ El trabajo de Monsalvatge fue violentamente atacado. En 1856 se publica “El protestantismo es destructor del cristianismo” donde se trae una carta de M. de Laval, ministro en Conde Sur Noireau, convertido al catolicismo y se aprovecha para tratar a Monsalvatge de “predicante de cargason” (sic) y enemigo de la eucaristía.¹⁵⁸ El padre Trinidad Eusebio Barreto ataca la predicación de Monsalvatge y dice que lo único que tendría que perder la Iglesia con su predicación, sería la deserción de unos cuantos.¹⁵⁹ El P. José Simón Cera publica dos virulentos panfletos contra la obra del exfraile. Uno llamado “La espada de San Pablo” en el que dice:

“El predicante misionero ha comenzado su tarea apostólica en Cartajena; i como buen luterano, ha plantado por base de su edificio, los ataques al santo Padre i al clero católico decorándole con el epíteto de corrompido. Ah; ¿Un hijastro del asqueroso Lutero, que sin duda, debe ser como su padrastro, se atreve a decirnos corrompidos? ¿Hijastro de Lutero, de ese ente sin nombre propio; (sin nombre propio sí porque ni es diablo ni es hombre; no es diablo porque es hombre; no es hombre porque es diablo)...te atreves, repito, a decirnos corrompidos?”¹⁶⁰

En el segundo panfleto “San Pablo en el Areópago” ataca las doctrinas protestantes de Monsalvatge como el primado del Papa y el culto a los santos. Y ataca al periódico *El Tribuno* por haber

156 Ibidem.

157 Ibidem. N° 176. 23 de Octubre de 1855; N° 197. 26 de Febrero de 1856.

158 *El Catolicismo* N. 225. Agosto 12 de 1856. N. 226. Agosto 19 de 1856. BNC Misc P2. Anal/Serie prensa.

159 *El Tribuno*. . N° 210. 23 Mayo de 1856

160 Simón José Cera. *La Espada de San Pablo*. 4 octubre 1855. BNC.Misclánea. N. 68.

consignado las doctrinas del fraile sobre la autoridad eclesiástica y el celibato sacerdotal.¹⁶¹

Después de su regreso de New York, Montsalvatge permaneció sólo algún tiempo pues las dificultades económicas lo asediaron y no pudo pagar más el arriendo del edificio de la Merced, lo que aprovechó *El Catolicismo* para alegrarse de su partida.¹⁶²

El 8 de marzo de 1856, desembarca en Santa Marta, Henry Barrington Pratt, que se había formado en el Seminario Presbiteriano de Princeton y ordenado pastor en 1855. Luego siguió a Bogotá donde llegó el 20 de junio de 1856. Esta fecha es considerada por los evangélicos colombianos como la fecha clásica del establecimiento de las misiones evangélicas en el país.¹⁶³ Es importante porque es el primer intento formal de establecimiento del protestantismo, aprovechando las garantías propiciadas por el liberalismo como la libertad religiosa, el interés por la cultura inglesa y las posibilidades económicas y de transporte que ofrecía el país. Parte de las razones del envío del señor Pratt las enumera el *British Foreign Mission*:

“La última declaración por parte del gobierno en favor de la tolerancia religiosa, el deseo creciente de la porción más joven de las clases más inteligentes de recibir una educación inglesa, la pérdida de influencia del sacerdocio romano católico, las saludables condiciones del interior del país, el mayor intercambio entre su gente y la nuestra, y las grandes facilidades de acceso que ahora hay para llegar al corazón del país, y especialmente el ofrecimiento de los servicios de alguien a quien el Comité miró como adecuado para este trabajo...”¹⁶⁴

El Reverendo Pratt (1832-1912) era de amplia cultura, excelente conocedor de la Biblia (hizo una traducción de la Biblia que se conoce como la “*Versión Moderna*” publicada en 1893, tradujo

161 Simón José Cera. San Pablo en el Areópago. Bogotá: Imprenta de Francisco Torres Amaya, 8 de noviembre de 1855. BNC. Miscelánea N. 69.

162 El Tribuno N° 215. 17 de junio de 1856

163 Dennis, James; Beach, Harlan y Fahs, Charles (ed). . World Atlas of Christian Missions. New York: Student Volunteer Movement for Foreign Missions, 1911. P. 83. Beach, Harlan et al. Protestant missions in Soth America. New York: Student Volunteer Movement for Foreign Missions, 1900. P. 163. 173.

164 Presbyterian Church of the United States of America. Annual Report of the BFM of the PCUSA. New York, NY: Presbyterian Board of Publications, (19th) (1856): pp.101-102

al español “Noches con los romanistas” del Rev. Michael Hobart Seymour escrito en Inglaterra en 1856¹⁶⁵ y comenzó una colección llamada “Estudios criticos y aclaratorios sobre la Santa Escritura fundados en la Versión moderna”¹⁶⁶ , pero tenía un enfoque polémico hacia el catolicismo romano. Comenzó a escribir contra la Iglesia en la prensa y a criticar duramente el comportamiento de los clérigos. Aunque el gobierno no opuso resistencia, sí la opusieron los sacerdotes con sus discursos y publicaciones al sentirse atacados por Pratt. Por los mismos días llegan el Sr. A. J. Duffield y la Sociedad Bíblica de Londres, quienes se aunaron a su obra. En el año 1857 aparece la primera edición de 5.000 ejemplares del Nuevo Testamento hecha en la Tipografía de los Hermanos Echeverría¹⁶⁷, y el 28 de marzo de 1869 se inaugura el primer templo presbiteriano¹⁶⁸. En 1859 llegaron el Reverendo Samuel Sharpe y su señora, y el Reverendo William McLaren y señora. El primero murió pronto y quedó sólo McLaren pues Pratt había viajado a los EE.UU. McLaren eran menos polémico que Pratt y prefirió el camino de un acercamiento indirecto y una pacífica distribución de textos y Biblias. El Reverendo Paul Pitkin llegó en 1866 y favoreció la creación de las misiones en Barranquilla y Medellín¹⁶⁹. El Colegio Americano para niñas fue comenzado por Miss Kate McFaren en 1869 y el Reverendo Thomas Candor comenzó la escuela para niños en 1890. Las escuelas eran vistas por los presbiterianos como una herramienta

-
- 165 Seymour, Michael Hobart. *Evenings with the romanists : with an introductory chapter on the moral results of the romish system.* New York : Robert Carter & Bros, 1856. (Noches con los romanistas: con un capítulo preliminar sobre los resultados morales del sistema romano. / Por el rev. M.H. Seymour. Obra traducida del inglés y compendiada por el rev. H.B. Pratt. Nueva York, : American Tract Society, 1900.)
- 166 Presbyterian Church of the United States of America. *Annual Report of the BFM of the PCUSA.* New York, NY: Presbyterian Board of Publications, (25th) (1862). P. 16-17. Pratt, H.B. *Estudios criticos y aclaratorios sobre la Santa Escritura fundados en la Versión moderna.* New York. F.H. Revell, 1901.
- 167 Nuevo Testamento. Traducido al español de la vulgata latina, por el Rmo. P. Felipe Scio de San Miguel, de las escuelas Pias. Obispo electo de Segovia Bogotá. Imprenta de Echeverría Hermanos, 1857.
- 168 ORDOÑEZ, F. Op. Cit. p. 31.
- 169 Presbyterian Church of the United States of America. *Annual Report of the BFM of the PCUSA.* New York, NY: Presbyterian Board of Publications, (Thirty First Annual Report (1868), p 11.

de evangelización pero eran obstaculizadas por la Iglesia católica que los amenazaba con la excomunión.¹⁷⁰ El trabajo misional floreció más en Barranquilla y Medellín que en Bogotá gracias a misioneros más experimentados y al énfasis en educación escolar. En 1889 el reverendo J. G. Touzeau llega a Medellín. En 1912 comenzó Bucaramanga, en 1913 Cereté y Cartagena en 1914. Ya en 1916 eran 27 misioneros americanos, 38 nacionales, 14 centros de culto, 398 comunicantes y 841 estudiantes.¹⁷¹ El trabajo de Pratt, aunque pionero, no fue muy fructuoso pues era demasiado polémico con el catolicismo romano y no favoreció la creación de líderes nativos dejando todo en manos de los pastores norteamericanos.¹⁷²

Frente a la creciente difusión y distribución de Biblia por parte de los grupos presbiterianos, Monseñor Antonio Herrán, por Pastoral del 21 de junio de 1856, prohíbe la compra, recepción y venta de Biblia adulteradas y cismáticas cuya lectura está condenada por la Iglesia y sancionada con excomunión. Los párrocos deben estar atentos para retener las ediciones de la Biblia que no sean aprobadas

- 170 Presbyterian Church of the United States of America. Annual Report of the BFM of the PCUSA. New York, NY: Presbyterian Board of Publications Thirty Third Annual Report (1870), p. 13.
- 171 Presbyterian Church of the United States of America. Annual Report of the BFM of the PCUSA. New York, NY: Presbyterian Board of Publications. Eightieth Annual Report (1917), p. 337
- 172 Los pastores presbiterianos que trabajaron en Colombia a partir de la segunda mitad del siglo XIX fueron: Rev. and Mrs. H.B. Pratt (1856-59). Rev. Thomas Wallace (1857-?). Miss Ana Duncan. Rev. and Mrs. Samuel Sharpe (1858-60). Rev. and Mrs. William McLaren (1860-63). Rev. and Mrs. Paul Pitkin (1866-?). Miss Kate McLaren (1869-?). Mr. A.H. Edwin (?). Mrs. Lad (?). Rev. and Mrs. Willis Weaver (1875-). Rev. and Mrs. Thomas Candor (1886-). Rev. and Mrs. Alex Allen. Mr. and Mrs. Charles Warren. Rev. and Mrs. Grover V. Hoogestraat. Miss L.W. Quimby. Miss Florence M. Sayer. Rev. and Mrs. W.S. Lee. Miss Martha B. Hunter. Rev. and Mrs. Clifford A. Douglas. Miss J.R. Morrow. Rev. and Mrs. T.E. Barber. Mr. and Mrs. J.H. Cruickshank. Rev. and Mrs. Charles S. Williams. Rev. and Mrs. John L. Jarett. Rev. and Mrs. Edward C. Austin. Rev. and Mrs. J.G. Touzeau (1889-?). Hegeman, Cornelius. Mission to the People and Church Maintenance: the Origin and Development of Presbyterian and Reformed Churches and Missions in the Caribbean and Latin America (1528-1916). Tesis presentada para optar al título de Ph.D en la American University of Biblical Studies in Atlanta. 2002. Pp. 186-187

por la Iglesia.¹⁷³ Aprovecha el obispo para rechazar el libre examen de la Escritura, el trabajo de las Sociedades Bíblicas y la predicación protestante; y prohíbe tanto la lectura de las Biblia sin notas como el “Catecismo preliminar para los niños” repartido también por la Sociedad Bíblica. Recomienda así mismo el libro publicado por José Manuel Groot en 1853 “Los misioneros de la herejía”, que es un enorme tratado en contra de las doctrinas reformadas. Como este libro de Groot era demasiado académico y profundo, se elaboró un folleto para uso del pueblo denominado “Instrucción a los pueblos de la Nueva Granada sobre el protestantismo”, de carácter más sencillo y accesible a la gente del común. Este último fue incluso recomendado por el Delegado Apostólico Lorenzo Barili en carta del 18 de junio de 1856.¹⁷⁴

“Los Misioneros de la herejía o defensa de los dogmas católicos” escrita por José M. Groot en contestación al Indice publicado en Bogotá por unos protestantes”, fue publicado en 1853 como respuesta a dos suizos que repartieron el Nuevo Testamento con un Indice de citas de la Biblia que desmontaban los dogmas católicos.¹⁷⁵ Es una obra escrita dentro de la concepción de que la Iglesia católica es la única verdadera, y trata al protestantismo de “veneno”, “herejía funesta”, “evangelio de Satanás” y a sus predicadores “ministros de Satanás”. En un amplio escrito de 220 páginas, analiza y refuta las doctrinas protestantes sobre las siguientes materias: la concepción de la Virgen, el libre examen, la transustanciación, la confesión de los pecados, la tradición de la Iglesia, el primado de San Pedro, la Iglesia Romana como Madre de todas las Iglesias particulares, el sacrificio de la misa y los difuntos, la comunión bajo dos especies, las buenas obras y la justificación, el culto a los santos y sus imágenes, el celibato de los sacerdotes, el dogma del purgatorio, las indulgencias, los consejos evangélicos, el uso del latín, los niños que mueren sin bautismo, el rosario, las romerías. Es un tratado apologetico completo y coherente como lo habría podido escribir el mejor de los teólogos de la Iglesia, y que da las razones para seguir siendo católicos. Se ve que los escritores católicos colombianos del siglo XIX, tenían mejor preparación teológica que muchos de los clérigos de su época. Y es de notar que los suscriptores de dicho volumen, incluían no sólo presbíteros, sino una gran cantidad de seglares. No era pues, una discusión de clérigos contra protestantes, sino de un gran grupo de

173 El Catolicismo. N° 246. 24 de junio de 1856

174 Ibidem.

175 José María Groot. Los Misioneros de la Herejía o defensa de los dogmas católicos. Bogotá, Imp. De F. Torres Amaya, calle del Norte N° 251, 1853.

personas que defendían las ideas católicas contra otro gran grupo que sostenería las ideas modernas. Hay pie para pensar que el influjo de otras ideas, distintas a las católicas, no era tan exiguo, pues no se editaría un libro de tales proporciones si no estuvieran ya extendiéndose en la manera de pensar de mucha gente.

Parecería que con los gobiernos liberales habría una política de mayor apertura hacia otras confesiones. De hecho, el presidente Mosquera quería traer protestantes. El 15 de noviembre de 1861, el Dr. M.L. Lleras, juez de la Corte Suprema de Justicia, envía una carta al Reverendo William McLaren, misionero presbiteriano, que decía:

“El señor presidente me ha pedido manifestar a usted sus deseos de que vengan al país más misioneros protestantes; y que deben establecerse iglesias y escuelas protestantes en el país. Por otra parte, habiendo llegado a manos del gobierno varias propiedades antes pertenecientes a la iglesia católica, el Señor Presidente desea que algunos de tales edificios sean utilizados para los fines antes dichos. El propósito del gobierno no es propiamente enajenar tales propiedades, sino facilitarlas para el establecimiento de iglesias protestantes”¹⁷⁶.

La convención de Rionegro consignó en la Constitución de 1863, la libertad de cultos reconociendo la “profesión libre, pública o privada, de cualesquiera religión, con tal que no se ejecuten hechos incompatibles con la soberanía nacional, o que tengan por objeto turbar la paz pública”. Esta libertad fue ampliamente criticada por los sectores católicos, pues:

“podrán libremente los protestantes, mahometanos, judíos, budistas, masones y todos los demás sectarios abrir sus capillas, pagodas, mezquitas, logias, etc., si les place inmigrar a este país, a probar fortuna; repartir biblia, el corán, el cendavesta, hacer propaganda de sus ideas, tributar culto al dios de Mahoma, de Buda, Confucio, al Gran Arquitecto, y entrar en liza con los ministros del catolicismo, etc.”¹⁷⁷

En verdad, estos primeros misioneros sentían que estaban llamados a difundir el pensamiento religioso y político que había hecho de Estados Unidos, un país próspero y libre: “Convencidos de

176 ORDOÑEZ, F... Op. Cit. p. 40.

177 GANUZA, Marcelino. Contestación al opúsculo del Señor Rafael Uribe Uribe. Bogotá: Imprenta de la Cruzada, 1913. P. 231

que poseían las llaves de la modernidad religiosa y económica, eran portadores de modelos asociativos democráticos... Estaban persuadidos de que el protestantismo era necesario para la consolidación del régimen republicano".¹⁷⁸

Así lo entendieron los liberales colombianos y por eso mantuvieron una actitud positiva ante la presencia de misioneros, presbiterianos especialmente. La iglesia católica también lo comprendió de esa manera, y de ahí su confusión entre liberales, masónicos y protestantes, a quienes, en conjunto, se juzgaba republicanos y enemigos del catolicismo. Las tres ideas se conjugaban, a decir de la Iglesia católica, para destruir el régimen teocrático. Donde había un grupo de democráticos podía nacer la semilla de la modernidad. Aunque, como veremos, los grupos protestantes, aun portando ideas de modernidad, no lograron un éxito rotundo en su intento.

El problema de los cementerios fue otro de los aspectos que llevó al conflicto. Inicialmente los cementerios eran de propiedad de la Iglesia y ella los administraba. En 1787, Carlos III ordena establecerlos fuera de las ciudades por motivos de higiene. En 1835 se estableció la existencia de cementerios para católicos y cementerios para no católicos, según el Decreto del 23 de abril del mismo año. En 1853, los cementerios vuelven al control e inspección del gobierno, dándose así igualdad a todas las confesiones en el uso de ellos. Pero en 1855 se volvieron a establecer cementerios civiles y cementerios católicos. Al establecerse la Federación, se regresó al control del Estado sobre los cementerios y aquí fue donde comenzó el enfrentamiento. La Iglesia se consideraba la única maestra de la verdad y por tanto, debía decidir quienes podían tener sepultura eclesiástica y quienes no. Entre éstos estaban los que morían sin arrepentirse de sus pecados, los excomulgados, los que morían en duelos o los no católicos. Esto permitió el abuso de algunos sacerdotes que negaban el acceso al cementerio por no haber pagado los diezmos, por no confesarse, por haber comprado bienes de manos muertas, etc. Así el Estado se vió en la necesidad de afirmar que era su obligación administrar y vigilar los cementerios. En 1869, la Comisión de Inspección de Actos legislativos estableció que cuando

178 BASTIAN, Jean Pierre. Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina. México: FCE, 1994. P. 108.

había muchos cultos en una población era la autoridad política y no el cura párroco, la que fijaba el lugar de sepultura de los fieles de las diferentes confesiones religiosas¹⁷⁹. El Arzobispo Vicente Arbeláez se enfrentó violentamente y aceleró la reacción. Por una parte, la Iglesia reclamó el derecho de decidir quien recibía sepultura eclesiástica y de tener sus propios cementerios; y por otra, parte, se creó una actitud completamente materialista al considerar que el cadáver no era más que materia descompuesta que el Estado debía sepultar según sus normas¹⁸⁰. Esta posición gubernamental exasperó a la población pues, independientemente de su filiación política, compartían la creencia en el más allá y en el respeto debido a los difuntos. Con la Regeneración vuelve la Iglesia a controlar los cementerios.

De una manera especial, la Reforma Educativa fue factor de antagonismo. Aunque desde la Reforma de Moreno y Escandón, en 1774, pasando por los intentos de Santander en 1820 y 1826, se trató de modernizar el sistema educativo con la introducción de las ciencias positivas, el lancasterismo, las ideas de Bentham y Tracy, no hubo una fuerte discrepancia entre Iglesia y Estado, como el que se dio con la reforma de 1870. Esta reforma, decretada el primero de noviembre de 1870, fue rechazada por el clero ya que implantaba la neutralidad religiosa de la escuela y la no confesionalidad de la enseñanza. Especialmente en Antioquia, Tolima y Cauca se creó un clima de no aceptación de dicha reforma. Concretamente se prohibió enviar los alumnos a colegios protestantes como el Colegio Americano en Bogotá y se amenazó con excomunión a quienes los enviasen. En Antioquia se trajeron pedagogos alemanes católicos ya que el gobierno los había traído protestantes para las Escuelas Normales. La guerra civil de 1876 tuvo fundamentalmente componentes religiosos y educativos. El presidente Julián Trujillo (1878-1880) concilió con la Iglesia y la Reforma de Nuñez devolvió la educación a las autoridades eclesiásticas que controlaban profesores, libros, contenidos y lecturas.

La época del Olimpo Radical mostró el culmen de la intransigencia bilateral de los grupos en conflicto, pues a las reformas liberales se opusieron conservadores y católicos, y a la posición de la Iglesia se enfrentaron los liberales, no con las armas del diálogo,

179 El Liberal. Bogotá. Año I, N° 21. 30 Mayo de 1869

180 El Liberal, Bogotá. Año II, N° 167. 30 de Septiembre de 1870.

sino con las de la lucha, la confrontación, la destrucción y la descalificación. En un bando prevalecía un intenso fanatismo religioso, mientras que en el otro se veía un amargo odio hacia el poder eclesiástico.¹⁸¹ Una muestra es el discurso de José María Rojas Garrido en la Convención de Rionegro, donde plantea el problema en términos militares:

“Ayudemos señores a la libertad de la Italia, que también es la nuestra. Y mientras ella decide la batalla que tiene empeñada contra el grueso del ejército mandado allá por el Vaticano, derrotemos nosotros aquí sus avanzadas dirigidas por los obispos y clérigos rebeldes.”¹⁸²

Se trata de una ausencia de pragmatismo político en cuanto se introdujeron reformas que no consultaban el sentimiento religioso de la nación ni las particularidades del país, sino que nacían de un deseo de modernizar al estilo foráneo. Es lo que regularmente sucede en el país, gobernar con la ideología ideológico – partidista y no con la idiosincrasia de la nación. Se siguió a la Ilustración francesa con la más estricta ortodoxia sin pensar sus posibles contextualizaciones en una nación mestiza, católica por tradición y con una Iglesia que había ocupado los espacios del Estado, y que era ella misma el Estado en muchas regiones. El Estado quiso recuperar sus espacios pero lo hizo en una forma recalcitrante. Allan Burton, ministro norteamericano en Bogotá, escribía así al Secretario de Estado, el 20 de diciembre de 1866:

“Cuando comencé preparar los papeles que adjunto al Departamento, parecía casi un hecho que las controversias que en ellas se relatan irían a envolver bien pronto en otra guerra civil a este infeliz país. Tal infelicidad se ha diferido gracias a que el presidente Mosquera ha amonestado sus inútiles severidades en contra de la iglesia y del clero. Este constituye ciertamente, una clase censurable, pero es mejor aceptada en esta sociedad de lo que son mejores gentes. El proceder del presidente Mosquera parece haber sido dictado más por rencor y venganza que por deseo de hacer el bien. En otra época fue el mismo el ídolo y el adorador de los hombres, o de la clase de hombres que actualmente

181 SHAW, Carey. La Iglesia y el Estado en Colombia en el siglo XIX, vistos por diplomáticos norteamericanos. Bogotá: Incunables, 1984. p. 28.

182 ROJAS GARRIDO, José María. Discurso en la convención de Rionegro. En Los radicales del siglo XIX. Escritos políticos. Bogotá: El Ancora Editores, 1984. P. 122.

persigue, al vislumbrar más tentadores campos de ambición entre sus antiguos adversarios. Es seguro que tales reformas serían indispensables si la sociedad estuviera preparada para ello, en cuyo caso podrían aplicarse medidas rigurosas; pero la pugna que se desarrolla en este momento entre los poderes militares y eclesiásticos, hace pensar en el dicho familiar de la olla que llama sucia a la caldera”¹⁸³.

Si bien es cierto que la Iglesia actuó con intransigencia hacia las reformas, también hay que reconocer que el gobierno atizó el fuego con medidas agresivas como vender biblias protestantes, estimular el odio a los clérigos, tachar de oscurantistas, “gallinazos” y corruptos a los clérigos, imponer violentamente las reformas e invitar a protestantes a ocupar los templos católicos. Fue la imposición de una reforma sin tener en cuenta el talante y la historia vivida por el pueblo en general. No les faltaba razón a los liberales pues existían inmoralidades entre el clero y entre los católicos, pero la mentalidad religiosa de las personas, no aceptaba una radical imposición de cambios que necesitaban una adecuada preparación cultural y política. La acción política radical hizo germinar la unión de Iglesia y partido conservador, que ya se venía perfilando desde la Guerra de los Supremos, y que facilitó las guerras civiles de la segunda mitad del siglo XIX. En estas guerras se comprueba el antagonismo cerrado que llevó a excesos de parte y parte y que creó el clima de confrontación que duraría hasta la década del sesenta en el siglo XX.

En verdad, el liberalismo tanto en los años 1850, como después, en los años 1930 y siguientes, creó un clima general de tolerancia religiosa, pero no era una política precisa de protestantización del país, sino una actitud reactiva frente a la Iglesia. Además, parece, y así lo afirma Pablo Moreno, que en los huecos dejados por la débil presencia del Estado o de la Iglesia católica, se hicieron presentes templos y escuelas protestantes.

“Como puede verse no fueron medidas directas emanadas por las administraciones liberales las que favorecieron la inserción y el desarrollo de los protestantes sino más bien el contexto general creado y las limitaciones del Estado. Por esa razón la explicación para este desarrollo debe buscarse en varias fuentes y no sólo en una determinada coyuntura política como si ella pero causara el desenvolvimiento de la dinámica del campo religioso”¹⁸⁴.

183 Ibidem. p. 18.

184 MORENO, P. Op. Cit. p. 83.

Recientes estudios historiográficos han mostrado como la revolución de independencia no marcó una ruptura con el modelo colonial, sino que éste se prolongó hasta 1848, pues la estructura económica continúo siendo colonial, la estructura política simplemente cambió de líderes, y la estructura religiosa siguió rigiéndose por el sistema de Patronato. A partir de 1848, comienza una época de ruptura, que inicialmente fue de desconcierto más que de rechazo. El verdadero rechazo a las reformas se da en 1863. La Iglesia quería continuar con el sistema colonial que le daba preeminencia y no permitió una reforma pacífica de ella misma. La búsqueda de una alternativa católica y moderna no se logró pues el catolicismo ilustrado no era mayoritario y sus ideas no eran aceptadas por la mayoría del clero. Hubo algunos sectores católicos que querían una reforma del catolicismo pero fueron deseos frustrados. Cuando el partido liberal asume el poder, comienza un proceso de construcción de nación bajo los parámetros de la modernidad, uno de cuyos elementos fue la extinción del Patronato, lo que sucedió en 1853. Así la Iglesia quedaba fuera del control y la protección del Estado y volvía de nuevo a depender de Roma. En esta época comienza la polarización entre los partidarios de la modernización y los partidarios de seguir defendiendo el status quo. Cuando llegan las reformas de 1863, se agudiza el conflicto que llega a su punto más álgido en la guerra de 1876-1877. En maravillosa síntesis, Bastian explica este proceso:

“Asimismo, la corriente católica ultramontana adquirió plena fuerza durante el pontificado de Pio IX (1846-1878), que arrasó todas las iniciativas católicas liberales y destruyó en Latinoamérica todas las tentativas reformistas. La romanización de la Iglesia Católica latinoamericana durante la primera mitad del siglo XIX, caracterizada por lazos privilegiados entre las iglesias nacionales y Roma, correspondió a la derrota del catolicismo liberal y a la alianza de la Iglesia con los regímenes políticos conservadores y autoritarios. El fracaso de los intentos de reforma liberal y el fortalecimiento del ultramontanismo aliado con fuerzas políticas conservadoras, obligaron a los liberales de la segunda generación a cambiar de táctica; asimismo los obligaron a intentar reconstruir una modernidad secularizadora opuesta a su propia tradición religiosa”¹⁸⁵.

185 BASTIAN, Jean-Pierre. Protestantismos y modernidad latinoamericana. México: FCE, 1994. p. 89.

La imposición de una modernidad secularizadora como laicismo intransigente, fue más el fruto de la posición conservadora que confundía reformas políticas y económicas con ataques al dogma, que verdadera intención de los liberales, que no eran, en principio, anticatólicos o anticristianos. La acentuación de este antagonismo hizo que la guerra de 1876 fuera de verdad, una de las más crueles de la historia del país por la agresividad de ambos bandos. En esta guerra se da la total polarización entre laicismo intransigente y ultramontanismo conservador aunque en el fondo ambos bandos seguían siendo católicos. Esta guerra fue considerada como una guerra religiosa, una guerra entre católicos y racionalistas (masones, liberales, protestantes), una guerra del pueblo católico contra unos gobernantes masónicos.¹⁸⁶ Y se abrió el camino a la exclusión mutua: así el partido liberal, quebrantando sus propios principios, procedió a la persecución y al destierro, y la Iglesia, en contra de su mensaje, concedió excomuniones y maldiciones. Frente a esta situación, el protestantismo aparece como instrumento político y religioso de los sectores liberales radicalizados¹⁸⁷.

Se buscaba, por parte de los liberales, traer protestantes como un medio reactivo para debilitar la enorme influencia del catolicismo o para provocar más al clero católico, como lo vimos en la invitación de Mosquera a los presbiterianos, formándose una expansión protestante en los lugares donde predominaban los liberales y donde había poca presencia eclesiástica y/o estatal. Esto conllevó a la identificación de liberalismo con protestantismo en los años 1948 y siguientes. La relación entre liberalismo y protestantismo se da desde el encuentro mismo de ellos en América Latina. El protestantismo es una creación moderna con elementos que dan poder al individuo: libre examen, libre decisión, libre lectura de la escritura. Propone una relación personal e individual con Dios y no entra en conflicto con la ciencia (al menos en su versión reformada clásica). En la historia de Colombia es posible decir que los primeros protestantes encontraron en el liberalismo el ambiente propicio para su confesión y de ahí la afinidad entre gobiernos liberales y protestantismo. Los misioneros protestantes inicialmente venían de Estados Unidos e Inglaterra por lo que tenían un cierto mesianismo de ser

186 La Sociedad. N° 215. 26 de agosto de 1876; N° 217. 9 de septiembre de 1876.

187 BASTIAN, J.P. Op. Cit. 1994p. 89.

la avanzada del mundo y los protectores de Occidente y considerar que su confesión protestante era una religión pura. La crítica que hacían los liberales a la Iglesia y al conservatismo en el siglo XIX, es la misma crítica que realizan los protestantes presbiterianos que evangelizaron Colombia . Un caso especial donde puede verse esta crítica, es el de Robert Speer que, en su obra “Misiones e historia moderna”¹⁸⁸ plantea las siguientes críticas: Los países suramericanos se independizaron de España y Portugal pero no de la Iglesia católica; La Iglesia católica romana mantiene el monopolio absoluto del poder y rechaza cualquier otra institución que le haga competencia; la Iglesia católica romana no evangeliza sino que cristianiza el paganismo y paganiza el cristianismo. “El catolicismo en lugar de hacer su misión de ilustración, convertir y santificar los nativos, fue él mismo convertido: el paganismo fue bautizado, el cristianismo paganizado. Aún si el protestantismo hubiera despertado y hubiese querido ir a Suramérica, no habría podido pues la Iglesia católica romana no lo hubiera tolerado.”¹⁸⁹

Frente a las objeciones que se presentaban a la llegada de los protestantes, Speer contesta. Se ha dicho que el trabajo misionero es una intrusión en un territorio ya ocupado por otra rama de la Iglesia católica pero en verdad el protestantismo fue llamado por gobiernos y por el mismo pueblo. El catolicismo no ha copado todo el territorio sino que hay vastas regiones sin evangelizar y no ha sido una religión saludable e ilustradora sino que ha oscurecido las mentes. El mismo clero no muestra pureza en sus vidas sino que ha desprovisto al evangelio de su poder transformante y santificante, ha interferido con la libertad de conciencia de los fieles y ha tomado las riendas de la educación y de la política. La Iglesia católica es el monopolio del orgullo, la arrogancia, el error, la idolatría y la superstición. Sin la presencia protestante la Iglesia católica se degradará más. La concepción negativa acerca del catolicismo es común en el protestantismo de la época. Así se puede ver en los informes de la Conferencia Misionera Ecuménica de New York en 1900 y en los autores que se citan.¹⁹⁰ El movimiento protestante no es un mero

188 Speer, Robert . *Missions and Modern History. A Study of the Missionary Aspects of Some Great Movements of the Nineteenth Century.* New York-Chicago –Toronto: Fleming H. Revell Company. 1904.

189 Speer, Robert . *Missions and Modern History* Ibidem., p. 199-210; 220-223.

190 Ecumenical Missionary Conference. New York, 1900. 2 vol. New York: American Tract Society, 1900. Especialmente Vol I, cap XIX.

proselitismo, sino que es una propaganda poderosamente educativa y moral que enseña libertad y pureza. Es también una poderosa agencia evangelizadora que busca la conversión de la gente. Sus propósitos no son destructivos ni polémicos. Busca la espiritualización de la religión muerta que ha entorpecido a estas naciones y quiere mantenerlas lejos de la luz y del progreso. El lleva a una fe verdadera, razonable e ilustrada.¹⁹¹ Son afirmaciones del más puro carácter liberal muy semejantes a las realizadas por los liberales colombianos. Están hechas dentro de un espíritu polémico que fue una de las características del conflicto colombiano en el siglo XIX y que luego continúa en el siglo XX. Para completar el cuadro, los protestantes presbiterianos se sitúan dentro de un cierto mesianismo norteamericano respecto a Suramérica. “Nosotros hemos asumido hacia las repúblicas americanas una actitud de responsabilidad política”¹⁹² y hay que protegerlas ayudados de la religión protestante. Una de las obras que sintetiza y muestra la profunda relación ideológica entre protestantismo y liberalismo es la de Hubert Brown.¹⁹³ Coloca como dos bandos diferentes en la realidad suramericana y colombiana: de un lado los romanistas y el paganismo, y de otro lado, los liberales y los protestantes, indicando la afinidad entre estos dos últimos. El protestantismo es un agente de ilustración y progreso y así lo admiten los liberales, ya que puede influir en los siguientes ambientes: familia, moral personal, educación secular y religiosa, movimientos filantrópicos, libertad religiosa, separación iglesia-estado y trabajo responsable.¹⁹⁴

A principios del siglo XX, los católicos rechazaban a los protestantes por ser “extranjerizantes”, imperialistas y destructores de la unidad nacional y religiosa. Los protestantes, por su parte, tildaban a los católicos de “oscurantistas, reaccionarios, decadentes y corruptos”. Caldwell que trabajó en Bogotá desde 1880 decía:

“Encontré una pequeña iglesia con 100 miembros y dos escuelas. El romanismo es la forma de religión más extendida entre el pueblo. Este no sabe leer ni escribir. La mayoría de la gente inteligente y educada es prácticamente infiel. Por razones sociales y políticas aparentan ser

191 Speer, Robert . Missions and Modern History Ibidem., p. 224.

192 Speer, Robert . Missions and Modern History Ibidem. P. 224

193 Brown, Hubert. Latin America. The pagans, the papists, the patriots, the protestants and the present problem. New York: Young people’s Missionary Movement of the United States and Canada, 1909.

194 Ibidem., p. 235 ss.

buenos católicos. Hay un clero corrupto. Es un pueblo triste prácticamente sin Dios y sin esperanza.”¹⁹⁵

Las observaciones de Speer son durísimas acerca del estado del catolicismo en la costa Atlántica:

“En Barranquilla, el pueblo no es tan mojigato como en Bogotá y otras ciudades interiores, pero el ateísmo, la indiferencia y la superstición son duros de arrancar. Me han preguntado: “No es la religión católica lo suficientemente buena para esta gente? La verdad es que no son reconocidos como católicos por los mismos católicos que vienen de Europa y de los Estados Unidos. Ellos dicen “Estos no son católicos”. Los sacerdotes son hombres viles y reconocidos por tales. Uno que murió en Barranquilla, hace algunos años, dejó herencias a cincuenta niños que el reconoció como hijos propios. Hombres ya crecidos y mujeres ahora van por su nombre. He escuchado de iglesias en el pueblo usados para riñas de gallos en las que el pueblo y los sacerdotes se recrean. La religión de sacerdotes y gente consiste en espectáculos y ceremonias, y a los que participan en las procesiones del Viernes Santo y Pascua se les asegura el perdón por todos los pecados cometidos durante el año, especialmente si han cargado la pesada plataforma donde es llevada la imagen de Cristo. Han sido los sacerdotes de Sur América los que han quemado las biblias, los que han intrigado las sublevaciones, los que han enseñado que los protestantes son maestros de doctrinas no santas y que alejan del reino de los cielos. Basta citar el Canon Saavedra, catecismo oficial americano del Sur: “- Porque dice usted que las doctrinas que enseñan los protestantes no son santas? Porque ellos dicen que la fe sola es suficiente para salvarse, aunque no se tengan buenas obras: ellos aconsejan una persona a pecar para hacer la salvación más segura; ellos dicen que las buenas obras son un estorbo para entrar al cielo; ellos quitaron el sacrificio de la misa y el sacramento de la penitencia; ellos quitaron el ayuno y la mortificación del cuerpo y dicen que la legítima autoridad no debe ser obedecida. ¿Es una falsa doctrina de nuestra religión que fuera de la iglesia católica no hay salvación? Nada es más razonable que este principio.”¹⁹⁶

Así no se dió propiamente controversia teológica, sino agresiones e insultos, expresados en forma denigrante, que profundizaron el antagonismo.¹⁹⁷

195 Millard, E.C; Guiness, Lucy. South America. The neglected continent. New York-Chicago-Toronto: Fleming Revell Company, 1894. P. 148.

196 Speer, Robert. South American Problems. New York: Student Volunteer Movement for Foreign Missions, 1912. P. 234 y 240.

197 Sabanes Plou, Dafne. Caminos de unidad. Itinerario del diálogo ecuménico en América latina.1916-1991. Quito: CLAI-HELA, 1994. P. 142-143.

Un cambio se nota en los Congresos protestantes de Nueva York en 1913, y Panamá en 1916, los protestantes decían que no venían a destruir sino a completar. Pero la Conferencia sobre misiones de 1913 es todavía muy violenta en sus juicios sobre la Iglesia católica pues se considera que ésta es dominadora, romanista, pagana y alejada del evangelio.¹⁹⁸ Se habla de que la Iglesia católica está en crisis debido a factores internos (su corrupción, su intolerancia y sus ceremonias sin sentido) y externos (la educación, el comercio y la enseñanza evangélica).¹⁹⁹ El Congreso de Panamá²⁰⁰ es como una nueva visión de la labor protestante en América Latina y permanece como una isla en las relaciones con el catolicismo pues se abandonó la actitud de confrontación. Allí asistieron delegados por Colombia pero todos extranjeros y presbiterianos (Mrs Thomas Barber de Medellín, Rev. T.H Candor de Bogotá, Miss Martha Bell de Barranquilla, Rev. Alexander Allen de Bogotá, Mr. Edward Austin de Bogotá, Rev. John Jarrett de Cereté, Rev. Walter Lee de Barranquilla). En lo que se refiere a Colombia, el Congreso hace una síntesis de la situación: en una población de cinco millones de habitantes sólo hay cinco ministros ordenados protestantes, no hay ministerio autóctono y sólo cuatro colportores. Aunque se sigue considerando que la Iglesia católica es perseguidora²⁰¹, se pide evitar la intensa hostilidad hacia el catolicismo aunque esté en el error, buscar un evangelismo social como lo tiene el catolicismo y cambiar la actitud de superioridad del protestantismo norteamericano como mesías salvador de latinoamérica.²⁰² Es importante la propuesta de no rechazar el culto mariano:

198 Foreign Missions Conference of North America. Conference on Missions in Latin America. March 12-13 of 1913. Lebanon, Pa: Sowers printing, 1913.

199 Committee of reference and counsel of the foreign missions of North America. Conference on mission in Latin America. 156 Fifth Avenue New York. March 12 and 13, 1913. P. 64-67

200 Congress on Christian Work in Latin America. Survey and occupation. Message and Method. Education. Panama, February 1916. New York: Committee on cooperation in Latin America by the Missionary Education Movement, 1917.

201 Congress on Christian Work in Latin America. Survey and occupation. Message and Method. Op. cit. p. 344.

202 Congress on Christian Work in Latin America. Survey and occupation. Message and Method. Op. cit. p.327-328, 347-348.

“Tome la adoración de la Virgen María: ¿Que hace de éste el más extensamente recibido de los errores populares del catolicismo romano? ¿No es ese el deseo de comprender la fragilidad y que Dios siente las debilidades y se compadece con las luchas de los pobres? ¿Como ven que yo predique este hecho humano y esta enseñanza romana?... ¿Y no sin cesar procuro con extremo predicar la ternura para indicar que todos ellos buscan en María lo que está presente en medida ilimitada en Jesús, nuestro humano divino salvador y procurar así recuperar para ellos a su Señor cariñoso? En una palabra, yo procuraría ser evangélico más bien que Protestante en la tendencia general de mi enseñanza.”²⁰³

El ecumenismo comienza en este congreso a dar sus primeros pasos, tener una actitud más abierta a otras confesiones (lo que es novedoso en ese momento en el mundo).

“Déjeme recordar, sin embargo, que el espíritu ha controlado y ha dirigido la Iglesia, no la Iglesia del protestantismo, no la Iglesia del catolicismo romano, sino la Iglesia de nuestro Señor Jesucristo. Nosotros deberíamos comenzar en la fundación y la fuente de la verdad como está en Cristo Jesús. Solamente así la verdad será proclamada y es un problema sobre el cual los hombres piadosos no siempre han estado de acuerdo. Permítannos llegar a una sabia y armoniosa solución.”²⁰⁴

Y una intervención especial fue la de Rev. Judson Swift:

“Cuando el Presidente Wilson se dirigió a seiscientos clérigos en Nueva York recientemente, había representantes presentes de seis o siete comuniones, incluyendo a católicos romanos y judíos. Ellos todos escucharon al sacerdote de la catedral quien había traído un mensaje del Cardenal a unos humildes congregacionalistas y era la opinión general de que nadie podría haber diferenciado a los conferencistas confesionalmente. Allí había sólo un énfasis y era sobre el mensaje. Si nosotros en nuestro servicio de misioneros acentuamos el mensaje, la verdad como está en Cristo a Jesús, haremos nuestro deber a algunos y a todos.”²⁰⁵

El Congreso de Panamá tiene una actitud más positiva hacia el ecumenismo, fruto de la recién realizada Conferencia de Edim-

203 Congress on Christian Work in Latin America. Survey and occupation. Message and Method. Op. cit. p. 345. Sabanes Plou, Dafne. Op. Cit. P. 143

204 Congress on Christian Work in Latin America. Survey and occupation. Message and Method. Op. cit. p 347

205 Congress on Christian Work in Latin America. Survey and occupation. Message and Method. Op. cit. p. 348

burgo²⁰⁶ que es como el inicio del movimiento ecuménico en el mundo. Se vió allí la necesidad no sólo de cooperación entre las diversas confesiones sino de buscar la unidad entre ellas, haciéndose cargo de las quejas de los orientales: “Ustedes me urgen de que sea cristiano. ¿Cuál de las innumerables formas de cristianismo debo yo aceptar? Yo debería ser siempre un hombre de Cristo pero nunca un cristiano.”²⁰⁷ Ocho comisiones trabajaron en este congreso para discutir el problema de la relación entre las diversas confesiones (1. Llevar el evangelio al mundo no cristiano. 2. La Iglesia en el campo de misión. 3. Educación y recristianización de la vida nacional. 4. El mensaje misionero y las religiones no cristianas. 5. La preparación de los misioneros. 6. El hogar de las misiones. 7. Misiones y gobiernos. 8. Cooperación y promoción de la unidad).²⁰⁸ De Edimburgo arranca todo el movimiento ecuménico que ha logrado sus mayores frutos a fines del siglo XX después de que la Iglesia católica se adhiriera a él en el Concilio Vaticano II.

En el Congreso de Panamá se siguen viendo los reclamos protestantes que son “muy liberales”: el derecho a la libertad intelectual, el derecho a la Biblia y el derecho al manejo democrático de la Iglesia.²⁰⁹ La conferencia regional de Barranquilla, inmediatamente después del Congreso de Panamá, habla de la todavía poca presencia protestante en el país pues sólo tiene estaciones en Bucaramanga, Medellín, Tolima, Cartagena, Barranquilla y Bogotá. Trabajan en el país los presbiterianos, la Kansas City Gospel Union y las sociedades bíblicas americana y británica. Conclusión especial fue la necesidad de evangelizar a Colombia con un ministerio autóctono colombiano.²¹⁰

206 World Missionary Conference, 1910. Report of comission I. Carrying the Gospel to all the Non Christian World. Edimburgo-Londres: Oliphant, Anderson y Ferrier. New York: Fleming Revell Company, 1910.

207 World Missionary Conference, 1910. Report of comission I. p. 349.

208 Cfr. Gairdner, W.T.H. Echoes from Edinburgh, 1910. An account and interpretation or the World Missionary Conference. New York: Layman's Missionsary Movement, 1910.

209 Congress on Christian Work in Latin America. Survey and occupation. Message and Method. Op. cit. p. 104-110.

210 Regional Conferences in Latin America. The reports of a series of seven conferences following the Panama Congress in 1916 which were held at Lima, Santiago, Buenos Aires, Río de Janeiro, Barranquilla, Havana and San Juan. New York: Committee on cooperation in Latin America by the Missionary Education Movement, 1917. P. 291.

Ya, con mayor fuerza y penetración en el continente, en las conferencias de Montevideo (1925) y La Habana (1929), reclaman el derecho a evangelizar toda la América Latina, pero con un sentido agresivo frente a los católicos a quienes enrostraban su abandono del evangelio y su corrupción moral. Esto generó actitudes agresivas también en los católicos y fue un freno para un diálogo interconfesional por varias décadas. Las ideas ecuménicas de la Conferencia de Edimburgo fueron pronto olvidadas en Colombia y siguió un tiempo de enfrentamiento.

Numéricamente, sin embargo, no era tan grande la presencia protestante. En 1911, la Board for Mission Presbiteriana²¹¹, daba estos datos:

	Presbiterianos	Gospel Missionary Mission	Datos de Millard y Guinness ¹ sobre presbiterianos
Año de inicio	1856	1908	1856
Misioneros ordenados	3	1	5
Mujeres casadas	3	-	
Mujeres no casadas	3	-	
Nativos ordenados	-	-	17
Estaciones para evangelización	2	1	3
Organizaciones eclesiales	3	-	
Comulgantes	64		144
Bautizados	125		
Nativos adherentes	500		
Escuelas dominicales	-	-	
Miembros escuela dominical	130		
Contribuciones en dólares	935 US\$		

1 Millard, E.C; Guiness, Lucy. South America. The neglected continent. New York-Chicago-Toronto: Fleming Revell Company, 1894. P. 181

211 Dennis, James; Beach, Harlan y Fahs, Charles (ed.). . World Atlas of Christian Missions. New York: Student Volunteer Movement for Foreign Missions, 1911. P. 83

En el informe presentado al Congreso sobre Misión en Sur América, realizado en Montevideo (Uruguay) en abril de 1925 se autoevalúa un poco negativamente el trabajo realizado por los grupos protestantes en Colombia. Se dice allí que en el país, “la Perla de América” hay una población de casi seis millones de habitantes de los cuales 159.428 son indígenas repartidos en los departamentos de Boyacá y Cauca; en las intendencias de Chocó y Meta y en las comisarías de Arauca, Caquetá, Putumayo, Vaupés y Vichada.²¹² Y para atender esta inmensa “parroquia” sólo está la Misión Presbiteriana con un “staff” de cuarenta personas y setenta asociados nacionales, con trabajos en cinco ciudades (Bogotá, Barranquilla, Medellín, Cartagena y Bucaramanga. El total de estaciones y subestaciones de evangelización es de 19 centros algunos de ellos en el Valle del Magdalena y de las cordilleras oriental y central.²¹³ La educación evangélica es muy precaria pues está pobemente equipada, con instalaciones regulares, con poco personal y con constante cambio del mismo. Había en 1922, nueve escuelas elementales y tres secundarias. Las dos instituciones principales están en Barranquilla, una para niños y otra para niñas. Las matrículas allí en 1923, eran de 299 y 297 respectivamente.²¹⁴ Se lamenta el informe que en todo este territorio sólo la Misión Presbiteriana de los Estados Unidos haga presencia exceptuando los esporádicos y temporales esfuerzos de agencias menores. El mundo protestante ha delegado por cerca de 60 años los esfuerzos evangelizadores a una sola comunión. Colombia, según la visión presbiteriana, necesita a los protestantes: la Iglesia católica romana en Sur América necesita el movimiento misionero protestante. En ella hay buenos hombre y mujeres. A pesar de las falsedades y los vicios, también hay verdad... La presencia de las misiones protestantes sólo llevará la Iglesia a una purificación e introducirá las fuerzas que pueden corregirla y vivificarla.²¹⁵

Durante el gobierno de Alfonso López Pumarejo, en su esfuerzo modernizador, se trató de implantar la libertad religiosa y separar

²¹² Speer, Robert; Inman, Samuel y Sanders, Frank (ed). Christian Work in South America. Official Report of the Congress on Christian Work in South America at Montevideo, Uruguay, April 1925. Vol I. New York-Chicago: Fleming Revell Company, 1925. P. 160

²¹³ Ibidem. P. 128

²¹⁴ Ibidem. P. 257

²¹⁵ Speer, Robert. South American Problems. New York: Student Volunteer Movement for Foreign Missions, 1912. P 237

Iglesia y Estado. El artículo 12 de la reforma constitucional buscaba favorecer a los protestantes implantando la libertad religiosa (“nadie será molestado por razón de sus opiniones religiosas, ni compelido a profesar creencias, ni a observar prácticas contrarias a su conciencia”), pero el mismo presidente López, trató de suavizar la cuestión para no entrar en conflictos con la Iglesia y con un sector opositor del mismo partido liberal y al final tuvo una actitud conciliadora con la Iglesia católica²¹⁶.

Jean-Pierre Bastian ha sugerido que los primeros protestantismos en América Latina eran una especie de sociedad de ideas, es decir, que eran como núcleos de organización de las minorías liberales, algo así como el crisol de un nuevo pueblo latinoamericano para crear un pueblo de ciudadanos que poco a poco constituirían el pueblo político, base de una democracia representativa y de una cultura política moderna²¹⁷. Es difícil aceptar, para Colombia, la tesis de Bastian. En Colombia aparece el protestantismo de la segunda mitad del siglo XIX, apoyado por el gobierno liberal, con una mentalidad progresista e individualista, como una lucha contra el oscurantismo, pero es una reacción para debilitar la fuerza de la Iglesia católica o para provocar a los jerarcas. Pero no parece que haya sido una sociedad de ideas que ampliándose paulatinamente diera origen a una nueva sociedad democrática. Vemos que sí hubo actitud moderna y crítica en algunos protestantes cuando se enfrentan al clero argumentando la libertad de conciencia y una nueva forma de vivir la religión:

“El apoyo que brindaron algunos políticos hacia el proyecto protestante tuvo la intención de facilitar el establecimiento de un “status” religioso diverso, y el protestantismo sirvió a ese interés en la medida en que promovió una religión privada, que no aspiraba a ser la religión oficial por decreto”²¹⁸.

Era una posición religiosa diferente, pero no alcanzó a ser un germen de una nueva sociedad. Se proclamaba la libertad individual

216 Para este punto véase ARIAS, Ricardo. Estado Laico y catolicismo integral en Colombia. La reforma religiosa de López Pumarejo. Revista Historia Crítica. Universidad de los Andes. <http://www.banrep.gov.co/blaavirtual/letra-r/rh-critica/arias2.htm> . Visitado el 3.8.00.

217 BASTIAN, J.P. Protestantismos y modernidad latinoamericana. Op. Cit. p. 90 y ss.

218 MORENO, Pablo. Op. Cit. p. 13.

y el progreso educativo, pero sea por el bajo número de protestantes, por la dificultad del medio social o por el relativo apoyo de los liberales, no se dio la dinámica de unos grupos que difundían extensamente las ideas liberales en medio de la sociedad civil. La mirada a las estadísticas muestra que son realmente pocos los protestantes en la segunda mitad del siglo XIX como para ser la semilla de una nueva sociedad, y la presión social era muy fuerte como para permitirles difundir sus ideas. Los protestantes encontraron en el liberalismo un partido que les permitía actuar, pero es atrevido dar el salto a decir que los protestantes colombianos contribuyeron decisivamente al crecimiento de las bases liberales, o que reforzaron las bases políticas del liberalismo radical. No parece que el discurso protestante hubiese creado en la burguesía liberal colombiana, en el siglo XIX, un interés filosófico y político. Es difícil creer, por ejemplo, que el presidente Tomás Cipriano de Mosquera, encontrara en los grupos presbiterianos la suficiente base para reforzar su poder. En junio de 1856 el primer culto presbiteriano se hizo con diez extranjeros y dos colombianos. En 1858, el primer culto en español convocó a 25 colombianos y cinco extranjeros. En 1865, se recibieron los dos primeros colportores colombianos²¹⁹. No se tenía el poder social como para ser los incubadores de una nueva sociedad política, en la que, incluso los radicales, eran católicos en sus creencias, aunque no en su visión política. Repetimos, el protestantismo fue más una reacción al poder de la Iglesia que una propuesta socio-política así fuera en pequeñas células. Tenían, es verdad, sus ideas democráticas como libertad de conciencia, independencia del estado, autonomía personal, pero no un dinamismo eficaz en el seno de la sociedad civil. En cuanto a los liberales, apoyaron relativamente al protestantismo pues, o eran católicos liberales, o no podían contra un poder social tan fuerte como el que enfrentaban. Los protestantes además, como se ha visto, los presbiterianos iniciales tenían un fuerte antirromanticismo y antipapalismo que los hacía entrar en conflictos continuos con los católicos y la sede central presbiteriana no consideraba una prioridad venir a estas tierras. Sólo a finales del siglo XIX se da una mayor presencia y voluntad misioneras por parte de los norteamericanos y europeos. En la segunda mitad del siglo XIX y en la primera del XX, los protestantes eran, en general, liberales. Se excluyen de

219 MORENO, Pablo. Op. Cit p. 20-21.

esta afirmación los pentecostales que inauguran otra forma de vivir el cristianismo. Eso puede explicar su actitud antirromana, su amistad con gobiernos liberales y su preocupación por la educación. Y eran pronorteamericanos ya que aceptaban el destino manifiesto de los Estados Unidos respecto al mundo aunque los datos históricos no permiten hablar de estrecha colaboración ideológica entre los primeros protestantes y los intereses políticos de Norteamérica. Hay una cierta correspondencia entre doctrinas protestantes y proyecto liberal. Los principios del libre examen, libre interpretación, relación personal e individual con Jesucristo están muy en relación con el individualismo liberal. La propuesta de la educación coincide con la propuesta ilustrada: la educación hace hombres libres. Esta educación va acompañada de difusión de la Biblia y publicación de prensa y folletos como complemento del hombre educado.

A partir de 1886, con la Constitución de ese año, se presenta un gran proyecto de construcción de nación, tal vez el más grande y fuerte que ha tenido el país, pero bajo la égida conservadora y católica. Una fe, una lengua, unos símbolos religiosos, una cosmovisión abarcante, un sistema educativo, un sistema político que querían ser la expresión más pura de la nacionalidad colombiana. Ser colombiano es ser católico y viceversa, pues desde el principio se fue católico. Esta Constitución une Iglesia y Estado al adoptar el credo católico como credo del país, colocándolo bajo la protección del gobierno y estableciendo su enseñanza en todas las escuelas. El concordato entre la Santa Sede y el Gobierno en 1887, dice en su artículo primero:

“La religión de Colombia es la Católica, Apostólica y Romana, la cual será reconocida por las autoridades públicas como un elemento esencial del orden social, y aquellas se comprometerán a protegerla en todos sus derechos y privilegios, y hacerla respetar tanto a ella como a sus ministros”.

Además, se respetará la legislación canónica católica, se reconocerá el matrimonio católico, se impartirá educación religiosa católica y los cementerios estarán bajo el control católico... Y a partir de 1891, el delegado apostólico de Roma tendrá el rango diplomático de Enviado Extraordinario de la Santa Sede como decano del cuerpo diplomático acreditado en Colombia. Es el triunfo del proyecto político conservador sobre el proyecto liberal. Ese proyecto de la Regeneración impone su visión al resto de la nación.²²⁰

220 Cfr. URIBE, María Teresa. Nación, ciudadano y soberano. Medellín: Corporación Región, 2001. Pp. 55-56

El Concilio Plenario de América Latina, en 1899, plantea el concepto y la estrategia de la Iglesia católica Latinoamericana para afrontar el fenómeno protestante pues el protestantismo no está en la verdad. “Por tanto yerran cuantos afirman que el protestantismo no es más que una forma diversa de la misma verdadera religión cristiana, en la cual se puede agradar a Dios ni más ni menos que en la Iglesia católica”²²¹. El protestantismo es la causa de los errores modernos:

“Del protestantismo han emanado todos los errores político-sociales que perturban las naciones... De aquella herejía nacieron el siglo pasado esa mentida filosofía y ese derecho que llaman nuevo, y la soberanía popular y esa desenfrenada violencia que muchos juzgan es únicamente libertad... De estas se pasó á las plagas colindantes del comunismo, del socialismo y del nihilismo, negros verdugos y casi sepulcros de la sociedad civil”²²².

El concilio plantea diversas formas de control del protestantismo: el establecimiento de consejos diocesanos para analizar la diseminación del protestantismo y tomar medidas oportunas; no entablar disputas con los herejes; excomunión latae sentencia para los que celebren juntamente con los “herejes” actos religiosos. Se prohíbe que las obstetras heterodoxas asistan a mujeres católicas y que se mezclen en las mismas escuelas niños católicos y heterodoxos²²³. Se plantea una exclusión total en lo educativo, laboral, cíltico, relacional, cultural²²⁴, exclusión que llegará en Colombia hasta “evitar prestarles cualquier género de apoyo”²²⁵.

Ya en 1901, Monseñor Nicolás Casas envía pastorales a sus fieles del Casanare sobre los peligros del liberalismo como la libertad de cultos y la libertad de conciencia, asumiendo las condenas pontificias sobre el liberalismo y las enseñanzas del concilio plenario²²⁶. Desde antes de 1900 hasta 1915 se da un gran enfrentamiento entre

221 Actas y decretos del Concilio Plenario de la América Latina, celebrado en Roma el año del Señor de MDCCXCIX. Roma: tipografía Vaticana, 1906. p. 78.

222 Ibidem., p. 78-79.

223 Ibidem. p.95-96.

224 Ibidem., p 81-82, 97.

225 Conferencias Episcopales de Colombia. Tomo I. 1908-1953. Bogotá: El Catolicismo, 1956. p. 462.

226 Casas, Nicolás. Enseñanzas de la iglesia sobre el liberalismo, 1901.

liberales y conservadores sobre el tema de la filosofía liberal, tratando los primeros de mostrar que no eran anticlericales y los segundos que el liberalismo colombiano sí era condenado por la iglesia en sus documentos oficiales,²²⁷ y que estaba contra el catolicismo por su énfasis en la libertad de conciencia y de cultos.

En esta época, especialmente después de la separación de Panamá, el sentimiento antinorteamericano provocó la agresividad contra algunos grupos protestantes. Una prueba inicial es que, después de la Guerra de los Mil días, el reverendo Walter Lee, en Barranquilla, hace una colecta entre los comerciantes para mejorar las instalaciones del Colegio Americano para Varones, institución de la cual se había encargado desde su llegada en 1898. Recogió \$800.00 pesos con lo que mejoró la construcción. Pero fue la oportunidad para que se publicara un boletín con el título de “Católicos, desesperad” que decía:

“El ministro protestante y el rector del Colegio Americano están recolectando sumas de dinero en oro para llevar a cabo la construcción de un edificio para dicho colegio. Nadie será tan insensato como para no creer que tal colegio pretenda la propagación del protestantismo, aunque ellos niegan el hecho, y es seguro que no habrá católicos que puedan cometer el error de ayudar con dinero, ni siquiera en forma de préstamo, para una obra hereje. Naturalmente que los extranjeros, cuya mayoría de compone de protestantes o judíos, contribuirán para ello; pero el que uno de nuestros compatriotas, hijo de un país tan católico como Colombia, pudiera ayudar a los protestantes yanquis a sembrar la semilla del escepticismo en las mentes de la juventud, para decir lo menos, con todas sus fatales consecuencias, preparando así el camino al Americanismo, no constituye solamente un pecado

227 Algunos textos que nos indican esta confrontación son: Ortiz, Juan B. “La doctrina radical” en Repertorio Colombiano, Número 1. Julio de 1878. pp. 22-32- capítulo del libro Principios de Derecho natural y de legislación civil y penal, del mismo autor; Sardá y Salvany, Félix. Le liberalisme est un peché. París: Nouvelle Aurore, 1975; Martínez Silva, Carlos. Puente sobre el abismo. En Repertorio Colombiano. Feb 1 de 1897, Vol. XV, N° 2. pp. 105-122. Vélez, Baltasar. Los intransigentes. En Repertorio Colombiano, Junio-Octubre 1897, Vol. XVI, pp. 184-212; Vol. XVII, Nov. De 1897 a Abril de 1898, pp. 401-420. Moreno y Díaz, Ezequiel. O con Jesucristo o contra Jesucristo, o catolicismo o liberalismo: no es posible la conciliación. Pasto: Imprenta de M. Clemente Ponce, 1897. O catolicismo o liberalismo: no es posible la conciliación: contra la segunda carta del señor presbítero Baltasar Vélez. Pasto: Imprenta de la Verdad, 1898

contra la religión, sino también contra la sociedad y contra nuestro suelo patrio. ¡Despertad, católicos colombianos! ¡No os engañéis! ¡No os dejéis llevar del respeto humano! Lo primero es nuestra nación; y antes que nuestra nación, está Dios”²²⁸.

Es quizás el inicio, en Colombia, de la idea de que los protestantes son la punta de lanza del imperialismo norteamericano, y que gracias a los dólares del norte, se está volviendo protestante el país. Durante la Guerra de los Tres Años, circuló la versión, en medios católicos, de que el protestantismo había ofrecido cerca de diez millones de dólares para que el liberalismo reconociera al protestantismo como religión de la nación.²²⁹ Se considera que el protestantismo es un fenómeno exógeno producido por la influencia extranjera. Más adelante, en los años 60, revive esta idea, pues se cree, que EE.UU propicia la expansión protestante como una forma de lograr la modernización de los países de América Latina. Es un debate que debe continuarse. Algunos intérpretes de Max Weber ya lo habían iniciado con una lectura no crítica de su libro *La Ética protestante y el espíritu del capitalismo*, y no son pocos los autores que creen que el protestantismo es factor de desarrollo y de modernidad por su individualismo, su sentido del trabajo como vocación y su sentido calvinista de la vida. Realmente la discusión de Weber era con Marx sobre la causalidad social de las ideas y no con el protestantismo como causa del capitalismo.

La pastoral colectiva de 1924 asume las directrices del Concilio Plenario recordando las prohibiciones de relacionarse con los protestantes pues difunden Biblias adulteradas, libros plagados de errores y tienen escuelas donde enseñan teorías opuestas a la doctrina revelada y a la Iglesia²³⁰. Esta pastoral es retomada por el Arzobispo de Medellín en 1926. Los adventistas y algunos otros protestantes querían realizar un congreso, semejante a los realizados en 1916 en Panamá y en 1925 en Montevideo. Monseñor Manuel José Caizyedo rechaza ese congreso que quiere repartir biblias protestantes truncadas y sin notas, abrir servicios médicos adventistas, organizar misiones entre indígenas, desarrollar pretensiones feministas y ata-

228 SHAW, Carey. Op. Cit. p. 38.

229 GANUZA, Marcelino. Op. Cit. P. 270.

230 Conferencias Episcopales de Colombia. Tomo I. Op. Cit... p. 365.

car a las sencillas gentes del campo.²³¹ Y se lamenta de que ese congreso se realice en Medellín que es la “ciudad del Corazón de Jesús, la Villa tradicional de la Candelaria, la Roma de la montaña.”²³² Este congreso se realizó a pesar de la oposición del clero católico.²³³

La celebración religiosa del sacramento del matrimonio fue otro motivo de controversia. Aunque ya existía en la nación la posibilidad de matrimonio civil, después de la Constitución del 86, se planteó que todos los bautizados en la Iglesia católica debían contraer el matrimonio eclesiástico. La razón que se daba era que el hecho de ser bautizado constituía al individuo en católico desde el punto de vista legal, y que el bautismo tenía un carácter de perpetuidad. Aún el no creyente o no practicante pero que ha sido bautizado, debe contraer matrimonio católico²³⁴.

“Luego queda claro y precisado por el Derecho Canónico actual, que todo bautizado en el seno de la Iglesia católica, aunque después pretenda llamarse no católico, aunque apostate, está de jure sometido a la disciplina eclesiástica en relación con la celebración del matrimonio. Dedúcese pues, que un juez no puede proceder a autorizar matrimonio civil si no cuando le consta que ambos pretendientes no son católicos, es decir, que no son bautizados ni uno ni otro, o no lo han sido en la Iglesia Católica, y por tanto no han pertenecido a ésta jamás”²³⁵.

Las leyes religiosas, como las civiles, tienen que cumplirse a pesar de los rebeldes, porque están basadas en la ley natural que es de suyo universal: ninguna ley puede favorecer las excepciones aberrantes, contradictorias de la misma: no puede haber libertad racional para los que están fuera de toda razón, fuera del orden racional”²³⁶.

231 Pastoral del Ilmo. Sr. Dr. D. Manuel José Cayzedo. Arzobispo de Medellín. 1926. Con motivo de un proyecto de Congreso protestante. Tipografía Bedout. Medellín. P. 3.

232 Ibidem. P. 6-7

233 Acevedo González, Yudian Luz. “Identidad cultural y organizacional protestante a través de la Primera Convención Evangélica de Colombia, Medellín, 1926”. En Utopía Siglo XXI. Vol:2 fasc: 10 págs: 111 - 122

234 REVOLLO, Pedro María. Sobre el matrimonio civil en Colombia. Boletín Diocesano. Órgano Oficial de la diócesis de Tunja. Año 9, Vol. 9, N° 109. Tunja. Octubre 31 de 1916. p. 515-517.

235 Ibidem. p. 522.

236 Ibidem. p. 525.

La celebración del matrimonio fue el síntoma más claro de diferencia y de enfrentamiento en algunas ciudades:

“En Medellín, también, el conflicto se dio sobre la cuestión del matrimonio civil. La forma de la ceremonia ha sido sancionada por las leyes, pero es furiosamente combatida por la Iglesia, como es combatida por todas partes en América Latina, y pocos allí son quienes desafían la ira de la jerarquía y se arriesgan a la amonestación de excomunión. Varias parejas, pertenecientes a la congregación Presbiteriana en Medellín, tuvieron más tarde, enfrentamientos legales, para dar seguridad a la ceremonia civil en el juzgado local, pero cada una ha sido examinada por el arzobispo.”²³⁷

Se rechaza una resolución del Ministerio de Justicia del primero de septiembre de 1893 que decía que a los católicos que dicen ser protestantes para casarse civilmente, debe exigírseles pruebas de haber abandonado sus anteriores creencias y de tener prácticas correspondientes a su nueva religión²³⁸, pues esa resolución no está ajustada a la teología católica ni al derecho canónico, ya que supone que el carácter de católico es renunciable. Este imprime carácter y los bautizados católicos deben contraer matrimonio sacramental. Los jueces que admitan ésto, muestran su ineptitud por carencia de estudios, y si a esa ignorancia añaden el ser liberales, muestran sus falsas doctrinas anticatólicas que los harán cómplices de los apóstatas²³⁹. En 1924, el cardenal Gasparri aprueba una interpretación del artículo XVII del Concordato, que daba exagerado poder a la Iglesia en el tema del derecho de familia. Esa interpretación fue establecida como ley el 5 de diciembre de 1924.

Con motivo de la reforma constitucional de 1936, el episcopado colombiano firmó una pastoral el 17 de marzo del mismo año en la que rechazaba la libertad de cultos:

“... Ved lo que se pretende erigir como principios que nos gobiernan: la libertad de cultos en vez de una razonable tolerancia; la libertad de cultos, error doctrinario condenado por la Iglesia; la libertad de cultos en una forma tal, que deja a la Iglesia católica, la de la totalidad moral

237 Reginald Wheeler, Webster E. Browning, *Modern Missions on the Spanish Main*, Philadelphia, The Westminster Press, 1925, pp. 142-143.

238 REVOLLO, Pedro María. Sobre el matrimonio civil en Colombia . Op. Cit. , p. 521.

239 Ibidem., p. 521.

de los colombianos, al ras con todas las religiones falsas, así sean las más exóticas y extravagantes... Hacemos constar que nosotros y nuestro clero no hemos provocado la lucha religiosa sino que procurado mantener la paz de las conciencias aún a costa de grandes sacrificios; pero si el Congreso insiste en plantearnos el problema religioso, lo afrontaremos decididamente y defenderemos nuestra fe y la fe de nuestro pueblo a costa de toda clase de sacrificios, con la gracia de Dios..."²⁴⁰.

En 1944, se descalifica a los protestantes no sólo por no tener la misión divina y eclesiástica para enseñar la verdad, sino sobretodo por atentar contra la unidad nacional y su base fundamental que es la Iglesia católica²⁴¹. El argumento de la destrucción de la unidad nacional seguirá presentándose como el más válido para frenar el desarrollo del protestantismo. Y no sólo contra el protestantismo sino contra los judíos. Cuando se contrataron algunos profesores judíos para el ministerio de educación, Laureano Gómez reaccionó:

"Incapaces de deslumbrar o improvisar el aparato de una cultura racionalista, han importado al país elementos hebreos, repudiados y expulsados del otro lado de los mares, a quienes se ha confiado la obra sacrílega de destruir las convicciones del alma nacional, sustituyéndolas por las vagas convicciones sensibleras y universales con que el judaísmo disfraza a través del orden su espantosa sed de dominio y su odio contra el espíritu cristiano"²⁴².

Además, se sigue insistiendo en las tesis de la Encíclica *Quanta cura* y el *Syllabus*, de que la libertad religiosa y la tolerancia no eran actitudes permisibles:

"Seguramente nos habríamos ahorrado todo lo que te llevo dicho en esta respuesta, si tú no hubieras dado oídos á otra palabrota que anda también muy en boga por el mundo, juntamente con la de libertad de conciencia y demás de su especie que antes de ahora te he mencionado. Esta otra palabrota es la tolerancia"²⁴³.

240 Citado en Tirado Mejía, Álvaro. "Colombia: siglo y medio de bipartidismo" en Melo, J. O. (coord). Colombia hoy. Perspectivas hacia el siglo XXI. Bogotá: Tercer Mundo Editores, 1997. p. 157

241 Conferencias Episcopales de Colombia. Tomo I. OP. Cit., p. 458.

242 Citado en Tirado Mejía, A. Op. Cit. p. 158.

243 Monseñor Segur. Respuestas claras y sencillas a las objeciones que más comúnmente suelen hacerse contra la religión. Madrid: Apostolado de la prensa. Tomo VI. p. 160.

De ahí la exclusión de otras formas de pensamiento y de creencia, lo que hizo que el país permaneciera cerrado a otras alternativas y a la vivencia plena de otras religiones. El país se quería construir sólo bajo los principios católicos, llegándose en los años cincuenta, a proponer que su nombre fuera Cristilandia y sus normas únicamente basadas en el Evangelio de Jesucristo²⁴⁴. En estos mismos años, se presenta la lucha contra los protestantes y se incrementó en los colegios, la formación apologética que pretendía demostrar la verdad de la religión católica y la falsedad de toda otra doctrina²⁴⁵. La apologética collevaba, además la formulación de la Iglesia como sociedad perfecta, que podía, con sus medios, lograr sus fines. Esta concepción desaparece históricamente con el Concilio Vaticano II que plantea otra eclesiología y otro tipo de relación con los demás cristianos y/o creyentes. Hubo, por parte de la Iglesia, una confusión entre cristiandad (como forma cultural concreta) y cristianismo (mensaje de Jesucristo), haciendo depender la verdad de éste, del mantenimiento de aquella. Se sacralizaron las formas históricas de la iglesia y se les dió carácter de reveladas, únicas e inmutables.

La época de 1946 a la actualidad

Durante los gobiernos liberales, el protestantismo pudo vivir muy relativamente en paz. No hay que pensar, sin embargo, que esto se debió a claras políticas liberales, sino más bien a factores regionales o locales como la presencia deficitaria de la Iglesia en algunas partes, o a la presencia protestante en veredas donde se retiraron para huir de la presión social²⁴⁶. Pero a partir de 1946, comenzaron a presentarse nuevamente dificultades. La Iglesia católica comenzó a presionar sobre ellos de diversas maneras, actitud que corresponde

244 GONZÁLEZ, Fernán. La Iglesia católica y el estado colombiano –1930-1985-. En: Nueva Historia de Colombia. Bogotá: Planeta, 1989. p. 383.

245 Textos seguidos en esa época en los colegios eran: Sierra, Manuel J. Sinopsis de religión: apologética, dogmática y moral. Medellín: Tipografía del Externo, 1922. González Quintana, Guillermo. Cristo Legado Divino. Apologética. Medellín: Bedout, 1967. Kern, Walter. Por qué creemos? Fundamentación y defensa de la fe en 40 tesis. Barcelona: Herder, 1967.

246 Cfr. MORENO, Pablo. Protestantismo y disidencia política en el suroccidente colombiano. 1908-1940. Tesis de Maestría. Bogotá: UNAL, 1999. p. 106.

también a la del gobierno frente a los grupos liberales en esa misma época. En 1944, la Conferencia Episcopal pidió la conformación de Comités antiprotestantes en cada circunscripción eclesiástica. Estos Comités tenían entre sus tareas la elaboración de boletines y hojas volantes, el énfasis en el catecismo, el culto del Santísimo y de la Virgen, las jornadas de oración... Pero también realizar el censo de personas protestantes en cada población, censo que conllevaba cierta exclusión social de los pertenecientes a otras confesiones.²⁴⁷ Ya en 1943 había aparecido el libro *¿Que es el Protestantismo? Breve Catecismo Antiprotestante* que serviría de medio apologetico y formativo y que unía nacionalidad con catolicismo pues decía que el misionero protestante, al arrancar la fe del corazón del católico, le arranca también el amor a su Patria y le pone en contacto con las costumbres y con el idioma de un país extraño a nuestra lengua, a nuestra raza, a nuestra historia y a nuestras tradiciones.²⁴⁸

La pastoral colectiva del Episcopado Colombiano de 1948 recuerda que la libertad de cultos es en gran manera contraria a la virtud de la religión²⁴⁹. En este mismo año, el Sínodo de Ibagué recuerda la amenaza de excomunión para los que favorecen de algún modo la propaganda herética o participan de las ceremonias sagradas de los acatólicos, pues son sospechosos de herejía²⁵⁰.

El 21 de noviembre de 1951, la Conferencia Episcopal renueva la petición de la conformación de Comités Antiprotestantes para “organizar la lucha” contra ellos.²⁵¹ La “organización de la defensa” comprenderá de nuevo la elaboración de boletines y propaganda, el énfasis en el catecismo, las publicaciones apologeticas, el censo de protestantes y el buen ejemplo de vida de los católicos. Añade la advertencia a los fieles sobre la excomunión en que caen los que violan el canon 2318, cuando recurren a los pastores no católicos, cuando hacen bautizar los hijos por un ministro acatólico, o cuando se unen en matrimonio con un pacto implícito o explícito de educar los

247 Conferencias Episcopales de Colombia. Bogotá: El Catolicismo, 1956. Tomo I, 1908-1953. p. 161-162.

248 Gómez, German . *¿Que es el Protestantismo? Breve Catecismo Antiprotestante*. Bogota: Editorial Libreria Voluntad. 1943

249 Ibidem., p. 486.

250 Cuarto Sínodo de la Diócesis de Ibagué. 1948. Ibagué: Tipografía Salesiana, 1949. p. 32.

251 Conferencias Episcopales de Colombia. Op. Cit., p. 163.

hijos fuera de la iglesia católica. Y, en general, se planea la campaña intensiva contra la “herejía protestante”²⁵².

La tensión entre confesiones se sigue acentuando desde 1949 por la identificación entre protestantes y liberales. Si en la guerra civil mueren protestantes, es por sus ideas políticas liberales y no por su religión. Esta es una forma de ocultar el problema: “La persecución en Colombia es peor que en España porque entran en juego problemas políticos. El protestante en Colombia es automáticamente un liberal”²⁵³.

Lo anterior, que fue dicho por un asesor del Consejo Nacional de Iglesias de Estados Unidos como una revelación de por qué se perseguía a los protestantes, sirvió para que algunos católicos argumentaran que no se perseguían por ser protestantes sino por ser liberales. Esta actitud introduce un clima de desconfianza y de confusión. Tanto que el sacerdote jesuita Eduardo Ospina colocaba como principal causa de la violencia antiprotestante, la ingerencia política de ellos. Si ellos no fueran liberales, no habría hostilidades políticas²⁵⁴. Monseñor Iván Cadavid afirma que es el liberalismo el que patrocina el protestantismo, la masonería y el comunismo.

“Amparadas todas ellas por nuestro partido político liberal, quien abiertamente les dio carta de ciudadanía en su Programa de 1947 al consignar “El liberalismo proclama su solidaridad con todas las fuerzas políticas de izquierda...”²⁵⁵.

Se crea un ambiente de confusión pues ser protestante era ser liberal y se perseguía a aquel por su partido y, aparentemente no por su fe. El periódico *El Tiempo*, liberal, era atacado por su posición tolerante. En un editorial, *El Tiempo* decía:

“No, no podemos seguir los colombianos dando ante el mundo, especialmente ante América, el espectáculo vergonzoso de un pueblo del cual hemos desterrado la tolerancia, que es...la virtud esencial sobre la cual puede asentarse la aventura de un país...Nadie

252 Ibidem., p. 163-165

253 *El Siglo*. Marzo 15 de 1952. *El Tiempo*. Marzo 16 de 1952.

254 Revista Eclesiástica. Arquidiócesis de Popayán. Año IX. N° 80. Spbre'52. p. 476.

255 Cadavid, Iván. *Los fueros de la Iglesia ante el liberalismo y el conservatismo en Colombia*. Medellín: Bedout, 1955. p. 93.

puede impedir tampoco que haya quienes quieran oír las explicaciones evangélicas o aceptar sus enseñanzas”²⁵⁶.

Pero El Siglo, el 14 de Marzo de 1952 rechazaba dicha afirmación pues los católicos y colombianos que acepten el protestantismo ya no lo serán y causarán la discordia y la división con el resto del país profundamente católico. La nacionalidad y la unidad nacional están, en el concepto católico, fundamentadas y ligadas a la unidad de la fe. Así Monseñor Miguel Ángel Builes, en su carta pastoral del 24 de febrero de 1953 afirma que:

“El segundo mal gravísimo es el del protestantismo, que prosigue furioso en su lucha esforzada por arrebatarla la fe y con ella nuestra nacionalidad, nuestra libertad, nuestra independencia”.²⁵⁷ En 1952, en su carta pastoral “Neopaganismo, corrupción y sangre”, lo había enunciado: “El protestantismo busca arrebatarla nuestra santa fe católica y absorberse nuestra misma Patria, y es doloroso decirlo, de hecho ha tenido el apoyo del liberalismo”²⁵⁸.

La concepción del catolicismo como alma de la nación, “Colombia nació católica”, “Primero católico que colombiano”, hizo que fuera casi imposible abrir las puertas a otras religiones o confesiones. En el año 1938, circulaba un devocionario que trataba de inculcar y mostrar que no se podía ser colombiano si no se era católico²⁵⁹. Y se sugería levantar una estatua a los párocos con esta inscripción: “Al párroco desconocido, modelador de nuestra democracia”²⁶⁰. La ciudadanía colombiana era una ciudadanía sacra, en la que el modelo de ciudadano coincidía con el modelo del buen católico. Esta forma de ciudadanía, creada en la Constitución de 1886, elevaba la moral privada y doméstica católica al ámbito público y pensaba éste como

256 Citado en Ibidem., p. 95.

257 BUILES, M.A. La corrupción avanza. Febrero 24/53. En Cartas Pastorales 1949-1957. Bogotá: Empresa Nacional de Publicaciones, 1957. p. 233.

258 Ibidem., p. 196.

259 DOMÍNGUEZ DEL RÍO, Teodoro. Católico y colombiano. Memorial histórico, doctrinal y práctico de piedad. Bogotá: Ediciones Gráficas Salesianas, 1938. Es algo semejante a lo que actualmente ocurre con la Iglesia Ortodoxa en Grecia y en algunos países musulmanes con el Islamismo, en los que se confunde religión con ciudadanía.

260 FERNÁNDEZ, J:M y GRANADOS, Rafael. Obra civilizadora de la Iglesia en Colombia. Bogotá: Voluntad, sf. p. 7.

la comunidad católica de creyentes.²⁶¹ En verdad, la Iglesia ha estado presente, a través de la educación, la beneficencia, la imprenta, la salubridad... en el desarrollo del país, pero ha sido un desarrollo controlado o una modernidad domesticada.

De ahí que sea difícil concluir, y esto debe ser fruto de una investigación seria posterior, cuándo se dieron muertes por motivos religiosos y cuándo por motivos políticos. Hasta ahora, las pesquisas realizadas han estado alinderadas de un lado o del otro, o han sido esquivadas. El CEDEC habla de 116 personas muertas entre 1949 y 1959 por razones de credo²⁶². Fabio Hernán Carballo en un trabajo reciente plantea las siguientes ideas:

- Los lugares donde se concentraron las misiones protestantes eran sitios políticamente ganados por el liberalismo, y en algunos casos con brotes anticlericales. Debido a esto, el mensaje protestante fue visto por el catolicismo integrista como un aliado del liberalismo nacional que buscaba destruir la unidad, la Patria.
- Algunos de los protestantes se vieron envueltos de manera directa en la violencia de mitad de siglo.
- Es imposible encasillar en un sólo aspecto -político o religioso- la persecución de la que fueron objetos los protestantes pues es imposible desligar una cosa de la otra. La persecución, que fue sistemática y organizada, fue político-religiosa y se movía de un lado al otro.
- El discurso anti-protestante llegó al extremo de relacionar la propaganda y a los propios protestantes con el comunismo internacional y como agentes desestabilizadores del país. El pueblo antioqueño asumió en su mente este discurso y creó mitos alrededor de los evangélicos, casas llenas de demonios, mujeres levantándose la falda en los cultos, pastores que dormían con las doncellas antes del matrimonio, temor de leer cualquier revista o folleto evangélico.²⁶³

261 URIBE, María Teresa.. Op. Cit. P. 207

262 HADDOX, Benjamín. Sociedad y religión en Colombia. Bogotá: Tercer Mundo, 1965.

263 Carballo, Fabio Hernán. La persecución a los protestantes en Antioquia durante la violencia bipartidista de mediados del siglo XX. Tesis para optar al título de Historiador presentada en la Universidad de Antioquia. 2010. Pp. 154-156

De hecho, debido a las denuncias de Iglesias protestantes europeas, El Tiempo, periódico liberal, publicó un editorial el 17 de septiembre de 1957, a partir del cual, comienzan a mejorar las relaciones entre los credos y a tolerarse más a las confesiones no católicas. La Iglesia católica, por su parte, comenzó la reflexión ecuménica que desembocará en los documentos sobre ecumenismo del Concilio Vaticano II: el decreto *Orientalium Ecclesiarum* sobre las Iglesias orientales católicas, la declaración *Dignitatis Humanae* sobre libertad religiosa, y el decreto *Unitatis redintegratio* sobre el ecumenismo.

Podemos decir que el tiempo del Frente Nacional, sembró las semillas de una muy relativa paz religiosa, aunque la constitución seguía reconociendo la primacía de la religión católica en el país.

¿Pero cuál fue la razón que agudizó el conflicto en los años previos al Frente Nacional? El 29 de enero de 1953 se firma la Convención sobre Misiones entre el Nuncio Apostólico Antonio Samoré y el Ministro de Relaciones Exteriores Juan Uribe-Holguín. Esta Convención reemplazaba a la firmada en mayo 5 de 1928. Es de notar que se firma en un ambiente conservador y de violencia. Esta Convención da un trato preferencial a las misiones católicas (Art. 1º), le otorga un territorio de casi tres cuartas partes del país a dichas misiones (Art. 2º), el gobierno provee económicamente a dichas misiones (Art. 5º), el control y la vigilancia de la educación se hará según la visión católica (Art. 9º), se da apoyo y protección a los misioneros católicos (Art. 10º), los misioneros tendrán control sobre los funcionarios civiles (Art. 12º) y se tratará de establecer la civilización cristiana bajo la óptica católica. (Art. 13º)²⁶⁴. Este articulado coloca en situación preferencial a la Iglesia Católica en desmedro de otras confesiones que sólo podrán realizar sus cultos dentro de los templos pero no establecer escuelas o realizar proselitismo público. Pero además de esto se establecía a nivel social el control sobre el estado matrimonial, la sepultura en cementerios católicos sólo para éstos, la validez civil de la partida de bautismo y el control de la educación²⁶⁵. Todo lo anterior no puede sino crear desconcierto.

264 Conferencias Episcopales de Colombia. Op. Cit. p. 549-555

265 La exclusión de los herejes llegaba hasta los cementerios. Seguía vigente el artículo 18 del acuerdo adicional al concordato con el Vaticano que pedía el establecimiento de cementerios especiales para los cadáveres de individuos no católicos, disponiendo un terreno laico en las localidades, pagado por el fisco municipal, independiente del cementerio católico. Cfr. SHAW, Carey. Op. Cit. p. 44-45.

to y reacción negativa entre los fieles de otras confesiones. La XV Conferencia Episcopal, sin embargo, vuelve a reaccionar contra las “sectas” y el “peligro protestante” y pide hacer cumplir las circulares 5106 del 3 de septiembre de 1953 y 4793 del 24 de octubre del mismo año del Ministerio de Gobierno.

“En los territorios nacionales los pastores (colombianos o extranjeros) de religiones distintas de la católica, no pueden adelantar labores proselitistas ni de culto público. Si los citados pastores (colombianos o extranjeros) insisten en permanecer en dichas tierras de Misiones, sólo pueden actuar en la forma indicada en párrafo segundo de la Circular mencionada”. (La del 3 de Septiembre).

Este párrafo segundo dice así:

“De acuerdo con lo dispuesto en varios párrafos internacionales, los extranjeros residentes en Colombia, que no profesan la religión católica, gozan de la más perfecta y entera seguridad de conciencia, sin que puedan ser molestados, ni inquietados, ni perturbados en el ejercicio de su religión, que pueden hacerlo en casas o capillas privadas o en lugares de adoración designados al efecto, con el decoro debido a la Divinidad y el respeto a las leyes, usos y costumbres del país”²⁶⁶.

El Cardenal Crisanto Luque, el 31 de enero de 1954, escribe al Ministro de Gobierno Dr. Lucio Pabón Nuñez, manifestándole su perfecta conformidad con la circular 310 dada del 28 de enero del mismo año. Esa circular 310 reconoce la libertad de conciencia de nacionales y extranjeros y pide que no sean molestados o perturbados en el ejercicio de su religión, pero claramente les prohíbe desarrollar acción proselitista pública, emplear medios de propaganda fuera de los recintos del culto y ejercer labor misional o educativa pública.²⁶⁷

La Circular 1785 de junio 3 de 1954, firmada por Lucio Pabón Nuñez, insiste en que pueden realizar sus cultos en forma privada,

266 Citado en Ospina, Eduardo. Op. Cit. p. 161-162.

267 Circular N° 310 de Enero 28 de 1954 del Ministerio de Gobierno. Citada en Uribe Misas, Alfonso. Op. Cit. P. 24. Ya en 1946, el Gobierno había clausurado las escuelas protestantes de Yopal y La Aguada en Casanare, y había colocado policía en el caserío de Montepa. Esta medida fue tomada por el Dr. Germán Arciniegas, Ministro de Educación. Y él mismo dice que la medida policial fue tomada para “evitar que los niños colombianos pasaran subrepticiamente al Ecuador a recibir enseñanza protestante”. Ibidem. P. 27.

avisando previamente por escrito a la primera autoridad del municipio, pero en ninguna manera, realizar acción proselitista pública fuera del recinto²⁶⁸ El secretario de la Gobernación de Antioquia, Oscar Llano Escobar, en su oficio 00388 del 15 de febrero de 1955, recuerda a las autoridades que deben impedir, con todos los medios a su alcance, acciones proselitistas públicas de pastores de otras religiones distintas a la católica e incautar todos los tipos de propaganda²⁶⁹.

Esto hizo que los organismos protestantes internacionales protestaran, y también generó, en los ambientes católicos, una especie de cruzada contra los protestantes. Se rechazó a sus seguidores, se les lanzó piedras, se les molestó en sus lugares de culto, e incluso se inventó un canto contra ellos con la música de la canción “Jalisco nunca pierde”:

Protestantes embusteros:
Vuestra iglesia no es de Cristo;
Es de Zuinglio y de Lutero
Y Calvino, otro ministro.

CORO:
No queremos protestantes,
Que nos vengan a Colombia a corromper;
No queremos protestantes
Que mancillen nuestra patria y nuestra fe.

Casi veinte siglos hace
Cristo su Iglesia fundó;
La herejía protestante
No hace cinco que nació.

La Biblia habéis alterado
Para corresponder conciencias,
Dios dará a vuestro pecado
La fatal de las sentencias.

Si una es la Iglesia de Cristo
Que lleva la salvación,
Quien la abandone esté listo
A eterna condenación.

268 Revista Eclesiástica. Diócesis de Pereira. Vol. 2 N° 3. Jn'54. P. 160.

269 Revista Eclesiástica. Diócesis de Antioquia. Vol. 15, N° 25. En-Mz' 55. p. 82.

Vuestras sectas divididas
Nadie las puede juntar,
Del camino van perdidas
Y no es vuestra la verdad.

Sólo la Iglesia católica
Es unión verdadera,
En su origen Apostólica,
Y al Papa obedece eterna.

Alerta, pueblo creyente,
Que la lucha va a empezar
El enemigo está al frente
Y nos quiere conquistar.

Los obispos sucesores
De los Apóstoles son;
En cambio a vuestros pastores
Nadie da consagración.

Negáis que Cristo a la Iglesia
Dio el poder de perdonar;
Todo el que no se confiesa
Es porque quiere pecar.

De Cristo en la Eucaristía
Negáis la real presencia;
Cambia vuestra secta impía
De la Biblia hasta la esencia.

A la Virgen no queréis
Siendo de Cristo la Madre;
En el infierno hallaréis
A Satanás, vuestro padre.

Centenares de pastores
Nuestra Patria invaden ya,
Son lobos devoradores
Que el extranjero nos da.

Es la fe de nuestros padres
Que nos van a arrebatar,
Dejemos de ser cobardes
Y empecemos a luchar.

En la lucha encarnizada
Nuestra Capitana irá,
La Virgen Inmaculada
Que la victoria dará.

Y a los niños de la Cruzada Eucarística se les inculcaba un sentido de identidad excluyente:

“Fuera, fuera protestantes
Fuera, fuera de la nación,
Que queremos ser amantes
Del Sagrado Corazón.”

En algunos pueblos, se enseñaba también a los niños:

“No queremos protestantes
Que nos vengan a Colombia a corromper;
No queremos protestantes
Que mancillen nuestra patria y nuestra fe”²⁷⁰.
A la virgen no queréis siendo de Cristo la Madre;
En el infierno hallaréis a Satanás, vuestro padre.²⁷¹

De nuevo, se insistió en el peligro protestante como disgregador de la nación. Se entendía la presencia protestante como una invasión pues son extraños a la nación. Se les acusa de haber creado en el interior una sangrienta división político-religiosa y, en el extranjero, haber traído el deshonor nacional²⁷². Ningún colombiano de verdad podía ser protestante, pues era negar la propia identidad. La unidad del país la aseguraba la misma fe, fe que había constituido el eje de su identidad.

“Católico desde su amanecer como nación, ha progresado en la religiosidad, al mismo tiempo que en la cultura, y una prueba de esa verdad es que entre nosotros es desconocido el ateísmo como fenómeno social”²⁷³.

270 ORDOÑEZ. Op. Cit. p. 368.

271 BUCANA, Juana B. de. La Iglesia Evangélica en Colombia: una historia. Bogotá: WEC Internacional, 1995. p. 138

272 Revista Eclesiástica. Arquidiócesis de Popayán. Año IX. N° 80. Spbre”52. p. 476.

273 Ospina, Eduardo. Op. Cit. p. 176

La presencia protestante se entendía como disgregación de la nación. Si Colombia se llena de adventistas, presbiterianos, pentecostales, bautistas...y demás afiliados a la herejía de Lutero, quedaremos despedazados, anarquizados, desunidos. Una mal entendida libertad de cultos atenta contra la indivisible unidad nacional. Sería una labor de antipatria que los funcionarios públicos invadieran con ejércitos de pastores protestantes los territorios que sólo pueden ser evangelizados con misioneros católicos. Así defendía Uribe Misas las misiones católicas.²⁷⁴

El presidente Gustavo Rojas Pinilla, en su discurso de posesión para el período 1954-1958, decía:

“La unidad católica ha sido incuestionablemente uno de los fundamentos más sólidos de la nacionalidad... En nuestra América, nacionalismo y catolicismo se confunden... El misionero vino con el descubridor y fue adelante del conquistador y del colono. En la época de la conquista, el clero fue el adalid del derecho; en la colonia el adalid de la cultura. La independencia y la república nacen entre nosotros con manifestaciones unánimes de adhesión a la religión católica y la cruz de Cristo acompaña a la espada de los libertadores en Carabobo, Boyacá, Junín y Ayacucho... La propaganda protestante no es conveniente para los intereses de la nación.”²⁷⁵.

A partir de la Convención de Misiones se defiende, con más ahínco, que la libertad de culto no implica el derecho al ejercicio del proselitismo por parte de religiones acatólicas o anticatólicas. Y el mismo ministro encargado del Ministerio de Relaciones Exteriores, en agosto de 1952, Alfredo Vásquez Carrizosa, dice que:

“La libertad de cultos es bien distinta de la libertad de opinión manifestada por medio de la palabra o de la prensa. Cuando ésta se ejerce para adoctrinar a las gentes fuera de un lugar sagrado, hay una acción pública, que no puede confundirse con el acto de la oración (o culto). De ningún modo podríamos entender esa facultad natural del hombre para invocar libremente a Dios, como el arbitrio de propagar toda doctrina, en cualquier momento y por cualquier medio, fuera de los templos o capillas. El gobierno de Colombia no está obligado a otorgar una garantía para el ejercicio de los cultos protestantes fuera de los templos o capillas”²⁷⁶.

274 URIBE MISAS, Alfonso. Op. Cit. P. 33-36.

275 Revista Eclesiástica. Diócesis de Pereira. N° IV. Ag'54. p. 203-204.

276 Citado en Uribe Misas, Alfonso. Las misiones católicas ante la legislación colombiana y el derecho internacional público. Bogotá: Ed. Lumen Christi, 196-. p. 19-20.

Y como anunciando la persecución, de una manera velada, pero clara, habla de los efectos nefastos (violencia) para los protestantes si hacen proselitismo:

“Quien haga en la plaza pública determinados actos de proselitismo a favor de sus ideas, inclusive en el caso de los colombianos, se expone a inevitables reacciones de quienes piensan lo contrario. La propaganda de las ideas que contradice el sentimiento público, suele producir, en todas las naciones, aún en las de más perfecta civilización, semejantes inevitables reacciones”.²⁷⁷

Esto era una costumbre jurídica en Colombia pues en tratados internacionales anteriores (Gran Bretaña 18-abril-1825; Holanda 1-mayo-1829 y EE.UU 12-diciembre-1846) se estipulaba que los no católicos podían celebrar sus cultos dentro de sus capillas, templos, casas privadas... con el decoro debido a la divinidad y con respeto a las leyes y costumbres del país. Como vimos, la cláusula de tolerancia de cultos se había introducido, con dificultades, en los tratados comerciales internacionales. Pero se rechazaba el derecho a opinar, a la expresión pública y a la comunicación de las propias creencias. La libertad de conciencia se separaba de la libertad de expresión, de reunión y de comunicación. Y se llegó aún a considerar que el protestantismo no era una religión (y por eso no había para él, libertad religiosa), sino un caos de sectas, pues la división de sus doctrinas era el sello inconfundible del error²⁷⁸.

Dentro de esta concepción de las cosas, la unión entre iglesia y estado, hace que éste considere como moral pública a la moral cristiana y se empeñe en defender ésta de todo ataque, sea proveniente del protestantismo o de cualquier otro movimiento religioso y social. Ir contra la moral cristiana no sólo era pecado, sino que también era delito pues no se podía criticar al Papa o a los obispos y sacerdotes; no se podía hablar contra la virginidad de María, la organización católica de los sacramentos o contra la interpretación católica de la Escritura.

De parte protestante, también hubo actitudes de intransigencia hacia otros protestantes y hacia la Iglesia católica. Aunque solicitaban libertad religiosa y tolerancia hacia todos los cultos, rechazaban a los Adventistas del Séptimo Día por su énfasis en el sábado y en la

277 Ibidem.

278 OSPINA, Eduardo. Las sectas protestantes en Colombia. Bogotá: Imprenta Nacional, 1955. p. 18.

segunda venida de Cristo, e incluso prohibían la amistad con adventistas. Criticaban a quienes buscaban el sólo interés económico en la distribución de Biblicas y libros evangélicos. Excomulgaban a quienes no eran de recta doctrina como en el caso particular de aquellos que recibían el bautismo de Ernesto Orozco que era, según algunos pastores, divisionista y nacionalista²⁷⁹. Como lo muestra el mismo Moreno, ha habido tres olas de anticatolicismo en el movimiento protestante: la primera de corte liberal (proclamando la libertad religiosa, dentro de la visión de la corriente ilustrada), la segunda evangélica (contra la corrupción del clero católico y predicando una vivencia más pura del evangelio) y la tercera teológica (mostrando los “errores doctrinales” del catolicismo que se había apartado de la recta doctrina)²⁸⁰. Hoy, todavía, los protestantes evangélicos mantienen una actitud fuertemente anticatólica, pues, según ellos, el catolicismo ha prostituido el evangelio y anda en la “senda de la perdición”. De ahí sus ataques a la institución católica, al clero y a la interpretación católica del evangelio. Este anticatolicismo, no propiamente actitud liberal, atizó la intolerancia.

Grupos armados y libertad religiosa

A partir de 1957, amainó el sentimiento antiprotestante en cuanto a persecución directa (como pedreas o quemas de iglesias), pero no así la actitud antiprotestante de muchos católicos. Sin embargo, en 1962 se armó una gran polémica con el Instituto Lingüístico de Verano, órgano dependiente de la Iglesia bautista y de la Universidad de Oklahoma. Este Instituto, representado por el señor William Townsend, firmó un convenio con el Gobierno colombiano para investigar en forma técnica, ordenada y exhaustiva las lenguas, idiomas y dialectos de las comunidades indígenas existentes en la República de Colombia, especialmente de aquellas que habitan sus Intendencias y Comisarías.²⁸¹ El 11 de septiembre de 1962, vino la primera crítica por parte del Comité Colombiano de Coordinación Misional formado por Monseñor Ángel Cuniberti, monseñor

279 MORENO, Pablo. Op. Cit., p. 129.

280 Ibidem., p. 133, 148-149.

281 Convenio celebrado entre el Dr. Fernando Londoño y Londoño, ministro de Gobierno, y el Sr. William Townsend el 21 de febrero de 1962. Trascripto en Uribe Misas, Alfonso. Op. Cit. P. 74-78.

Marceliano Canyes y el padre Juan Boetti. Se le dice al gobierno que el Instituto Lingüístico de Verano no se circunscribe a su labor científica, sino que hace una misión proselitista protestante. El fomento del mejoramiento moral de los indígenas corresponde a la Iglesia católica que ya tiene un contrato internacional para ello firmado entre la Santa Sede y el Gobierno de Colombia. Por otra parte, las comunidades indígenas primitivas no están preparadas para recibir dos tipos de predicaciones, católica y protestante, que se contradicen mutuamente en muchos aspectos y que provocarían un choque brutal en la mentalidad simplista del indígena, llegando a producir choques violentos dentro de las mismas familias, un indiferentismo religioso y un desprecio al hombre blanco.²⁸²

Las críticas no venían sólo de los católicos. Bien se sabe que las décadas de 1960 y 1970 estuvieron marcadas por el paradigma socialista o marxista de análisis social, con amplia vigencia en todos los campos del saber, no como un fenómeno únicamente colombiano sino como una contestación universal del sistema capitalista, al que se denominaba “imperialista”, “colonialista”, “dominador”... La antropología del momento quería que se conservaran las tribus indígenas con su cultura propia y que no se las contaminara con las influencias de la civilización occidental. Así se rechazaba la misión católica entre los indígenas pero también la misión protestante. Tanto los misioneros católicos, como los capuchinos, y el Instituto Lingüístico de Verano, fueron tachados de colonialistas, destructores de la cultura e impositores de una cosmovisión extraña, acusaciones que, hay que decirlo, tienen su parte de razón²⁸³. Pero también, había la idea de que los norteamericanos se estaban

282 Ibidem. P. 78-82.

283 Para estas críticas mírese GARCIA-RUIZ, Jesús. “Nouvelles strategies de pénétration et de contrôle de la population développée par l’imperialisme en Amérique latine: la action des sectes évangéliques”. En Vers quel nouvel ordre mondial. París: Université de Paris VIII, 1983; BONILLA, Víctor Daniel. Siervos de Dios y amos de indios. El estado y la misión capuchina en el Putumayo. Bogotá: Ediciones Tercer Mundo, 1968. Especialmente David Stoll mostró las relaciones entre el Instituto Lingüístico de Verano y de algunas iglesias electrónicas con la CIA en el marco de una derecha religiosa protestante muy anticomunista. Cfr. Stoll, David. Fishers of men or Founders of Empire? Londres: Zed Press, 1982. Hay traducción española “Pescadores de hombres o fundadores de imperio? Quito: Desco, 1985. <http://www.nodulo.org/bib/stoll/ilv.htm#1> Pero también hubo organizaciones como El Consejo Nacional de las Iglesias de Cristo que, desde Norteamérica, apoyaban los sistemas socialistas y las aperturas democráticas.

introduciendo en Colombia, para evitar la revolución socialista a través de las misiones económicas, el programa de la Alianza para el Progreso y de grupos religiosos protestantes. La protestantización del país, se debía según estos grupos, al deseo de EEUU de imponer su sistema, pues un país católico era más resistente a la influencia capitalista. Desde 1931, hubo quienes entendieron el protestantismo como una silenciosa intervención norteamericana.²⁸⁴ Después de la revolución de Mayo de 1968, se abordó la crítica del protestantismo como extensión ideológica del imperialismo y estrategia de dominio americano. Hubo dentro del mismo protestantismo quienes lo consideraran así, como Waldo Cesar y Héctor Borrat.²⁸⁵ Esta ideología o teoría del complot americano para mantener la dependencia económica y cultural hizo carrera entre los católicos y, hoy todavía, la mantienen algunos grupúsculos guerrilleros.

“A partir de entonces, esta interpretación sociológica ha logrado eco favorable entre las filas donde abundan antiguos clérigos católicos romanos, convertidos en sociólogos, quienes encontraron en la denuncia de las sectas un terreno propicio para proyectar en lenguaje sociológico, sus fantasmas.”²⁸⁶

La guerrilla colombiana ha ejercido presión sobre algunos grupos religiosos tanto católicos como protestantes. Respecto a los católicos se ha hecho por razones de tipo político. Presunción de que estas personas estaban de acuerdo con los grupos paramilitares o que eran de tendencia conservadora, aunque, en general, la Iglesia católica ha entrado fuertemente en la proposición de diálogos de paz en el país. Después de un año de existencia de la zona de distensión en el Caguán (municipios de Vista Hermosa, Mesetas, La Macarena, La Uribe y San Vicente del Caguán), la Conferencia Episcopal Colombiana consigna los siguientes aspectos respecto a la libertad religiosa:

“Se percibe que Obispos y sacerdotes de la zona son controlados en lo que dicen y no dicen, en lo que hacen y no hacen. Para algunos agentes de pastoral, principalmente para los laicos catequistas, se presentan dificultades de movilización.

284 Planchet, Regis. *La intervención protestante en México y Sudamérica. El Paso (Texas)*: Ediciones de la Revista Católica, 1928; Crivelli, Camilo. *Los protestantes y la América latina*. Isola de Liri: Macioce e Pasani, 1931.

285 Cfr. Bastian, Jean Pierre. *Protestantismos y modernidad latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994. P. 310

286 Ibidem. P. 310. Bastian cita entre otros a Hugo Assman y José Valderrey.

...en algunos sectores específicos de la Zona los sacerdotes no disponen de la misma libertad que antes tenían para programar y organizar celebraciones litúrgicas.

...la predicación no ofrece dificultades siempre y cuando no se pronuncien denuncias con alusiones directas.

Algunos pastores evangélicos han sido asesinados en la zona; a otros se les ha expulsado.

Las dificultades concernientes con la libertad religiosa han sido factor que ha favorecido el diálogo y la solidaridad ecuménica en la zona”²⁸⁷.

Los evangélicos han sido duramente golpeados:

“Un estudio realizado a fines de 1999 por el jurista Víctor Velázquez Reyes, líder de la Federación de Iglesias Cristianas (FIC), indica que la iglesia evangélica ha sufrido la muerte de 35 pastores a manos de la insurgencia. La población atribuye el asesinato a las FARC (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia) que desde 1996 advierten a los pastores que no debían celebrar reuniones ni visitar las comunidades de la zona porque se prestaba para que se infiltraran las fuerzas militares y los grupos paramilitares. También les incomodaba el mensaje contra la violencia que predicaban los pastores. Además, 300 iglesias tuvieron que cerrar sus puertas ante las amenazas y cinco fueron destruidas por la guerrilla. La iglesia evangélica también se ha visto afectada por el reclutamiento forzoso de decenas de sus jóvenes y en muchos lugares rurales tiene que pagar a la guerrilla un “impuesto de guerra” equivalente al 50 por ciento de los diezmos y ofrendas que recoge”²⁸⁸.

En agosto de 2002, Ricardo Esquivia Ballesteras, Presidente de la Comisión de Derechos Humanos y Paz de Cedecol y Director del Centro Cristiano para la Justicia , la Paz y Acción NoViolenta (Justapaz) envía un informe al Congreso Mundial Menonita sobre los ataques a personas y a templos protestantes durante 2001-2002 por parte de la guerrilla de las Farc o de los paramilitares:²⁸⁹ 27 pas-

287 CONFERENCIA EPISCOPAL DE COLOMBIA. Zona de distensión y presencia de la Iglesia en ella. Documento 12. LXVIII Asamblea Plenaria Extraordinaria. Santafé de Bogotá. 14 al 18 de febrero de 2000.

288 <http://www.intervizion.net> 26-8-99. Visitado el 30-6-00. Conversaciones realizadas en el 2001 con los grupos insurgentes han llevado a un cierto modus vivendi entre grupos en armas y comunidades protestantes.

289 Esquivia Ballesteras, Ricardo. Informe del estado de las iglesias colombianas a la familia mundial de fe.Bogotá D.C, agosto 2002 <http://www.mwc-cmm.org/GAPJN/MoreInfo/200208esp.pdf> (20-08-2010)

tores o líderes asesinados especialmente del Movimiento Misionero Mundial y de la Iglesia pentecostal unida de Colombia, y más de 40 templos cerrados en la zona de Arauca.

Frente a estos grupos protestantes, la guerrilla de las FARC (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia) ha presentado el argumento de que los militares y autodefensas se hacen pasar por ministros evangélicos para efectuar labores de inteligencia. Esto ha sido cierto en algunos lugares, especialmente, del Magdalena Medio. Las FARC estiman que los evangélicos viven de espaldas a la realidad pues no participan en las reuniones que hacen los guerrilleros para tratar los problemas sociales de la región. Consideración de que los grupos protestantes son un estorbo, pues sí son hábiles para explotar al pueblo y enriquecerse con los diezmos y ofrendas que solicitan a los fieles con carácter obligatorio²⁹⁰. Las FARC se oponen a las actividades misioneras protestantes porque los evangélicos desestimulan la participación de los campesinos en sus actividades y se oponen a su filosofía socialista²⁹¹. Esto es corroborado por la Conferencia Episcopal colombiana en el documento ya citado:

“Acusaciones que esgrimen las FARC en contra de los pastores son: tienen nexos estrechos con la CIA; los diezmos que recogen no representan ningún sentido social; con sus predicaciones y actuaciones crean perjudicial división entre la población”²⁹².

El ELN (Ejército de Liberación Nacional) se muestra desconfiado de quienes promueven la paz, no violencia y lealtad al gobierno central. Esto estaría indicando que la guerrilla todavía considera que el protestantismo está siendo avalado y ayudado por los EE.UU, y que, en general, el protestantismo está en contra de las reformas sociales y del compromiso político. El EPL (Ejército Popular de Liberación) acusa a prelados y sacerdotes de la Iglesia católica de “utilizar el púlpito para criticar la insurgencia”²⁹³.

Los grupos guerrilleros siguen utilizando el argumento que en los años treinta y siguientes, utilizaron los conservadores de Amé-

290 CLAI, Boletín Rápidas, 314. Diciembre 99. p.14

291 www.persecution.org International .Christian Concern.

292 CONFERENCIA EPISCOPAL DE COLOMBIA. Zona de distensión... Op. Cit.

293 El Colombiano. Mayo 5 de 2000. p. 8^a.

rica Latina para atacar al protestantismo. Con el supuesto peligro de la invasión protestante por parte de EE.UU, se presentaba al catolicismo como el defensor de la unidad nacional y el baluarte de la identidad católica. Como también después de 1960, la derecha y la izquierda, los nuevos sociólogos y antropólogos, para “quienes el dogma marxista sustituía a la dogmática inquisitorial”, formularon la teoría de la conspiración. Según ésta, las sectas protestantes son la vanguardia del imperialismo norteamericano que pretende la anexión de América Latina a los EE.UU, destruyendo la identidad de los pueblos y sometiéndolos al sistema capitalista²⁹⁴.

La guerrilla sigue manteniendo la teoría de la conspiración norteamericana contra América Latina, teoría que no se compadece con las verdaderas causas de la explosión religiosa y de la aparición de nuevos movimientos religiosos. El crecimiento de los grupos protestantes, especialmente del movimiento pentecostal, se debe a razones de globalización, regionalización, modernidad, precariedad de la institución católica y mercado, como lo han mostrado diversos estudios, y no sólo, ni únicamente, a los dólares o intereses norteamericanos. No es de extrañar dicha posición, pues las posturas ideológicas, morales y conceptuales de la guerrilla, responden a una ideología de tipo marxista-leninista de corte conservador. Este concepto considera que la religión es una estructura de tipo ideológico al servicio de las clases oligárquicas y que sólo cuando apoya las causas populares se puede aceptar como instrumento transitorio.

La constitución de 1991

En el campo de las ciencias sociales, ya se van introduciendo otros criterios y enfoques para analizar el fenómeno del surgimiento de otras formas religiosas (la pluralidad del fenómeno, los contextos de inserción, los protestantismos autóctonos, la relación con las ideas modernizantes...), pero hay que esperar a los documentos del Concilio Vaticano II en el ámbito eclesial y a la Constitución de

294 BASTIAN, Jean Pierre. La mutación religiosa de América Latina. México: FCE, 1997. p. 23. 39. STOLL, David. Con qué derecho adoctrinan ustedes a nuestros indígenas? La polémica en torno al Instituto Lingüístico de Verano. En: América Indígena. México, 1984. Vol. XLIV. p. 9-24.

l991 en el ámbito legal, para hablarse de una nueva posición sobre la libertad religiosa y el reconocimiento de la libertad de cultos.

Pereira Souza sugiere la presencia de un pluralismo religioso desde el mismo momento de la conquista²⁹⁵. Es difícil hacer esta afirmación, pues el concepto de pluralismo religioso no se refiere sólo a la presencia de diferentes movimientos religiosos sino también a la aceptación legal y social de los mismos. En ese sentido, sólo puede hablarse de pluralismo religioso en Colombia a partir de la Constitución de l991, y eso en el campo legal y con deficiencias. En esta Constitución se reconoce la diversidad de creencias religiosas y se protege a las personas e instituciones en la realización de sus cultos. El Decreto 354 de 19 de febrero de 1998, aprueba el convenio de Derecho Público Interno entre el Estado Colombiano y algunas entidades religiosas cristianas no católicas.

Este convenio se da con las siguientes entidades religiosas:

Concilio de las Asambleas de Dios de Colombia
Comunidad cristiana Manantial de Vida Eterna
Iglesia Cruzada Cristiana
Iglesia Cristiana Cuadrangular
Iglesia de Dios en Colombia
Casa sobre la Roca. Iglesia Cristiana Integral
Iglesia Pentecostal unida de Colombia
Denominación Misión panamericana de Colombia
Iglesia de Dios Pentecostal, Movimiento Internacional en Col.
Iglesia Adventista del Séptimo Día de Colombia
Iglesia Wesleyana
Iglesia Cristiana de Puente Largo
Consejo Evangélico de Colombia (con sus integrantes)
Asociación de Ministros de la Liga Bíblica de Colombia
Iglesia comunidad cristiana Shalom del Jordán
Confesión Juventud con una Misión Colombia. Jucum
Iglesia Bautista Colombiana
Asociación Distrital de ministros del Evangelio. ADME

295 PEREIRA Souza, Ana Mercedes. Modernidad y religión: nuevas formas de lo sagrado en Colombia, En Controversia. # 169. Nov'96. p. 75-97.

La aceptación por parte del Estado de su carácter neutral frente a la presencia de grupos religiosos, la protección legal de ellos y el reconocimiento que hace la sociedad de dicha diversidad, son condiciones para poder hablar de pluralismo religioso. En Colombia, antes de esa fecha, tenemos la presencia esporádica de movimientos religiosos no católicos, la transgresión de normas de la moral católica y un fenómeno de permanencia de religiones indígenas o negras en un proceso de acomodación-sincretismo-resistencia que se manifiesta, entre otras formas, en la religiosidad popular colombiana.

La posición de respeto, apertura y tolerancia de la Iglesia se verá fortalecida en el pontificado de Juan Pablo II, con su clara actitud ecuménica y su petición de perdón el 12 de marzo de 2000.²⁹⁶ En lo político, la Constitución de 1991, ya no coloca ninguna confesión como la oficial del país colombiano, da libertad de religión y de cultos y reconoce su personería jurídica. En los últimos años, sólo se han presentado casos particulares de irrespeto a otros creyentes por parte de los católicos, aunque la actitud social de exclusión continúa. No obstante, los grupos alzados en armas sí han tenido actitudes de rechazo violento a ciertos grupos o confesiones religiosas. La Constitución de 1991 consagra expresamente el derecho a la libertad religiosa y de cultos:

- a. Se consagra la libertad religiosa, la que se concreta esencialmente en el derecho a profesar cualquier religión.
- b. La libertad de cultos, no obstante entenderse incluida en la libertad religiosa, fue también expresamente consagrada, por lo tanto, todas las personas tienen el derecho a realizar las prácticas o ritos que constituyen manifestaciones externas de la religión que libremente se profesa.
- c. También y de manera expresa, se consagra el derecho a propagar o divulgar las creencias que se profesan y esto puede hacerse privada o públicamente.
- d. Se establece la igualdad de las iglesias y confesiones ante la ley, como una manifestación clara de la eliminación de toda forma de confisionalismo religioso.

296 Cfr. Comisión Teológica Internacional. Memoria y reconciliación, la Iglesia y las culpas del pasado. www.vatican.va/congregations. Visitado el 13.3.00.

- e. Son titulares del derecho a la libertad religiosa y de cultos las personas naturales así como las entidades religiosas, bien sean iglesias o confesiones religiosas.
- f. Carencia de límites expresos y específicamente referidos a este derecho, como sí lo traían las constituciones que le precedieron, lo que no debe dar lugar a señalar que se trata de un derecho absoluto, porque en todo caso debe sujeción al ordenamiento jurídico en su integridad, el que se erige como límite para ésta como para todas las demás libertades; lo que si puede interpretarse de tales disposiciones, es el reconocimiento del hecho religioso como positivo, liberalizando en consecuencia su ejercicio.”²⁹⁷

En los últimos años, después de la Constitución de 1991, se ha multiplicado la presencia de movimientos religiosos de diversa procedencia y origen, hasta poderse hablar hoy de la constelación de grupos que llenan el universo simbólico religioso de los colombianos. Clifton Holland calcula, para 1998, la presencia de 81 grupos religiosos en Colombia, 63 denominaciones protestantes y 18 grupos de otras confesiones²⁹⁸. Entre agosto de 1995 y el 11 de febrero de 1999, se habían expedido 672 personerías jurídicas a diversas entidades religiosas en el país de un total cercano a las 1300 solicitudes pero ya había muchas personerías obtenidas antes de 1995. Necesariamente no todas las personerías jurídicas corresponden a confesiones o denominaciones distintas sino a iglesias particulares. Los requisitos exigidos por el Gobierno colombiano para obtener la personería jurídica son: acta de constitución, estatutos y reglamento interno, acta de designación de dignatarios, acta de designación del representante legal, constancia de los lugares de culto, constancia de las filiales y relación aproximada del número de miembros.

Esta multiplicación de nuevos movimientos religiosos, al lado de los grupos existentes, ha producido una explosión del capital simbólico religioso ocasionando una nebulosa místico esotérica, el supermercado de las religiones. Este supermercado donde cada uno hace su religión recogiendo lo que le parece más adecuado para su

297 Nieto Martínez, Leydi. El derecho a la libertad religiosa y de cultos en la legislación colombiana. Trabajo presentado para optar al título de abogada en la Universidad Javeriana, 2005. P. 48.

298 HOLLAND, C. Number of religious groups by country. Costa Rica: Idea – Prolades, 1.10.98.

vida, se puede explicar desde la lógica del mercado y del consumo. Es una afirmación de la libertad personal en la construcción de su propia religión, desligándose de las fidelidades a una institución monolítica, en un esfuerzo de autoconstrucción individual. Esto es lo que conocemos con el nombre de desinstitucionalización de las religiones para refugiarse en una nueva elaboración simbólica. Sin embargo, se dan dos polarizaciones dignas de estudio: el fundamentalismo que busca seguridades y que en un acto aparentemente incomprendible hace uso de la autonomía moderna para volver a la premodernidad; y la total desregulación religiosa que constituye el indiferentismo cada vez más creciente y que se desliga de todo compromiso con una organización de creyentes²⁹⁹.

El fundamentalismo es una forma sicosocial que va haciendo presencia cada día más. Frente al relativismo y al cambio, se establece la solidez de la verdad tradicional tanto en el campo político como en el religioso. En el campo político bajo la forma de populismos legitimados por la religión, la etnia o los ideales tradicionales. En el campo religioso como una certeza de tener la verdad, de ser los auténticos intérpretes del mensaje y de ser el único camino de salvación.

Esta nueva constelación religiosa, involucra la presencia de nuevas religiones (como la Baha'i), grupos originados en religiones orientales, nuevos grupos nacidos de la matriz cristiana, grupos del potencial humano y grupos religiosos indígenas. De una manera especial, se nota en el país, el crecimiento de la forma pentecostal, tanto católica como protestante y que es un fenómeno de envergadura, pues se dice que siete de cada diez protestantes, son pentecostales. Esta forma pentecostal, que corresponde al tercer pentecostalismo (pues el primero y el segundo pasaron desapercibidos en el país), se caracteriza por el énfasis en sanidad, milagros, guerra espiritual contra Satanás con exorcismos, teología de la prosperidad, emotividad en el culto. Todos estos grupos y formas religiosas están presentes hoy en el país.

Es importante detenernos un momento en las causas del crecimiento protestante en el país. A partir de los años 60 del siglo XX, la Iglesia católica comenzó a responder a los desafíos de la modernidad y lo hizo a través de dos grandes estrategias: la racionalización de la

299 Cfr. ARBOLEDA, C. (dir). La religiosidad del joven universitario de Medellín. Medellín: UPB, 1999.

teología para demostrar la validez de lo religioso y el compromiso sociopolítico para afrontar los problemas sociales con una visión que no fuera la socialista-marxista. El primer esfuerzo, realizado por grandes teólogos, produjo un resultado no querido y fue la fría racionalización del mensaje y del culto. Algunos opinan que el auge de las sectas espiritualistas se debe al abandono del misterio realizado por el catolicismo en su afán de modernizar, el “aggiornamento”, que conllevó al distanciamiento entre lo oficial y lo popular. El desencuentro con la religiosidad popular favoreció el crecimiento de grupos tales como los pentecostales o la nueva era popular. El catolicismo de los teólogos, por otra parte, tuvo que afrontar los ataques del marxismo (la religión como ideología o como opio), de la sicología profunda (la religión como ilusión), de los filósofos (la religión como proyección o como imaginación metafísica), de los sociólogos (la religión como visión no científica o como freno del desarrollo económico). El catolicismo hizo un trabajo que lo desgastó pero que le conservó y defendió el campo a él y a las demás creencias religiosas. Prácticamente el catolicismo conservó la credibilidad de lo religioso en medio de los ataques de la secularización en los medios académicos y culturales. Para la realización de ese trabajo, el catolicismo buscó preparar sus agentes a través de la formación profesional; un clero con grados académicos y presencia en la vida universitaria y cultural. Pero los católicos del pueblo, entonces, no encontraban un sentido, una solución a sus problemas, un ritual vivido, un lenguaje sencillo... sino una explicación religiosa dentro de los parámetros de la modernidad que no satisfacía a la cultura popular; unos sacerdotes muy intelectuales y militantes, pero poco populares. Y para afrontar los retos del socialismo marxista, la iglesia se embarcó en el proyecto del compromiso sociopolítico, completamente válido y necesario, pero descuidó la espiritualidad y la experiencia interior. Como dice Darling. “La teología de la liberación y la política distrajo a los líderes católicos de atender a sus rebaños, a la vez que la Iglesia romana fue puesta bajo el fuego por sus nexos con una élite corrupta que había perpetuado el empobrecimiento de muchos”³⁰⁰. Podemos decir que la Iglesia católica hizo el gasto de la modernidad y del cambio social, a costa de la interioridad. Esto

300 DARLING, Juanita. New Fallas for Latin América. En Los Ángeles Times. Febrero 5 de 1996. p. 1.

fue aprovechado por los grupos protestantes que, a las necesidades y penurias de la gente, respondieron con grupos exultantes de fieles emotivamente seducidos, que encontraron un lugar adecuado para tener su experiencia personal de fe, su relación cálida con una comunidad, un lenguaje accesible y popular, y una experiencia de conversión que se manifestaba en actos concretos como dejar de tomar licor, abandonar el cigarrillo, ser más responsable en el hogar, etc. El movimiento carismático fue la forma católica de preservar esos elementos, y así creció como un movimiento que impide que los católicos del común se pasen a los grupos pentecostales o evangélicos. El Movimiento Carismático Católico aparece como un campo atractivo para las masas populares que no entienden el lenguaje de la teología moderna, ni la frialdad de los cultos dominicales. Se ha dicho que cuando la Iglesia católica optó por los pobres, los pobres optaron por el pentecostalismo. Es una afirmación que no carece de veracidad. De hecho, los grupos pentecostales son una recuperación de la religiosidad popular católica, una explosión de emotividad, un retorno a la forma social paternalista (el pastor como padre que soluciona los problemas), un abandono de las fórmulas dogmáticas y una apropiación de la mediación por parte del fiel laico. La Teología de la prosperidad aparece también como la búsqueda de solución de los problemas materiales que la globalización no fue capaz de dar a amplias capas sociales. Si en la tierra no hay solución, hay que buscar los medios sobrenaturales. La lucha se establece en el campo de lo sobrenatural, Dios contra Satanás, y del triunfo de Dios depende la felicidad de los pobres. No es la lucha contra un sistema injusto, sino contra la obra del Maligno.

La presencia de múltiples formas religiosas se da en el país, y ha habido una aceptación de facto de todas ellas. Es una gama amplia de opciones religiosas, algunas de ellas aparentemente no religiosas (como los movimientos del potencial humano o los grupos ufológicos), otros parecen empresas multinacionales (como la Iglesia Universal del Reino de Dios o la iglesia de la Unificación), pero que, en el amplio supermercado religioso, tienen sus clientes y usuarios. Pero todas estas formas manifiestan el amplio pluralismo religioso, característico de nuestra coyuntura histórica y que busca una actitud pluralista para que todos puedan convivir pacífica y enriquecedoramente.

Tolerancia y pluralismo en Colombia

La concepción eclesiológico - política del período de la colonia impedía la presencia de otras confesiones o religiones. De una parte, se concedía a los pontífices plena soberanía sobre los territorios de infieles, soberanía que podía trasladarse a los príncipes cristianos con el compromiso de la evangelización. Así la corona española podía, con pleno derecho, evangelizar según los dictámenes de la religión católica y sólo dentro de ellos. La religión católica aparece como la única verdadera y la única que puede regir la vida de los pueblos y de los individuos. Las demás religiones o confesiones están en el error y deben ser extirpadas. Había una certeza total de la verdad única y absoluta de la confesión católica. De ahí que se pueda hacer la guerra a los indígenas:

“La primera (justa causa) es que siendo por naturaleza siervos los hombres bárbaros, incultos e inhumanos, se niegan a admitir la dominación de los que son más prudentes, poderosos y perfectos...³⁰¹.

Dadas las condiciones sociales e históricas de Europa y de España particularmente, los conquistadores y los misioneros llegaban a estas tierras con tres características especiales: ardiente espíritu misionero pues convertir al pagano era extender el Reino de Dios; fuerte satanología, fruto de las luchas de la Inquisición y de la amplia demonización, y sentido de cruzada para defender la verdad

301 DE SEPÚLVEDA, Juan Ginés. Tratado de las justas causas de guerra contra los indios (1548). México: FCE, 1987. p. 153.

de las arremetidas de la Reforma Protestante. De esta manera, se concebía la evangelización católica como la realización de lo mejor del espíritu español y como un servicio a Dios.

Esta mentalidad, apoyada por el sistema de Patronato, envolvía todas las esferas de la vida y hacía que la presencia de otro tipo de creyentes se considerara como una amenaza para la estabilidad social y para la salvación del alma. Y así se continuó prácticamente hasta los inicios del siglo XIX. A partir, de estos años, aparecen en Europa fenómenos que producen malestar en la Iglesia, como son los ataques al Papado, a los territorios pontificios, al gobierno central de la Iglesia católica. Pero además, los movimientos sociales, filosóficos y económicos aparecen, a los ojos de los eclesiásticos, como un ataque violento y decisivo a la verdad encarnada en la Escritura y expresada por la Iglesia católica. Se piensa en una eclesiología de reacción: la Iglesia es una sociedad perfecta con todos los medios para alcanzar sus fines, sin necesidad de las demás instituciones que, de alguna manera, le están supeditadas. La Iglesia se considera una verdadera y perfecta sociedad, completamente libre, provista de sus propios y constantes derechos conferidos por su divino fundador, y por eso puede ejercer su autoridad sin venia del gobierno civil, controlar los escritos en materia de fe y moral, adquirir y poseer bienes materiales, intervenir en cosas temporales, poseer inmunidad sus miembros en materia de quintas y milicia, etc³⁰².

Era un acto de la Iglesia para darse seguridad en medio de los ataques de esos movimientos. La manifestación suprema de esta nueva eclesiología se da en la Encíclica Quanta cura y el Syllabus del 8 de diciembre de 1864 que condenan “los monstruosos delirios de las opiniones que principalmente en esta nuestra época con grandísimo daño de las almas y detrimento de la misma sociedad dominan, las cuales se oponen no sólo a la Iglesia Católica y su saludable doctrina y venerandos derechos, pero también a la ley natural, grabada por Dios en todos los corazones, y son la fuente de donde se derivan casi todos los demás errores”.

En Colombia, llega esta Encíclica en un momento de enfrentamiento entre liberales y conservadores en el que se consideraban los esfuerzos modernizadores como un ataque a la Iglesia. Se puede considerar que el Syllabus era en manos de los conservadores, lo que

302 Syllabus XIX-XXXVIII.

la Constitución de Rionegro en manos de los liberales, estandartes de guerra³⁰³. De tal manera que sirvió de pauta para seguir rechazando la presencia de movimientos, asociaciones o confesiones que se consideraban, cuando menos, heréticos. El Syllabus condenaba las siguientes proposiciones como errores relacionados con la religión:

- Todo hombre es libre para abrazar y profesar la religión que guiado de la luz de la razón juzgare por verdadera.
- En el culto de cualquiera religión pueden los hombres hallar el camino de la salud eterna y conseguir la eterna salvación.
- Es bien por lo menos esperar la eterna salvación de todos aquellos que no están en la verdadera Iglesia de Cristo.
- El protestantismo no es más que una forma diversa de la misma verdadera Religión cristiana, en la cual, lo mismo que en la Iglesia, es posible agradar a Dios.

Era una eclesiología de unión Iglesia- Estado para preservar la Verdad. La Iglesia y el Estado deben marchar unidos para defender a la sociedad civil de todo error, y en el caso que nos ocupa para impedir la presencia de otras confesiones o religiones. Esta eclesiología viene a cambiar en el Concilio Vaticano II cuando se entiende la Iglesia desde la comunión, el servicio y la evangelización como propuesta.

En la Colonia, se tiene una Iglesia premoderna en un estado premoderno. Iglesia y sociedad eran como dos caras de una misma moneda y se apoyaban mutuamente teniendo como base común la religión católica. La metodología era la dominación cultural y social sin ámbitos para la contestación o la diferencia, aunque se presentaron casos de transgresión y ocultas permanencias. En los primeros años después de la independencia, la situación continuó igual, diferenciándose simplemente en realistas o patriotas, pero todos católicos. La diferencia se da en los años 50 del siglo XIX, cuando se trata de modernizar al país con el influjo del racionalismo francés y la tecnología británica. Los esfuerzos liberales se estrellaron contra la posición de la Iglesia, que como veíamos, se hizo fuerte con el Syllabus y la Quanta cura, apoyada por el partido conser-

303 Así se puede ver en la alocución que acompañaba al Decreto de turbación del orden público hecha por Julián Trujillo el 1º de octubre de 1877. Ramírez Urrea, Ulpiano. Historia de la Diócesis de Medellín. Primera parte. Medellín: Tipografía de San Antonio, 1922. p. 90.

vador. De ahí que el esfuerzo de construir nación se desvaneció y nunca se pudo modernizar el Estado. Podríamos decir que había un estado modernizante con una Iglesia antimoderna. Después de 1886, con la constitución y el Concordato, se trata de crear nación pero con un modelo confesional, conservador y controlador. Es, tal vez, el esfuerzo de construcción de nación más ambicioso que se haya pretendido en el país, pero con la limitación de oportunidades y de visibilidad de la oposición, de la diversidad y de otras visiones alternativas. Fue un esfuerzo de unificación, de desarrollo económico, pero sin pluralidad de ninguna clase. Incluso para enfrentarse a las nuevas olas de modernidad que llegaban , y con el influjo, entre otros, del pensador francés Jacques Maritain, se pensó en una Nueva Cristiandad donde la Iglesia tenía todos los medios para servir las necesidades institucionales de la sociedad. Aparecieron así los cines parroquiales, las cafeterías parroquiales, las sociedades de mutuo auxilio, los sindicatos cristianos, las organizaciones sociales para todos los grupos de edad... Y también se afinaron medios de control social como prohibición de sepultura para no católicos, prohibición de ordenación para hijos naturales, discriminación de hijos naturales, rechazo de concubinos... El período liberal trató de nuevo de buscar la modernización pero de nuevo la oposición llevó al conflicto con marcados intereses religioso-políticos

Después de 1965, la Iglesia católica llega a la modernidad con el Concilio Vaticano II. Una eclesiología abierta, ecuménica y servidora, que acepta la posibilidad del desarrollo científico, de la autonomía de las ciencias y de la aceptación de otras formas religiosas cristianas y no cristianas. Por su parte el Estado colombiano, inicia su modernización con la Constitución de 1991. Es el momento en el cual, se pueden encontrar Iglesia y Estado en una nueva posición de diálogo y de cooperación. En este contexto se aprecia el surgimiento inicial de una etapa de pluralismo religioso, al menos en el campo teológico y legal, aunque precario en el ámbito socio-cultural.

Si en los siglos anteriores, se puede hablar de una construcción de nación con características excluyentes (los liberales excluyendo a la iglesia; y los conservadores y la Iglesia excluyendo a los modernizadores), hoy podría hablarse del inicio de una construcción de país incluyente, en cuanto puedan superarse las dificultades de la coyuntura actual. El esfuerzo mayor se debe dar en lo sociocultural pues todavía permanecen actitudes y mentalidades de rechazo, exclusión y dominación, heredadas de tiempos atrás. La mentalidad es

lo más permanente ya que la exclusión fue constitutiva de la nación durante toda su historia. La dominación expresada en la categoría de reclutas, súbditos y feligreses, pegó tan profundo en la cultura, que aún hoy no se dejan estas categorías sino que se viven en el caciquismo, en el clientelismo, en el campo laboral, en el control y en el deseo del padre. Algunos estudios sobre el pentecostalismo nos muestran que ha tenido crecimiento, gracias a que reproduce la hacienda colonial:

“La comunidad pentecostal se organiza como una gran familia ampliada cuyo líder es el pastor-patrón, protector y consejero, un personaje autoritario a veces, pero en el que es posible creer y confiar...el pentecostalismo reconstituye la antigua sociedad señorial, sustentada en la protección y confianza depositada en las relaciones humanas verticales”³⁰⁴.

En conclusión, hemos sido educados en la dominación, la exclusión y la satanización. El problema es cultural y en la cultura encuentra su solución. La modernidad civil ha sido en Colombia, obra de las élites; la modernidad eclesial ha sido obra de la élite religiosa. La posibilidad de una modernidad incluyente pasa por la cantidad de reconocimiento que se haga del pueblo, pues, de lo contrario, éste expresará en su religiosidad popular, protestante o católica, pentecostal o carismática, sus creencias y al mismo tiempo, su reacción a la oficialidad elitista. De hecho, las nuevas formas religiosas, en su gran mayoría, son una reacción a la anomia, la de privación económica y la modernización fallida, fenómenos ocasionados por la manera tradicional de manejar lo público, que excluye a la mayoría de las decisiones.

Especialmente a partir del Concilio Vaticano II, se ha venido desarrollando el ecumenismo en la Iglesia católica al mismo tiempo que la defensa de los derechos humanos.³⁰⁵ Las constituciones Gaudium et Spes y Lumen Gentium, presentan otra concepción de

³⁰⁴ D'EPINAY, C.L. *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno*. Santiago de Chile: Editorial del Pacífico, 1968. Citado en Cantón Delgado, M. Trabajos sobre el protestantismo en Latinoamérica. En Mesoamérica. 33 (Jn'97). p. 179.

³⁰⁵ El movimiento ecuménico comienza dentro del protestantismo, especialmente con la conferencia de Edimburgo en 1910, llegando a un momento culmen con la formación del Consejo Mundial de Iglesias en 1948. La Iglesia católica se integra posteriormente al movimiento ecuménico.

Iglesia orientada hacia el servicio, en diálogo con el mundo, servidora de la humanidad, comunidad de creyentes que testimonia su fe y aporta una propuesta de salvación. Esto ha permitido que la Iglesia entienda que su labor es servir y no dominar. El ecumenismo resultante ha provocado una revisión de sus hechos y relaciones con otras religiones y confesiones, y ha desembocado en la petición de perdón realizada en marzo de 2000 por el Papa Juan Pablo II. La Iglesia se entiende como propuesta y no como impositora de formas de creer y actuar. Es en este contexto donde la Iglesia propicia una nueva forma de estar en el mundo, pluralista, tolerante y dialogante. Ese cerrado antagonismo intolerante entre católicos y protestantes de que hablara John Martz³⁰⁶, va dando lugar a un esfuerzo de aceptación y de diálogo. Ya en el país funcionan algunos Colectivos Ecuménicos y se realizan actividades conjuntas en el campo de la asistencia social y la búsqueda de la paz. Sin embargo, todavía un imaginario pluralista y tolerante, una actitud interior de diálogo en la diferencia, es algo lejano pues perduran las huellas de la intransigencia en los católicos y las heridas de la exclusión en las otras confesiones y religiones.

Hay grandes obstáculos al pleno pluralismo. La historia de la exclusión crea actitudes de resentimiento que no desaparecen con gestos simbólicos, sino con la creación de una sociedad plural, democrática y participativa. El resentimiento histórico impide actitudes ecuménicas de parte de los grupos excluidos que primero buscan afirmar su identidad antes que comprometerse en la aventura del diálogo. Y, por otra parte, el surgimiento de tendencias fundamentalistas, propias de la posmodernidad globalizada como síntoma de autoafirmación identitaria y de búsqueda de seguridades metafísicas, impide el diálogo de encuentro y de intercambio positivo. La exclusión propiciada por la globalización feroz e implacable, produce en los grupos más desprotegidos, la búsqueda de refugios metafísicos, muchas veces irracionales y anticientíficos, no compatibles con una concertación dialógica en plano de igualdad. El retorno a posiciones ancestrales o atávicas para explicar los efectos nefastos de la precariedad social, va favoreciendo la aparición de bolsones de premodernidad que afirman lo étnico o tribal en detrimento de

306 MARTZ, John. Colombia: a contemporary Political survey. Chapel Hill, 1962. p. 140-142

lo global y racional. La búsqueda y defensa del sentido, no pueden estar en contraposición con lo racional y lo creyente, entendidos en el plano de la plena humanidad.

Para el futuro es necesario distinguir entre lo que es la relación Iglesia – Estado y lo que es la relación religión – política. No es una distinción fácil pero puede ayudar a la construcción de país. El problema de la Iglesia y el Estado tiene que ver con instituciones y lo que cada una hace. Aquí el concepto de separación es válido. Ninguna religión es la única que debe existir en un país, ni se deben imponer las leyes porque tienen fundamento divino (Biblia, papa, consejo de iglesias, moral religiosa...). Ni el estado puede impedir o forzar el cumplimiento de una determinada fe. El libre ejercicio de una religión debe ser garantizado. El Estado es neutral ante las religiones, siempre y cuando no realicen actos delictivos o vayan contra los derechos humanos fundamentales. En este campo sigue abierto el debate sobre la objeción de conciencia por causas religiosas como en el caso del servicio militar (por parte de los menonitas), la no colaboración al aborto o a la eutanasia activa (por parte de los católicos) o el rechazo de las transfusiones de sangre (caso de los Testigos de Jehová). Pero la religión no puede servir para garantizar o legitimar leyes civiles desde el punto de vista sobrenatural, pues lo que es válido para los creyentes no necesariamente lo es para otros creyentes o para personas que se consideran agnósticas. Pero su aporte, el de los creyentes, será válido en cuanto como ciudadanos, muestren la razonabilidad de sus aportes a la vida civil.

Una nación moderna debe ser secular, pero no secularista o antirreligiosa. Moderna pero no antiteista. Porque la religión es también una dimensión humana, una mentalidad, una cosmovisión (*weltanschauung*), un imaginario, que ordena, da sentido y humaniza propiciando estar en un mundo con sentido. Este imaginario se presenta en la cultura y apoya y legitima las bases de la convivencia. En este sentido, la religión contribuye a la formación de nación.

Históricamente, religión y política van unidas en cuanto son los dos imaginarios legitimantes más fuertes de la sociedad. Gustavo Mesa³⁰⁷ nos muestra lo peligroso que es la religión cuando retuerce

307 MESA, Gustavo. Poder, ritual y violencia. El discurso religioso y los imaginarios políticos. En: Cuestiones Teológicas y Filosóficas .Vol. 25. N° 65, p. 89-107.

su sentido haciendo de imaginario político. Pero así sucedió en la época de la violencia en Colombia pues los dos partidos construyen el sentido de sus discursos desde tres códigos imaginarios: el religioso, el de la sangre y el de la ciudadanía segmentada. El religioso dice de un espíritu partidario irrepetible y radicalmente distinto del otro; el de la sangre habla de la inamovible presencia de la violencia y el tercero referencia la imposibilidad de construir la ciudadanía frente a una militancia partidista que lo invade todo. Esto crea una persona violenta que se autoglorifica, se mitifica a sí misma, se auto-fanatiza en forma patológica para creerse el salvador de la nación, el purificador del mundo, el redentor de su raza³⁰⁸.

El mecanismo fanatizador tiene varios estadios:

- Desacreditar a la víctima; de ahí que la masacre no es más que el resultado de un proceso de satanización y de victimización.
- Asumir el papel de salvador mesiánico. Las masacres son acciones salvíficas que traen la salvación.
- Interpretar la historia como un campo de batalla entre los buenos y los malos. La historia es la historia de la lucha entre buenos y malos³⁰⁹.

La violencia lleva el halo de la fascinación. Es el ritual de la sangre, alimentado por el fanatismo y que conlleva la ritualización de la violencia. El lenguaje, la imagen y el mito se ponen al servicio de la masacre. La masacre une a los campesinos a través de una red de relaciones y lealtades que dan el brillo del heroísmo y de la leyenda. Se justifica la violencia a través del mito de la verdad y el error, los buenos y los malos. La verdad puede vencer al error y los buenos deben acabar con los malos.

En esto tuvo influencia el trabajo político de la Iglesia que rechazó al partido liberal y lo consideró pecaminoso y herético. Se generaron comportamientos de tipo excluyente en la vida cotidiana y política: negación de administrar sacramentos, excomuniones, exclusión de centros educativos, incitaciones a defender por la fuerza

308 ZULETA, Guillermo. Reflexiones éticas en torno a la violencia. En: Cuestiones Teológicas y Filosóficas. Vol. 25. N° 65. p. 112-113

309 ZULETA, Guillermo. OP. Cit. p. 109-122

la religión, prohibición de leer ciertos libros. Por su parte el partido liberal sacraliza la modernidad y hace de ella su religión sin un análisis crítico de la crítica moderna de la religión. De ahí su rechazo a lo que se cree son supersticiones, supercherías, engaños de la religión y la lucha para hacer desaparecer la religión. Hubo una satanización de la religión desde la posición liberal moderna, pues el liberalismo mantuvo una concepción confesional de la laicidad.

Fue el enfrentamiento entre dos religiones, en su sentido amplio, desde posiciones mesiánicas y premodernas que impidieron en Colombia el desarrollo cultural. Fue un enfrentamiento con ritualidades de tipo cuasireligioso que continúa aún hoy en las masacres provocadas por la violencia reciente³¹⁰. Sólo cuando lleguen ambas a un diálogo productivo podrán encontrarse en la construcción de nación.

310 Importantes en este sentido son las obras de María Victoria Uribe. Matar, rematar y contramaratar. Las masacres de la violencia en el Tolima. CINEP. Controversia N° 159-160. Bogotá, 1978. Y la obra en colaboración con Teófilo Vásquez. Enterrar y callar. Las masacres en Colombia. 1980-1993. Bogotá: Comité permanente por la defensa de los derechos humanos y Fundación Terre des Hommes, 1995. 2 Vols. Como también el artículo de Daniel Peçaut. Presente, pasado y futuro de la violencia. En Análisis Político. N° 30. En - Ab'97. p. 3-36.

Modernidad y laicismo en Colombia

La formación de la nación colombiana puede entenderse a grandes rasgos como el enfrentamiento entre una modernización liberal al estilo francés y la posición tradicional antimoderna de la Iglesia católica. Después de las guerras de independencia, y especialmente a partir del año 1848, se configuran las dos posiciones: la modernizante liberal y la católica tradicionalista. Ambas se constituyeron en “dos símbolos de nación y dos banderas de guerra”.³¹¹ Con una actitud completamente dogmática, ninguna posición quiso ceder ante la otra o entrar en un diálogo razonable. Se trataba de destruir al adversario y establecer una nación o completamente regida por la modernidad ilustrada o por la doctrina católica tradicional. No hubo lugar de encuentro, sino de enfrentamiento radical. Incluso, después de la Constitución de 1886, trató de seguir imponiéndose el Syllabus. La influencia y la semejanza con Francia son innegables. Hay tres etapas en el proceso francés: primera etapa: la Revolución francesa de 1789. La “Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano” en su artículo diez indica: “Nadie debe ser hostigado por sus opiniones incluso religiosas, con tal que su manifestación no perturbe el orden público establecido por la ley”. Segunda etapa: las leyes laicas de los años 1880 que instauran una enseñanza pública gratuita y obligatoria, suprimen el carácter religioso de los cemen-

311 Arango, Gloria Mercedes y Arboleda, Carlos. “La constitución de Rionegro y el Syllabus como dos símbolos de nación y dos banderas de guerra” en Grupo de investigación Religión, cultura y sociedad. Ganarse el cielo defendiendo la religión. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 205. pp. 87-156

terios, especifican que la instrucción religiosa debe ser dada fuera de los centros y de los programas escolares, restablece el divorcio, restringían la libertad de las congregaciones y provocaban la salida de Francia de un número importante de religiosos y religiosas. Tercera etapa: la ley referente a la separación de las Iglesias y del Estado, promulgada el 9 de diciembre de 1905, fue discutida y votada en un contexto de fuertes tensiones en el país, cuando debía ser, según sus promotores, «una ley de pacificación», algo que se consiguió mucho más tarde tras unas modificaciones.³¹² El proceso colombiano es parecido en cuanto después de arduas contiendas se va llegando a un compromiso de coexistencia. Así lo reconoce también Abel:

“Mientras que el conservatismo acogía una gama de opiniones que variaba entre aspectos como el catolicismo como religión oficial establecida por el Estado, el cual era autónomo excepto en asuntos que se referían a la fe y la moral, y una defensa beligerante de un Estado teocrático en el cual la Iglesia sería Todopoderosa, los conservadores compartían una percepción de la religión como parte indispensable para gobernar. Por el contrario, los liberales veían la religión como un ente separado del Estado, y las fracciones más moderadas y pragmáticas pedían una Iglesia autónoma no establecida que trabajase armoniosamente con un Estado autónomo, mientras que los grupos radicales presionaban por un Estado vigoroso y anticlerical, y más aún, por la constitución de un Estado ateo.”³¹³

Es algo muy semejante a lo que ocurrió en Francia como una exacerbación pasional de ánimos, no dejados regir por la razón, y que llevó a la plena confrontación.

La Constitución de Rionegro se constituyó en el símbolo liberal de Nación. En Rionegro el general Mosquera, en continuos enfrentamientos con sus aliados en la guerra, los radicales, logró mediante negociaciones hacer aprobar la Constitución que fue sancionada el 8 de mayo de 1863 por los Estados Soberanos de Antioquia, Bolívar, Boyacá, Cauca, Cundinamarca, Magdalena, Panamá y Tolima,

312 Véase para toda la historia de la laicidad en Francia, Assemblée générale du Conseil d’État. Réflexions sur la laïcité. Un siècle de laïcité. 5 Febrero de 2004. lesrapports.ladocumentationfrancaise.fr/ BRP/044000121/0001.pdf

313 Abel, Christopher. Misiones protestantes en un Estado católico: Colombia en los años cuarenta y cincuenta. En Análisis Político nº 50, enero-abril 2004. págs. 3-19 (pag 9)

que “[...] se unen y confederan a perpetuidad, consultando su seguridad exterior y reciproco auxilio, [para formar] una nación libre, soberana e independiente, bajo el nombre de ‘Estados Unidos de Colombia’.”³¹⁴ Es la primera Constitución del país que no comienza “En nombre de Dios”³¹⁵ sino “En nombre y por autorización del pueblo y de los Estados Unidos Colombianos que representa [...]”³¹⁶, manifestación inequívoca del carácter laico que el nuevo Estado quería asumir. Esta posición laica contrasta visiblemente con la Constitución política del Estado Soberano de Antioquia de 1864 que se inicia “En el nombre de Dios, creador y supremo legislador del universo”³¹⁷, que precisaba en su artículo 88 que “Todos los funcionarios públicos tomarán posesión de su destino prestando el juramento siguiente: *‘Juro a Dios y prometo a la Patria observar y sostener la Constitución del Estado, llenar fielmente y también como me sea posible las funciones de...’*”³¹⁸

Las obligaciones de carácter general a que se sometían los Estados para permanecer en la Unión eran del más clásico carácter liberal: respetar los derechos individuales del hombre.³¹⁹ La Constitución garantizaba “[...] La inviolabilidad de la vida humana, en virtud de la cual el Gobierno general y el de los Estados se comprometen a no decretar en sus leyes la pena de muerte”³²⁰, tampoco a decretar condenas a penas corporales por más de diez años.³²¹ El

314 Manuel Antonio Pombo y José Joaquín Guerra, *Constituciones de Colombia*, Tomo IV, vol 130. Bogotá:Biblioteca Banco Popular, 1986. p. 127.

315 Los tres temas coyunturales de la discusión sobre la Constitución son: grado de autonomía de los Estados, duración del período presidencial y relaciones Iglesia-Estado. Cfr. Salvador Camacho Roldán, “La convención de Rionegro”, en: *Escritos sobre economía y política*, Instituto Colombiano de Cultura, Bogotá, 1976. *Anales de la Convención*. Archivo Histórico de Rionegro, Casa de la Convención, 1863.

316 Manuel Antonio Pombo y José Joaquín Guerra, *Constituciones de Colombia*, Op. cit., p. 127.

317 Constitución política del Estado Soberano de Antioquia, Medellín, Imprenta de Isidoro Isaza, 1864, p. 1. Reproducción facsimilar realizada por la Universidad de Antioquia, mayo de 1988.

318 Ibíd., p. 24.

319 El numeral 1º del artículo 15 trataba de la “Garantía de los derechos individuales”.

320 Manuel Antonio Pombo y José Joaquín Guerra, *Constituciones de Colombia*, Op. cit., p. 131.

321 Cfr. Ibíd.

mismo artículo establecía que “[...] La libertad individual, que no tiene más límites que la libertad de otro individuo, es decir, la facultad de hacer u omitir todo aquello de cuya ejecución u omisión no resulte daño a otro individuo o a la comunidad.”³²² En otros numerales del mismo artículo se consagraba lo siguiente:

4º La seguridad personal, de manera que no sea atacada impunemente por otro individuo o por la autoridad pública; ni ser presos o detenidos sino por motivo criminal o por vía de pena correccional; ni juzgados por comisiones o tribunales extraordinarios; ni penados sin ser oídos y vencidos en juicio.

5º La propiedad; no pudiendo ser privados de ella sino por pena o contribución general, con arreglo a las leyes, o cuando así lo exija algún grave motivo de necesidad pública, judicialmente declarado, y previa indemnización.

6º La libertad absoluta de imprenta y de circulación de los impresos, así nacionales como extranjeros;

7º La libertad de expresar sus pensamientos de palabra o por escrito, sin limitación alguna.

8º La libertad de viajar en el territorio de los Estados Unidos y de salir de él sin necesidad de pasaporte ni permiso de ninguna autoridad en tiempos de paz.³²³

A pesar de la laicidad de esta Constitución, el modelo ético que primaba en la mentalidad de la élite liberal era el cristianismo, de allí que el artículo 91, referente a los tratados de guerra, anotaba que éstos “[...] deberán respetar las prácticas humanitarias de las naciones cristianas y civilizadas.”³²⁴

La norma que establecía “La libertad de dar o recibir la instrucción que a bien tengan, en los establecimientos que no sean costeados con fondos públicos”³²⁵, sería aprovechada por la Iglesia y los conservadores para plantear una educación privada o libre. La libertad religiosa se definió en estos términos, “La profesión libre, pública o privada de cualquier religión; con tal que no se ejecuten hechos incompatibles con la soberanía nacional o que tengan por objeto turbar la paz.”³²⁶ El artículo 23 consolidaba la inspección de cultos “Para sostener la soberanía nacional y mantener la seguridad

322 Ibíd.

323 Ibíd.

324 Ibíd., p. 156.

325 Ibíd., p. 133.

326 Cfr. Ibíd., pp. 132-133.

y la tranquilidad pública, el gobierno nacional y los de los Estados, en su caso, ejercerán el derecho de suprema inspección sobre los cultos religiosos, según lo determine la ley.”³²⁷ A continuación dice el mismo artículo: “Para los gastos de los cultos establecidos o que se establezcan en los Estados Unidos no podrán imponerse contribuciones. Todo culto se sostendrá con lo que los respectivos religiosos suministren voluntariamente.”³²⁸ Los artículos 6º y 7º sobre “Derechos y deberes de los Estados” establecían que:

Los Estados convienen en consignar en sus Constituciones y en su Legislación civil el principio de incapacidad de las comunidades, corporaciones, asociaciones y entidades religiosas, para adquirir bienes raíces, y en consagrar, por punto general, que la propiedad raíz no puede adquirirse con otro carácter que el de enajenable y divisible a voluntad exclusiva del propietario y de transmisible a los herederos conforme al derecho común.

Igualmente convienen los dichos Estados en prohibir a perpetuidad las fundaciones, mandas, legados, fideicomisos y toda clase de establecimientos semejantes con que se pretenda sacar una finca raíz de la libre circulación. Asimismo convienen y declaran que en lo sucesivo no se podrá imponer censos a perpetuidad de otro modo que sobre el Tesoro público, y de ninguna manera sobre fincas raíces.³²⁹

Estas normas estuvieron precedidas por el decreto del 9 de septiembre de 1861 sobre “Desamortización de bienes de manos muertas”, en el que se disponía “[...] que para las redenciones se consignaran documentos de deuda pública consolidada interior o exterior o de deuda flotante de cualquier clase, para reconocer los capitales en inscripciones al 6% [...]. Que los censos se impusieran sobre el Tesoro y no sobre fincas raíces; y que no se permitirán [sic] traspasos sino redenciones.”³³⁰ Rafael Núñez, Secretario del Tesoro y Crédito Nacional, opinaba sobre el tema lo siguiente:

La desamortización es una de las medidas que tiene su día preciso, necesario, providencial de realizarse en la marcha laboriosa de los pueblos hacia la civilización; [...] es un absurdo monstruoso imaginar que ten-

³²⁷ Ibíd., p. 136.

³²⁸ Ibíd.

³²⁹ Ibíd., pp. 128-129.

³³⁰ Juan Pablo Restrepo, La Iglesia y el Estado en Colombia, tomo II, Bogotá: Banco Popular, 1987, p. 227.

ga carácter religioso de ninguna especie lo que siendo rigurosamente mundano y temporal, no se roza no puede remotamente rozarse con el espíritu o la conciencia.³³¹

La Constitución de 1863 estuvo vigente hasta 1885. Durante este período, las expresiones del enfrentamiento entre las dos potestades tuvieron múltiples modalidades. Por lo pronto, enunciaremos algunos tópicos que permiten visualizar el problema, en especial cuando las condiciones del conflicto Iglesia-Estado se agudizan en la década de 1870.

En 1864 el Syllabus condenó las ideas difundidas por los gobiernos liberales relativas a los límites de la autoridad de la Iglesia y fue el signo de la confrontación entre Roma y el liberalismo: “La potestad eclesiástica no debe ejercer autoridad sin permiso y asentimiento del gobierno civil”³³² y “La Iglesia no es una verdadera y perfecta sociedad plenamente libre; y no goza de derechos propios y constantes conferidos por su Divino Fundador, sino que a la potestad civil compete el definir cuáles son los derechos de la Iglesia y los límites en que la misma puede ejercerlos.”³³³ El capítulo V condena la afirmación acerca de que “La Iglesia no tiene potestad para definir dogmáticamente que la religión de la Iglesia Católica es la única verdadera.”³³⁴ Así como también el que “La Iglesia no tiene derecho para usar de la fuerza, ni potestad temporal alguna directa ni indirecta”³³⁵ y el que “La Iglesia no tiene derecho natural y legítimo de adquirir y de poseer.”³³⁶ La Iglesia condena la afirmación de que “Fuera de la potestad inherente al Episcopado, hay otra temporal que le ha sido otorgada expresa o tácitamente por la potestad civil, y la cual por tanto es revocable a voluntad de esta misma autoridad civil.”³³⁷

331 Rafael Núñez, “Nota Circular del Secretario del Tesoro y Crédito Nacional a los de los Estados, 14 de julio de 1862”, en: Ibíd., p. 72.

332 “Syllabus o catálogo de los principales errores de nuestra época censurados en las alocuciones consistoriales, Encíclicas y demás Letras apostólicas de Nuestro Santísimo Padre el Papa Pío IX” en Apéndice al Concilio Primero Provincial Neogranadino, Bogotá: Imprenta Metropolitana, 1869. numeral XX, p. 181.

333 Ibíd., numeral XIX.

334 Ibíd., numeral XXI.

335 Ibíd., numeral XXIV.

336 Ibíd., numeral XXVI, p. 182.

337 Ibíd., numeral XXV, p. 181.

El Syllabus constituía la síntesis de las posiciones teológico políticas sostenidas por la Iglesia católica contra las ideas liberales y modernas sobre el Estado que se habían desarrollado durante el siglo XIX. Eran principios políticos irreconciliables. De acuerdo a los principios liberales, el Papa y los ministros de la Iglesia se debían excluir de la administración y dominio de las cosas temporales³³⁸ e incluso los Obispos no debían publicar sus Pastorales sin permiso previo del respectivo gobierno.³³⁹ En el contexto de la concepción liberal, la inmunidad de la Iglesia y de las personas eclesiásticas tenía su origen en el derecho civil y por lo tanto el fuero eclesiástico para las causas temporales de los clérigos, bien fueran civiles o criminales, debían ser abolidas, aún sin consultar a la Santa Sede Apostólica.³⁴⁰ Para la concepción liberal el Estado constituye la fuente y el origen de todos los derechos y goza de cierto derecho no circunscrito por límite alguno³⁴¹; este planteamiento conlleva el que “En caso de conflicto entre leyes emanadas entre una y otra potestad, prevalece el derecho civil.”³⁴² De acuerdo a estos principios, la autoridad civil puede mezclarse en asuntos tocantes a la religión, a las costumbres y al régimen espiritual e incluso puede decidir en lo relacionado con la administración de los sacramentos y en las disposiciones para recibirllos.³⁴³ Para esta concepción liberal la autoridad secular tenía derecho a presentar candidatos a Obispos y exigirles que se hicieran cargo de la administración de sus Diócesis, sin necesidad de la confirmación de la Santa Sede romana,³⁴⁴ e incluso el poder secular podía depor a los Obispos de su ministerio pastoral.³⁴⁵ Es de resaltar este último aspecto, porque puede asimilarse a la figura jurídica del patronato republicano vigente en la Nueva Granada hasta 1853. Como puede observarse, los principios liberales se oponían a la tendencia dominante a partir de la década de 1860, la *romanización*; a partir de allí se agudiza la pugna entre Roma que pretendía el con-

338 Cfr. Ibíd., numeral XVII, p. 182.

339 Cfr. Ibíd., numeral XVIII.

340 Cfr. Ibíd., numeral XXXI.

341 Cfr. Ibíd., capítulo VI, “Errores acerca de la sociedad civil. Ora considerada en si misma, ora en sus relaciones con la Iglesia”, numeral XXXIX, p. 183.

342 Ibíd., numeral XLII.

343 Cfr. Ibíd., numeral XLIV, p. 184.

344 Cfr. Ibíd., numeral L, p. 185.

345 Cfr. Ibíd., numeral LI.

trol de las nacientes repúblicas americanas y la búsqueda de éstas de su autonomía. Vale la pena recordar aquí la pregunta de Kant acerca de *¿Qué es la Ilustración?* y su respuesta: *pensar por sí mismo, alcanzar la mayoría de edad*. Los liberales radicales colombianos entre 1860 y 1885, lucharon por conferirle autonomía al Estado y permitir que sus gobernantes tomaran sus decisiones guiados por los principios de libertad y autonomía, por fuera de poderes externos.

El Syllabus condena toda idea liberal, así como se afirma la autoridad del Papa en materia no sólo dogmática sino también de costumbres y de política. Condena a cuantos digan que “la Iglesia ha de separarse del Estado y el Estado de la Iglesia”, así como a los que afirman que “no conviene que la religión católica sea tenida como la única religión del Estado”, con exclusión de otros cultos. Otras proposiciones condenadas son: que los Papas se han excedido en sus atribuciones y usurpado derechos propios de los principios; que las pretensiones del Pontificado contribuyeron a producir la separación entre la Iglesia oriental y la occidental; que debe concederse la libertad de cultos a los extranjeros residentes en países católicos; que “la derogación de la soberanía temporal de que goza la Sede Apostólica contribuiría de modo extraordinario a la libertad y prosperidad de la Iglesia”; que “los hijos de la Iglesia cristiana y católica disputan entre sí acerca de la compatibilidad del reinado civil con el espiritual”³⁴⁶ y que “el Romano Pontífice puede y debe reconciliarse y avenirse con el progreso, el liberalismo y la civilización moderna”³⁴⁷. No podía darse una condenación más clara de la civilización moderna y de los principios liberales.³⁴⁸

346 Ibíd., capítulo IX, “Errores acerca del principado civil del Romano Pontífice”, numeral LXXV, p. 188.

347 Ibíd., capítulo X, “Errores que se refieren al liberalismo contemporáneo”, numeral LXXX, p. 189.

348 La publicación del Syllabus respondió a dos hechos: el convenio de septiembre de 1864 por el que Napoleón retiraba sus tropas de Italia si ésta no atacaba los dominios Pontificios. Y el congreso de Malinas en el que Montalembert atacó la teocracia. El Piamonte fue anexado al Estado italiano y el Papa Pío IX vió en ello una muestra de lo fatal que resultaban las nuevas ideas de modernidad. Y mal aconsejado no buscó un modus vivendi, sino que atacó con todas sus fuerzas para sostener unas ideas que ya habían pasado. La Encíclica Quanta Cura fue como una declaración de guerra a las ideas, libertades e instituciones modernas, y el Syllabus especificó sus principales “errores”. Varios teólogos lo calificaron de infalible y lo propusieron como tema de fe a ratifi-

Otros errores condenados por el Syllabus fueron el “Panteísmo, el naturalismo y el racionalismo absoluto” que por ejemplo afirmaba que “Todas las verdades de la religión se derivan de la fuerza nativa de la razón humana; de donde se sigue que la razón es la regla suprema conforme a la cual el hombre puede y debe adquirir el conocimiento de toda especie de verdad.”³⁴⁹ El Syllabus condena también en el capítulo II, “El racionalismo moderado” que dice que “Siendo la razón humana igual a la religión misma, las ciencias teológicas deben ser tratadas como las ciencias filosóficas.”³⁵⁰ También condena el indiferentismo y el latitudinarismo en el capítulo III y en el capítulo IV, el socialismo, el comunismo, las sociedades secretas, las sociedades bíblicas, y las sociedades clérigo-liberales, y como reza el texto “Todas estas pestilencias han sido varias veces reprobadas por sentencias concebidas en los más graves términos.”³⁵¹

Se ve a continuación la posición de los liberales y de la Iglesia colombiana frente al Syllabus. Se hace visible la incompatibilidad entre las tendencias laicizantes de los liberales radicales colombianos con la posición intolerante emanada del Syllabus que condenaba el liberalismo y le confería privilegios a la Iglesia católica frente al Estado. En estas condiciones no era posible concebir un Estado que pensara por sí mismo y de esta manera alcanzara la mayoría de edad. La esfera política y la religiosa se verían necesariamente confrontadas en este contexto.

Una de las manifestaciones liberales más contundentes y que explican claramente los dos imaginarios de nación que hemos sugerido, es la del general Julián Trujillo, como presidente de Antioquia, después de someterla al culminar la guerra civil de 1876-1877:

¡Antioqueños! una vez por todas vais a comprobar si en este Estado se cumplen las instituciones nacionales o las órdenes de un poder extranjero; si prevalece el Syllabus sobre la Constitución de Rionegro; si sois un pueblo de ciudadanos libres, o un rebaño que pueden explotar a su antojo los que invocan el santo nombre de Dios para ponerse al servi-

car en el próximo Concilio. Cuando el 8 de diciembre de 1864 se publicaron la encíclica Quanta cura y el Syllabus, el partido ultramontano se asignó un triunfo y en el campo progresista cundió la consternación y el desaliento.

349 “Syllabus o catálogo de los principales errores de nuestra época”, Op. cit., capítulo I, numeral IV, p. 178.

350 Ibíd., numeral VIII, p. 179.

351 Ibíd., p. 180.

cio de las pasiones políticas [...]. Para cumplir estrictamente las leyes nacionales y asegurar el orden público, cuento con el apoyo decidido de todos los ciudadanos leales a la República, con el patriotismo, la pericia y el valor indomable de los distinguidos Jefes, Oficiales y soldados de la 2º División del Ejército. Con tales defensores y con el espíritu de Dios, no peligrará en ningún evento la causa de la libertad.³⁵²

En el número dos del periódico liberal *El Evangelio y La Libertad*, de octubre de 1877, se define al Syllabus como un “libro-excomunión, libro-tijera, libro mordaza, pira del genio, fosa del progreso, Ravaillac y John Booth de la soberanía de las naciones.”³⁵³ Su autor entiende que el Syllabus es el fruto de una mitra secular y orgullosa que busca imponer la teocracia. Otro periódico, *El 5 de Abril*, decía en noviembre de 1877:

Colombia deploará los sacrificios perdidos y tanta sangre generosa derramada inútilmente en los campos de batalla; y cuando el clero levante la cabeza y avasalle a los pueblos y los gobierne con el Syllabus por constitución, volverá a hundirse en las sombras el bello Estado a cuyo suelo trajeron las armas nacionales con las aureolas de sus triunfos, la luz de la libertad.³⁵⁴

En opinión del mismo periódico, el partido liberal es el encargado de construir la nueva nación: En cuanto a los Obispos, qué clase de autoridad pretenden ejercer, huyendo siempre y sirviendo de piedra de escándalo? Pero si ni la paz pública, ni el cumplimiento de las leyes ni los dictados de la razón fueran bastantes para hacerlos entrar en el camino del deber, el partido liberal está en el caso de hacerles comprender que las instituciones del país no son un juguete, que está puesto a la merced de agentes extraños al poder civil y puesto que se quiere medir las fuerzas de la Curia con las de la República, hay que someter a la obediencia de la ley a los que la irrespetan, y exhibir toda la fuerza que tiene en su seno el partido liberal.³⁵⁵

352 Citado por Ulpiano Ramírez Urrea, Historia de la Diócesis de Medellín, 1868-1886, Medellín, Imprenta de San Antonio, 1922, p. 90.

353 Citado en Ulpiano Ramírez Urrea, Apuntes para una historia del clero y persecución religiosa en 1877, Medellín, Tipografía de San Antonio, 1917, p. 48.

354 Citado en Ibíd., p. 59.

355 El 5 de abril, Ibíd., p. 61.

Las pugnas entre el liberalismo y el poder de la Iglesia se hicieron sentir de forma patética después de la guerra de 1876: numerosos clérigos huyeron, se escondieron y administraron los sacramentos en la clandestinidad y otros, se sometieron a los gobiernos liberales, como fue el caso del Presbítero Estanislao Ordoñez de la población de Bolívar, Estado del Cauca.

Ante el infrascrito Jefe Municipal, Leopoldo Fontal, se presentó el Presbítero Estanislao Ordóñez y expuso: que se somete de una manera absoluta a las instituciones de la República (que son eminentemente liberales), al respecto de la carta fundamental de Rionegro y a la del Cauca, y al acatamiento de la causa de la legitimidad representada en el Gobierno legalmente constituido; para todo lo cual ha presentado el juramento de estilo.

Al cumplir con este deber, lo hace en atención a que se le ha considerado como rebelde en la lucha pasada, motivo por el que se le ha declarado por el Poder Ejecutivo, el confinamiento fuera de la República.

Ofrece observar una conducta intachable a todas luces, y no atacar directa ni indirectamente la Soberanía del Gobierno y del gran partido liberal [...].³⁵⁶

El beligerante Obispo conservador de Pasto, Manuel Canuto Restrepo, uno de los baluartes contra los liberales radicales en el conflicto bélico de 1876, se refugió en el Ecuador con tropas financiadas por el mismo Obispo. *El Programa Liberal*, periódico publicado en Popayán narraba como el Obispo Restrepo, acorde con los principios católicos que defendían la ingerencia de la Iglesia en el orden civil, continuaba su oposición beligerante:

[...] se sabe que en Túquerres han logrado las autoridades capturar dos partidas de hombres que iban enganchados por el ex-Obispo Canuto Restrepo, según ellos han declarado, la una compuesta de once individuos y la otra de cinco. Estos individuos capturados han declarado que el señor Canuto Restrepo los enganchó ofreciéndoles pagar un peso diario y concederles algunas gracias espirituales y corporales; pero no se sabe fijamente cuál es objeto que tenga en mira el Santo Pastor. Atendidas las frecuentes amenazas de los emigrados colombianos al Ecuador,

356 “Sometimiento de clérigos al gobierno”, en: El Programa Liberal, No. 38, serie IV, Popayán, enero 26 de 1878, p. 3. SPUdeA.

la persistencia de don Canuto en cohonestar al clero de su perdida grey, ya con fuertes castigos a los que obedecen al Gobierno, ya con pastorales, circulares, cartas, ya con visitas clandestinas que hace de vez en cuando a los municipios fronterizos; [...]teniendo en cuenta además las alarmantes noticias que de Tulcán y Carlosama se habían comunicado a Túquerres, el partido liberal de este municipio se ha puesto en guardia y ha solicitado ayuda al de Pasto. En ambos municipios se han organizado dos batallones; de manera que si ha estallado algún pronunciamiento, don Canuto se habrá tenido que batir con unos mil hombres por lo menos, que tienen a la cabeza al valiente General Rosas y que están dirigidos por valientes y denodados jefes subalternos.

Dice la correspondencia de Túquerres, que el pronunciamiento sería encabezado por el ex-Obispo Canuto Restrepo en persona, izando como bandera una cruz y un Cristo, esto con el fin de levantar en masa a los pueblos en defensa de la religión.

[...]Será pues un crimen de lesa-patria, de perversidad sin ejemplo el que cometérán los conservadores y el clero expatriados si vuelven a traer a su Patria la guerra con todo su cortejo de sangre, lágrimas, atropellos, ruina y miseria. Que no escriban después sus idílicos y llorosas frases, ni levanten su voz quejumbrosa en tono de oprimidos y desgraciados colombianos: merecerán su suerte, y un castigo severo les hará agravar su fatal situación.³⁵⁷

Las polémicas continuarán hasta la segunda mitad del siglo XX. El problema del liberalismo colombiano en sus relaciones con la Iglesia, se ha mirado generalmente desde la perspectiva del antiteísmo o anticlericalismo de los liberales. Por eso Caro hablaba de la imposibilidad de un catolicismo liberal por considerarlo condenado en el Syllabus.³⁵⁸ Uribe Uribe trata de mostrar que se puede ser liberal y católico pues el liberalismo es simplemente una posición social y política. Ezequiel Moreno es radical enemigo del liberalismo pues lo considera incompatible con el cristianismo. En el siglo XX, Monseñor Miguel Ángel Builes y la generalidad de los obispos colombianos se colocan del lado conservador y siguen atacando a los liberales. En los períodos presidenciales de Alfonso López Pumarejo (1934-1938, 1942-1945), se vuelve a presentar la iniciativa moder-

357 “Lo que hay en el Sur”, en: El Programa Liberal, No. 64, serie VI, Popayán, julio 27 de 1878, p. 1. SPUDeA.

358 Cfr. Miguel Antonio Caro, Obras, tomo I, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1962, pp. 885-906.

nizadora liberal con la idea de un estado laico, con relativo éxito, pues en 1946 vuelve el conservatismo al poder y se frena la propuesta liberal. La reforma liberal de 1936 incluía la concepción de la propiedad como función social que implica obligaciones,³⁵⁹ se garantiza la libertad de conciencia y la libertad de todos los cultos,³⁶⁰ se garantiza la libertad de enseñanza,³⁶¹ la educación será obligatoria y gratuita. La ley 200 de 1936 planteaba la reforma agraria.³⁶² López Pumarejo quería imponer tres elementos muy liberales: eficiencia económica, justicia social y libertades individuales. Era un proyecto de estado social laico, al que se opusieron los conservadores que rechazaron la reforma agraria y el replanteamiento de las relaciones Iglesia-Estado.³⁶³ La Iglesia católica entendió las reformas como una implantación del laicismo anticlerical y reaccionó contra ellas.³⁶⁴ El episcopado atacó la escuela laica pues de ella derivan el naturalismo pedagógico, la educación mixta y la educación atea.³⁶⁵ La escuela laica, según la Iglesia, es una gangrena de la sociedad actual y enviar los hijos a ellas es procurar su ruina moral.

359 Acto legislativo N. 1. Agosto 5 de 1936. Artículo 10

360 Acto legislativo N. 1. Agosto 5 de 1936. Artículo 13

361 Acto legislativo N. 1. Agosto 5 de 1936. Artículo 14

362 Ricardo Arias sintetiza así las reformas: “De acuerdo al programa que el partido liberal se había trazado en 1935, el gobierno de López propuso, entre otros aspectos, la libertad de conciencia y de cultos, el matrimonio civil, el divorcio vincular, la abolición del nombre de Dios del preámbulo de la Constitución, la supresión de beneficios fiscales para el clero; pidió, igualmente, devolver al Estado el control del registro civil y de los cementerios. En cuanto a la educación, uno de los aspectos que mayor atención concentraba por todo lo que implicaba, la reforma fortaleció la intervención del Estado en materia educativa y estableció la libertad de enseñanza, al tiempo que proclamaba la educación laica, obligatoria y gratuita.” Estado laico y catolicismo integral en Colombia. La reforma religiosa de López Pumarejo” en Historia crítica. N. 19, Enero-Junio 2000. pp- 68-106. http://www.lablaa.org/blaavirtual/letra-r/rhcritica/arias2.htm#_ftn14

363 Parra Ramírez, Esther. “Gubernamentalización y estado social en Colombia” . Reflexión política. Iep - Unab (Colombia), año 7 nº 13, junio de 2005. pp. 110-118.

364 Arias, Ricardo. .” Estado laico y catolicismo integral en Colombia. La reforma religiosa de López Pumarejo” en Historia crítica. N. 19, Enero-Junio 2000. pp- 68-106. http://www.lablaa.org/blaavirtual/letra-r/rhcritica/arias2.htm#_ftn14

365 Conferencias Episcopales de Colombia, t. I (1908-1953), Bogotá, Secretaría Permanente del Episcopado, 1956. pp. 400, 401, 409.

Esta época mostró cómo en Colombia ha sido difícil el establecimiento de un estado laico. Quienes desean imponerlo lo hacen con un criterio laicista (laicismo agresivo anticlerical) y quienes se oponen lo hacen con una mentalidad cesaropapista (de control religioso sobre el Estado). La paz religiosa se entiende como dejar en paz a la Iglesia católica para no tener problemas. Todavía en 1955, se tiene la idea de que el liberalismo colombiano está condenado por defender estos errores: libertad absoluta de enseñanza, escuela laica, monopolio del Estado, matrimonio civil y divorcio vincular, libertad de cultos y laicidad del Estado, libertad de conciencia, libertad ilimitada de palabra y prensa, desconocimiento de la autoridad legítima y separación de Estado e Iglesia.³⁶⁶

En los últimos años del siglo XX, se ha comenzado a entender que el enfrentamiento se dio por ser el liberalismo portador de una visión de nación moderna que choca necesariamente con una visión de nación de tipo tradicional y teocrático.³⁶⁷ La Iglesia era base fundamental de la sociedad colonial que se resquebrajaba y el liberalismo era la base de la sociedad moderna que nacía a la vida. Dos propuestas de nación que trataron de prevalecer de forma excluyente. Una posición liberal radical que fracasó en su afán de modernizar el país sobre la base de una reflexión filosófica importada, un liberalismo que quería hacer el cambio a toda costa, sin reflexionar sobre la dinámica propia de la nación colombiana y las condiciones culturales de la misma; y una Iglesia, encerrada en su poder y su verdad, que quiso construir una nación vigilada, controlada y excluyente, con una visión única de la realidad. Esas dos visiones de nación tenían necesariamente que colisionar, y lo hicieron, con una acritud que impidió la modernización y que conllevó, más bien, a crear un ámbito propicio al antagonismo y a la satanización, cuyos efectos se manifiestan todavía hoy en la sociedad colombiana.

En el siguiente cuadro se puede ver en forma resumida, el conjunto de ideas que entraron en conflicto:

366 Cfr. Iván Cadavid, *Los fueros de la Iglesia ante el liberalismo y el conservatismo en Colombia (Evolución político-religiosa de nuestros dos partidos 1837-1955)*, Medellín, Editorial Bedout, 1955, pp. 33-114.

367 Cfr. Fernán González, *Partidos políticos y poder eclesiástico. Reseña histórica 1810-1930*, Bogotá, Cinep, 1977.

Liberalismo	Catolicismo	Efecto juzgado anticatólico
Verdades	Verdad	Relativismo y subjetivismo
Libertad	Obediencia	Subjetivismo moral.
Voluntad	Inteligencia	Voluntarismo moral
Conciencia personal	Ley moral objetiva	Libertad religiosa y autonomía moral.
Sentimientos	Razón controlada	Romanticismo
Cuerpo	Alma	Sexualidad libre
Individuo	Sociedad	Individualismo anarquista .
Libertad de cultos	Una religión verdadera	Pluralismo religioso
Presente	Pasado -Tradición	Progresismo

La laicidad en la doctrina de la iglesia católica hoy

Durante el siglo XIX y en la primera mitad del siglo XX, la Iglesia siguió condenando el laicismo y mantuvo una actitud crítica frente a la modernidad tal como se expresaba en el *Syllabus*. En 1925 la palabra laicidad comienza a perder su sentido agresivo y se crea el término laicismo para expresar una posición política antirreligiosa. Influyen en este cambio las reflexiones sobre el laicado hechas por los teólogos y filósofos Maritain, Congar, Schillebeeckx, von Balthasar, Karl Rahner. Sobretodo Jacques Maritain tiene una reflexión sobre la substantividad de lo profano y de su independencia del orden religioso. Sin abandonar los principios católicos, habla de aplicarlos según el espíritu de la época moderna:

“¡No se pretende de ninguna manera por esto que la verdad y el error tengan los mismos derechos, ni que las diversas confesiones religiosas tengan, por sí y en sí mismas, los mismos derechos, ni que “el progreso del tiempo” obligue a considerar como abolidos los derechos superiores de la Iglesia, ni que haya que rechazar en principio toda estructura del Estado en que la religión católica tenga una situación jurídica privilegiada y condonar así lo que ha existido durante siglos de civilización cristiana! Se dice únicamente que, en las condiciones históricas de nuestra edad, es ventajoso para el bien común temporal y también para la Iglesia que ésta consienta en no hacer uso del derecho superior que le pertenece y en aceptar para los suyos una condición jurídica de acuerdo con la igualdad de derechos entre los ciudadanos que el Estado reconoce en su propia esfera temporal”³⁶⁸

368 Maritain, Jacques. *Raison et raisons, essais détachés*. París, Egloff, 1948. p. 259-262. Citado en Santamaría, Carlos. En torno al estado ideal. <http://www.gipuzkoakultura.net/euskera/ediciones/stmaria/kazeta/a5200cri.htm>

Las tesis de estos escritores³⁶⁹ van calando en la mentalidad eclesial e influirán decisivamente en el Concilio Vaticano II. Este introdujo cambios radicales en la concepción de la Iglesia especialmente en el concepto de ella como sociedad perfecta que venía del Concilio Vaticano I. La Iglesia no está llamada a gestionar el ámbito temporal puesto que “en razón de su función y competencia, no se confunde, de ningún modo con la comunidad política y no está vinculada a ningún sistema político” (*Gaudium et Spes*, 76). Pero todos deben trabajar por el bien común. “La comunidad política y la iglesia (...) aunque por diverso título, están al servicio de la vocación personal y social del hombre. Este servicio lo realizarán con tanta mayor eficacia, para bien de todos, cuanto más sana y mejor sea la cooperación entre ellas.” (*Gaudium et Spes*, 76)

Se nota perfectamente el influjo de Maritain: un mundo más humano, más desarrollado, más científico, más participativo, construido a plena conciencia y con la participación de todos los hombres. Un mundo que tiene todo su valor (no simplemente un medio) pero tampoco pensar que la construcción del mundo es un fin absoluto. También el Concilio dibuja la figura del laico (Decreto *Apostolicam Actuositatem* y *Lumen Gentium* 4). Laicos son « todos los fieles cristianos, a excepción de los miembros que han recibido un orden sagrado y los que están en un estado religioso reconocido por la Iglesia, es decir, los fieles cristianos que, por estar incorporados a Cristo mediante el bautismo, constituidos en Pueblo de Dios y hechos partícipes a su manera de la función sacerdotal, profética y real de Cristo, ejercen, en la parte que les toca, la misión de todo el pueblo cristiano en la Iglesia y en el mundo» (LG 31) y a ellos les corresponde organizar los asuntos temporales.

369 Alguna bibliografía para esta época sería: CONGAR, YVES: “Lettre sur la liberté religieuse à propos de la situation des protestants en Espagne” (*La Revue Nouvelle*, 15 mayo, 1948). DUBARLE, DOMINIQUE: “Culture et laïcité” (*La Vie Intellectuelle*, febrero 1952). LECLERCQ, JACQUES: “L’Eglise et la liberté en 1948” (*La Revue Nouvelle*, 15 octubre 1948, VIII, 257). “Etat chrétien et liberté dans l’Eglise” (*La Vie Intellectuelle*, febrero 1949). MARITAIN, JACQUES: “Religion et Culture” (Desclée, París, 1930), “Du régime temporel et de la liberté” (Desclée, París, 1933), “Humanisme intégral” (Aubin, 1936), “Les droits de l’homme et la loi naturelle” (Hartmann, París, 1945), “Christianisme et Démocratie” (Hartmann, París, 1946), “La personne et le bien commun” (Desclée, París, 1947).

Juan Pablo II afirma que el principio de laicidad pertenece a la doctrina social de la Iglesia³⁷⁰ que recuerda la necesidad de una justa separación de poderes. Por su parte, “la no confesionalidad del Estado, que es una no intromisión del poder civil en la vida de la Iglesia y de las diferentes religiones, así como en la esfera de lo espiritual, permite que todos los componentes de la sociedad trabajen juntos al servicio de todos y de la comunidad nacional.”³⁷¹ Recordaba así la legítima y sana laicidad de la que hablaba Pío XII³⁷² para plantear que no se trata de un «tipo de laicismo ideológico o separación hostil entre las instituciones civiles y las confesiones religiosas»,³⁷³ sino para responder al nuevo marco pluriétnico, multicultural y multiconfesional.

Insiste también la Iglesia en el derecho a la libertad religiosa: “Este Concilio Vaticano declara que la persona humana tiene derecho a la libertad religiosa. Esta libertad consiste en que todos los hombres han de estar inmunes de coacción, sea por parte de personas particulares como de grupos sociales y de cualquier potestad humana; y esto, de tal manera que, en materia religiosa, ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia, ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público, solo o asociado con otros, dentro de los límites debidos”.³⁷⁴ El laicismo pone en peligro esta libertad como lo reconoce el cardenal Ratzinger:

“existe una **agresividad ideológica secular**, que puede ser preocupante. En Suecia, un pastor protestante que había predicado sobre la homosexualidad basándose en un pasaje de la Escritura, ha pasado un mes en la cárcel. El **laicismo** ya no es aquel elemento de neutralidad que abre espacios de libertad a todos. Comienza a transformarse en una ideología que se impone a través de la política y no concede espacio público a la visión católica y cristiana, que corre el riesgo de convertirse en algo puramente privado y, en el fondo, mutilado. En este sentido, existe una lucha y debemos **defender la libertad religiosa** contra la imposición de

370 Consejo Pontificio Justicia y Paz. Compendio de la doctrina social de la iglesia, 2004, Nos. 571-572.

371 Mensaje de Juan Pablo II a la Conferencia Episcopal francesa en el centenario de la ley de separación de la Iglesia y el Estado de 11 de febrero de 2005. www.iuscanonicum.org/articulos/art207.html

372 Pío XII. Discurso a la colonia de las Marcas en Roma, 23 de Marzo de 1958.

373 Ecclesia in Europa, 117.

374 Declaración Dignitatis Humanae del Concilio Vaticano II, 2

una ideología que se presenta como si fuese la única voz de la racionalidad, cuando sólo es expresión de un ‘cierto’ racionalismo”.³⁷⁵

La libertad religiosa exige una laicidad no agresiva sino justa. Así el Estado no controla las religiones sino que les deja espacio para que sean constructoras de vida social, de modo que laicismo no es laicidad:

“¡La laicidad no es el laicismo! No es otra cosa que el respeto de todas las creencias por parte del Estado, que asegura el libre ejercicio de las actividades de culto, espirituales, culturales y caritativas de las comunidades de creyentes. En una sociedad pluralista, la laicidad es un lugar de comunicación entre las diferentes tradiciones espirituales y la nación. Las relaciones Iglesia-Estado pueden y deben dar lugar a un diálogo respetuoso, que transmita experiencias y valores fecundos para el porvenir de una nación. Un sano diálogo entre el Estado y las Iglesias --que no son corrientes, sino socios-- puede sin duda favorecer el desarrollo integral de la persona y la armonía de la sociedad.”³⁷⁶

Y en la Encíclica *Deus caritas est*, el papa Benedicto XVI reafirma la posición católica sobre la laicidad:

“El Estado no puede imponer la religión, pero tiene que garantizar su libertad y la paz entre los seguidores de las diversas religiones; la Iglesia como expresión social de la fe cristiana, por su parte, tiene su independencia y vive su forma comunitaria basada en la fe, que el Estado debe respetar. Son dos esferas distintas, pero siempre en relación recíproca.”³⁷⁷

En Colombia haciendo una mirada retrospectiva a la historia de las relaciones entre Iglesia y Estado que se han esbozado, se puede decir, a manera de una hipótesis que guíe la reflexión sobre el momento actual:

375 “El laicismo está poniendo en peligro la libertad religiosa, constata el cardenal Ratzinger” *Entrevista al Cardenal Joseph Ratzinger, efectuada por el diario La Repubblica el 19 de noviembre de 2004.* <http://www.iuscanonicum.org/articulos/art208.html>

376 Discurso de Juan Pablo II al Cuerpo Diplomático acreditado ante la Santa Sede del 12 de enero de 2004. Para esta distinción confróntese también la Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida pública, de la Congregación para la doctrina de la fe. 24 de noviembre de 2002.

377 Encíclica Deus caritas est. # 28.

No ha habido, ni hay todavía, pluralismo religioso pues hemos avanzado en el campo legal pero no en el socio-cultural. Se presenta el hecho de la pluralidad pero no la actitud del pluralismo. Sin embargo, en el campo legal todavía carecemos de un debate sólido sobre lo qué es el pluralismo y sobre la posición del estado frente a las creencias en su manifestación sociológica (Iglesias, congregaciones, cultos, movimientos...). Hay algunos hechos que van mostrando el reconocimiento de la igualdad de derechos entre las confesiones religiosas dentro del marco de una laicidad no agresiva o anticlerical aunque con ciertas dificultades: exención de impuestos a los lugares de culto, posibilidad de tener un lugar de detención digno para los líderes y pastores de grupos religiosos en caso de proceso penal, exención del servicio militar para los que se preparan al servicio ministerial, efecto civil de todo matrimonio religioso, uso libre del espacio público.

Hay una religión mayoritaria que se ha transmitido sociológicamente, que ha sido dominante, pero que puede aportar en el campo de la tolerancia, el diálogo, el sentido comunitario y la construcción de la paz, bajo los parámetros de un nuevo consenso social. Hay unos problemas prácticos que no se han sabido solucionar: la relación Iglesia-Estado, la función socio-política de las mayorías y de las minorías religiosas, la articulación de lo político y lo religioso, los tratados o convenios con las diferentes asociaciones religiosas...

La legislación colombiana tiene vacíos en los conflictos presentados entre creencias religiosas de tipo privado y exigencias de la ley civil. Y en Colombia, se da, en este momento, un clima propicio para el establecimiento de una laicidad no agresiva. La no existencia de fundamentalismos graves, la conciencia de la Iglesia católica de tener una nueva forma de presencia en la sociedad y la posibilidad de integrar nuevos mundos simbólicos en forma racional, permiten un diálogo nacional sobre la acción y relaciones de las diversas religiones con el Estado.

Los grupos armados interpretan, en general, a los grupos religiosos desde la teoría del complot; y la sociedad hace igual cosa desde la teoría del rumor-pánico. De ahí que, de la mezcla de dominación, miedo, complot y pánico, se haya vivido siempre en la satanización del otro y, por tanto, en conflicto permanente. Sin embargo, frente a los problemas sociales actuales, la mutua colaboración entre las iglesias y entre éstas y el Estado, puede generar un modus vivendi diferente, en el cual no sea el laicismo agresivo,

sino la laicidad respetuosa, la que oriente la acción de los grupos religiosos y del mismo Estado. Se hace urgente una pedagogía de la convivencia: cada grupo religioso está formado por ciudadanos que desde sus diferentes perspectivas aportan a la construcción de la comunidad nación.

Finalmente, urge la construcción de una laicidad cooperante y respetuosa, dejando de lado el laicismo trasnochado, iluminista, segregante. Tal vez mejor pensar en la laicidad de estilo norteamericano que en la de tipo francés, pero aplicándola creativamente a la situación colombiana, donde después de siglo y medio de enfrentamientos, se aprende a convivir creativa y pacíficamente, aunque sea a partir de la experiencia de la exclusión, la violencia y la segregación.

El ecumenismo en Colombia

El Concilio Vaticano II le dio un gran impulso al ecumenismo dentro de la Iglesia católica. Los documentos Unitatis Redintegratio y Nostra Aetate fijaron las pautas para buscar la unidad de la Iglesia y el diálogo con las otras religiones respectivamente. A partir de ahí comenzó un vasto programa de realizaciones y de esfuerzos ecuménicos. El papa Juan Pablo II ha tomado este programa como una de las prioridades de la evangelización y ha sido pionero en la realización de actividades ecuménicas. La iglesia universal ha respondido en forma proactiva a este reto y se ve la proliferación de encuentros ecuménicos, centros, institutos de investigación, y, sobre todo, realizaciones en el campo de lo social y de lo espiritual. Al lado del ecumenismo institucional de tipo dogmático y doctrinal impulsado por las autoridades de las diferentes confesiones religiosas y grandes religiones, se encuentran los ecumenismos social y espiritual que aúnan los testimonios prácticos de las diferentes Iglesias.

Las razones para esta búsqueda urgente de la unidad visible las encuentran las Iglesias en el capítulo 17 del evangelio de San Juan: “Que todos sean uno” y en la misión dada de dar testimonio universal de la única salvación. De acuerdo con lo anterior, se puede establecer un doble diálogo. En primer lugar el diálogo ecuménico³⁷⁸ con las confesiones cristianas de tradición: luteranos, católicos

378 Es el diálogo que se realiza entre cristianos. No entran aquí las sectas de tipo destructivo o fundamentalista. Su finalidad es llegar a ser una sola Iglesia visible. Así la fundó Cristo. No se trata de uniformidad cristiana, sino de unidad en la pluralidad. Así podremos evangelizar el mundo uniendo fuerzas. Los

romanos, anglicanos o episcopales, bautistas, mennonitas, interamericanos, reformados, pentecostales trinitarios, etc... es decir, con quienes comparten la misma fe en la Trinidad, en Jesucristo Salvador del pecado, en la palabra de Dios contenida en la Biblia, en el bautismo, la oración... También es posible el diálogo ecuménico con los Ortodoxos que ya hacen presencia en el país. Muy difícil es el diálogo con los grupos netamente fundamentalistas, exclusivamente locales, únicamente emotivistas y no abiertos al encuentro con otras Iglesias.

También se plantea hoy el diálogo interreligioso.³⁷⁹ Hay presencia en el país de una fuerte comunidad israelita y de una bien establecida comunidad árabe; hay algunos grupos Baha'i, y otros grupos orientales con quienes se puede hablar. En este campo, también es difícil entablar relaciones con grupos simplemente esotéricos y sin vínculos serios con la religión. El diálogo con las otras religiones exige que haya un buen conocimiento de ellas, unos sólidos principios teológicos y una actitud abierta en la búsqueda de la verdad.

El movimiento ecuménico en Colombia tiene una historia reciente. Casos de consenso entre miembros de diferentes confesiones tal vez sólo hay uno, al que ya se hizo referencia, cuando el 15 de marzo de 1825 se estableció la Sociedad bíblica con presencia de las autoridades, los frailes rectores de las universidades y el Sr. Diego

fines de este diálogo ecuménico son: unidad en lo esencial de la fe, en la vida sacramental, oración, misión evangelizadora y servicio. Recuperar las riquezas de la fe tanto en lo teológico como en lo práctico. Unidad real pero no uniformidad, ni absorción de una iglesia por otra. (unidad en la diversidad)

379 El diálogo interreligioso no se orienta a unirse como el diálogo ecuménico. Su fin es conocerse más, respetarnos y colaborar para construir un mundo mejor. Juntos podemos luchar por los verdaderos valores y por la justicia, la paz, la superación de la pobreza y otros problemas, logrando un diálogo de civilizaciones. Los fines del diálogo interreligioso no son la unidad en la fe y en la oración, sino el mutuo entendimiento, el respeto y el enriquecimiento espiritual. Ello incluye la mutua colaboración para afrontar los problemas sociales del mundo. No se trata de ver quien está en la verdad y quién en el error, sino buscar entender el uno al otro. Dios desea la salvación de todos y la humanidad está unida por su origen y su destino. Dios actúa en el corazón de cada ser humano y Él actúa en las diferentes religiones que expresan la respuesta del hombre a Dios. Cada hombre responde a Dios de acuerdo con los dictados de su conciencia.

Thompson bautista escocés. Y algunos casos particulares de cierta tolerancia y de aceptación del extranjero como sucedió con los llamados “turcos” en la Costa Atlántica. Pues como se ha visto, el ambiente colombiano ha sido tradicionalmente de intolerancia y enfrentamiento.

Sólo después del Concilio Vaticano II en la Iglesia católica hubo una apertura al movimiento ecuménico que ya era conocido entre los protestantes a partir de la Conferencia de Edimburgo de 1910. La Iglesia católica se opuso al ecumenismo desde la posición de que “*Extra ecclesiam catholicam nulla salus*”, posición que, sin embargo, ya era matizada desde 1949 cuando se decía “*Extra ecclesiam nulla salus*”. Despues de 1965, con los documentos conciliares “*Nostra Aetate*” y “*Unitatis redintegratio*” se comienza el ecumenismo católico con una amplia historia de diálogos, documentos, encuentros y gestos de reconciliación, aunque no han faltado los momentos de “invierno ecuménico” por causas históricas, políticas y aún personales.

Prácticamente el ecumenismo colombiano nace en Medellín dentro del seno de las actividades del movimiento bíblico católico.³⁸⁰ En 1962 se celebró por primera vez una semana bíblica en la ciudad de Medellín. Su promotor fue el entonces Padre Eugenio Lákatos de la comunidad del Verbo Divino, de nacionalidad húngara, quien después de haber estado trabajando en la república Argentina, fue traslado a Colombia donde fundó el Movimiento Bíblico católico de la Arquidiócesis de Medellín e inspiró el Movimiento pro Convivencia religiosa, nombre que entonces se le dio a lo que es el Movimiento ecuménico.

En 1963 tuvo lugar en Medellín, un acto que aunque no le cabe la denominación de ecuménico, si fue el inicio de ese movimiento. En Paraninfo de la Universidad de Antioquia se trató el tema: El concepto del Pueblo de Dios en la Biblia. Tomaron parte en dicha exposición el Profesor Nahum Negued de la comunidad judía y los sacerdotes católicos Eugenio Lákatos y Humberto Jiménez. Lo extraordinario de ese acontecimiento consistió en que era la primera vez que representantes de diversas confesiones religiosas se unían en Medellín para abordar un asunto teológico, dentro de un ambiente

380 Jiménez, Humberto. Breve historia del movimiento ecuménico en Medellín. Conferencia pronunciada en la inauguración de la Semana Bíblica Ecuménica, en la iglesia de San Ignacio (Medellín, el 27 de septiembre de 1999).

de cordialidad y de paz. Al año siguiente la participación se amplió. En la celebración de la tercera Semana Bíblica tomaron parte delegados de diferentes Iglesias cristianas, hecho verdaderamente insólito en ese entonces, pues las relaciones de la Iglesia católica con las Iglesias evangélicas eran tirantes, cuando no hostiles. Los católicos en ese tiempo entendían el ecumenismo como el retorno de los hermanos al redil de la Iglesia y muchos protestantes, por su parte, eran reacios a colaborar en las diversas reuniones porque pensaban que era una estrategia de la Iglesia católica para convertirlos.

Los principales eventos de estas Semanas Bíblico-ecuménicas eran las reuniones entorno a la Palabra que tenían lugar en diferentes templos cristianos: allí se congregaban bautistas, anglicanos, presbiterianos, adventistas del séptimo día, interamericanos, católicos, y participantes independientes de pequeños grupos cristianos y judíos, todos animados por el deseo de contribuir a la concordia. Uno de los actos centrales de estas celebraciones eran las masas redondas que se realizaban en el Paraninfo de la Universidad de Antioquia. Eran conferencias de mucha altura académica en la que participaban teólogos, sacerdotes y pastores de las comunidades católicas, evangélicas y judía de la ciudad de Medellín y donde se pudo experimentar que el espíritu ecuménico iba ganando terreno, pues del ambiente de confrontación y polémica que algunos quisieron introducir en las primeras sesiones se fue llegando a un espíritu de tolerancia, de diálogo y de comprensión mutua. Expresión muy significativa de ese nuevo ambiente fueron los conciertos de coros de las Iglesias católica, evangélica y del Colegio Hebreo. Había concursos sobre el conocimiento de la Biblia; los colegios de la ciudad hacían las eliminatorias y los seleccionados de cada institución tomaban parte en las finales que eran seguidas con entusiasmo y nerviosismo por muchas personas. Estos concursos despertaron en muchos estudiantes el amor y el interés por la Biblia.

Una iniciativa de mucho aliento fue el proyecto de traducción del Nuevo Testamento en el que participaron representantes de las Iglesias Católica y la Adventista; por parte de la Iglesia Adventista estaba el Pastor Michel Buonfiglio; por parte de la Iglesia católica estaban el Padre Eugenio Lakatos, y Humberto Jiménez, pero posteriormente este proyecto murió.

Hasta 1979 se celebró la Semana Bíblica con su dimensión ecuménica; diversos malentendidos y el que hubiera sido aprovechada para un proselitismo no ecuménico por parte de algunos pequeños

grupos que no participaban en las reuniones hicieron que las autoridades eclesiásticas juzgaran que por el momento era mejor suspender esa experiencia.

El movimiento volvió a surgir desde abajo. Un grupo de laicos y pastores de Iglesia cristianas iniciaron de nuevo un movimiento de acercamiento entre hermanos y surgió así el Colectivo Ecuménico que tuvo su origen primero en Bogotá y luego en Medellín.

El colectivo de Bogotá³⁸¹ comienza cuando el CEPALC (Centro Popular para América Latina de Comunicaciones) en 1990 decide afiliarse a la WACC (Asociación Mundial para las Comunicaciones Cristianas). Por este motivo desea realizar un programa exclusivamente de comunicación ecuménica ya que la institución había sido fundada aconfesional y no tenía este cariz específico.

Empieza a tomar contacto con las Iglesias menonita, presbiteriana y luterana para hacer la propuesta de impulsar la comunicación dentro de las Iglesias y llevar adelante una propuesta conjunta para el trabajo ecuménico. La propuesta fue bien aceptada por las iglesias y también por las instituciones que en ese momento pertenecían a WACC: Servicio Colombiano de Comunicación y CEDAL. Las primeras actividades consistieron en encuentros en Duitama, Cartagena y Medellín entre los años de 1992 y 1993 sobre los principios cristianos de la comunicación, añadiendo el tema de Jesús Comunicador. Una de las posibilidades de dar fortaleza intelectual a los colectivos de Bogotá y Medellín fue organizar encuentros entre los miembros integrantes de WACC junto con las Iglesias que habían aceptado el proceso. Por esa época ya habían empezado a participar las Iglesias ortodoxa y metodista. En 1996 el sacerdote Carlos Mario Alzate, director del departamento de Ecumenismo de la Conferencia Episcopal se animó a participar en el colectivo. Los temas que se trataron fueron los siguientes:

- Comunicación y Dignidad Humana (1994)
- Comunicación y Derechos Humanos (1995)
- Comunicación y Mujer (1996)
- Comunicación e Iglesia (1997)

381 Datos aportados por Amparo Beltrán, coordinadora del Colectivo ecuménico de Bogotá. Julio 24 de 2002. Grupo de Comunicación Cristiana y Ecuménica - CCP, Apartado aéreo 28462, Bogotá, Colombia, (57-91) 250-4365, (57-91) 320-3421, cepalc@colnodo.apc.org

- Comunicación y Ecumenismo (1998)
- Comunicación y Cultura de Paz (1999)
- Comunicación y Jubileo (2000)
- Comunicación, Infancia y Pedagogía para la Paz (2001)
- Comunicación, Iglesia y Situación Mundial Actual (2002)

Desde 1995 se empezó a impulsar el octavario de oración por la unidad de los cristianos entre el 18 y el 25 de enero como lo hacen en la gran mayoría de los países. Cuando en 1996 el sacerdote Carlos Mario Alzate se integra ofrece publicar el folleto enviado por el Vaticano y CMI, lo mismo que hacer afiches. Por esta iniciativa empiezan a participar los líderes o cabezas de Iglesias que en ese momento no les interesaba mucho la comunicación pero sí el ecumenismo. Por tanto se resolvió que hubiera dos colectivos independientes: uno que siguiera trabajando la comunicación y otro que sería el de los líderes para realizar las diferentes actividades: semana de oración por la Unidad de los Cristianos, Jornada Mundial de Oración y la celebración por la firma del acuerdo sobre la doctrina de la justificación entre las Iglesias católica y luterana.

En 1998 el Consejo Mundial de Iglesias desea impulsar su programa de Misión Urbana y Rural y le pide a CEPALC que lo apoye. Para tal fin se invita a las experiencias de base que las diferentes Iglesias tenían y así configurar un nuevo colectivo que se llamaría MUR-COLOMBIA. Se realizaron dos encuentros nacionales con reflexión sobre la Misión Evangelizadora de las Iglesias.

El colectivo ecuménico de Medellín, por su parte, nace en el mes de junio de 1991 con el fin de buscar el acercamiento y el conocimiento mutuo entre Iglesias históricas en la ciudad de Medellín. En las reuniones semanales se informaba sobre las actividades y se invitaba a participar en los cultos o liturgías de las Iglesias presbiteriana, interamericana y católica romana con las cuales se inició este movimiento ecuménico. La Curia Arquidiocesana nombró a un sacerdote, el Padre Carlos Arboleda, encargado de coordinar los esfuerzos que se hacen desde la parte católica.

Desde el comienzo se iniciaron paralelamente los programas con el Colectivo de Bogotá, desarrollando tareas en común como la colaboración en el boletín UNIDAD y la participación en encuentros nacionales con temas sobre la comunicación. Pos-

teriormente formaron parte del Colectivo las Iglesias episcopal de Comunión Anglicana y católica ortodoxa. Los encuentros semanales continuaron siendo la base de la organización del Colectivo y de intercambio de información entre las Iglesias. Las Iglesias bautista y evangélica luterana se integraron al Colectivo, siendo ya un número de siete Iglesias históricas las que formaban parte de él. A partir del año de 1996 el Colectivo empezó a celebrar la Semana de Oración por la Unidad de los cristianos, que se desarrolla durante la semana de Pentecostés y desde 1998 se realiza, el primer viernes del mes de marzo, la Jornada Mundial de Oración.³⁸² Esta es una iniciativa de un movimiento de mujeres cristianas de 70 países para celebrar el día de la mujer en espíritu de oración.

En este momento, año 2010, pertenecen al colectivo las siguientes Iglesias: católica ortodoxa, presbiteriana, adventista, episcopal de comunión anglicana, wesleyana, católica romana, interamericana, bautista, evangélica luterana. Y hay participación esporádica de pentecostales, grupo AMEM (asociación de ministros evangélicos de Medellín), Comunidad de fe. Además se han comenzado actividades interreligiosas con musulmanes, judíos, Bhrama Kumaris...

Otras iniciativas ecuménicas se pueden ver en este cuadro:

Nombre	Fundación	Iglesias	Misión
Colectivo Ecuménico de Biblistas – CE-DEBI. Bogotá	1992	Católicos, menonitas	Una asociación de estudiosos y estudiosas de la biblia, activa en el trabajo bíblico especialmente con mujeres y familias. Se trabaja para que el sexo no indique segregación ni pobreza.

382 Datos aportados por Astrid Yarce Maya, coordinadora del Colectivo Ecuménico de Medellín. 25 de Julio de 2002.

Mesa itinerante por la paz: Asociación universal de corazones unidos por la paz	Misión Cristiana del Amor Universal. Iglesia Gnóstica Cristiana. CEPALC- Equipo Ecuménico. Iglesia Menonita. Equipo Social Católico. E.M.C.U. cábala Esénica (fenómeno O.V.N.I.). Iglesia Khrisna Centro islámico Hermandad Blanca-Colombia. Centro de Sai Baba-Misión Crística del Amor- Organización Kai del Señor. Cinesiología Representación Indígena-Grupo Maíz.	Un universo solidarizado, el mundo todo, unido; un mundo sin fronteras con un solo idioma: el amor, implantado por la ley de la justicia espiritual.
Red Ecuménica colombiana	Septiembre de 2001	Iglesia presbiteriana, Iglesia luterana, Iglesia metodista, Iglesia interamericana de Laureles (Medellín), Comisión Inter eclesial de Justicia y Paz, Arquidiócesis de Cartagena, Seminario Bautista de Cali, Iglesia bautista de Colombia.
ACJ-YMCA		La ACJ-YMCA es un movimiento ecuménico que entre sus desafíos tiene compartir la buena nueva de Jesucristo, acogiendo a personas de diferentes Iglesias, que trabajan unidos en fraternidad, respetando las diferencias que las caracteriza, sin imponer sus ritos y sin hacer proselitismo hacia sus respectivas Iglesias.

La Escuela Ecuménica para la Paz (Fundación Servicio Colombiano de Desarrollo Social (SER-COLDES). Bogotá	2003	CMI. Iglesia Episcopal Anglicana.	Promover la convivencia pacífica y el fortalecimiento del ecumenismo en el país, mediante seminarios taller y módulos que brindan metodologías didácticas desde la educación popular.
Sección de ecumenismo y diálogo interreligioso de la Conferencia episcopal de Colombia.		Iglesia católica apostólica romana Iglesia episcopal Comunión Anglicana- Iglesia metodista de Colombia. Iglesia luterana alemana. Iglesia evangélica luterana de Colombia. Iglesia cristiana menonita de Colombia. Iglesia presbiteriana. comunidad luterana colombiana. Movimiento de los Focolares. Centro de Estudios Teológicos y de las Religiones.CETRE-de la Universidad del Rosario.	Coordinar y apoyar actividades en orden a lograr un trabajo ecuménico en el país. Reflexionar a la luz de la Palabra de Dios, del Magisterio de la Iglesia, los documentos interconfesionales, sobre la unidad católica y su dinamismo ecuménico para lograr una vivencia de la comunión y respeto interreligioso.

Varios son los factores que dificultan en Colombia, el diálogo ecuménico:

En primer lugar, los católicos, como religión mayoritaria, no sienten la urgencia del diálogo y por eso no lo han convertido en una prioridad pastoral. Es verdad, que puede haber cosas urgentes como el conflicto, la desigualdad social y la violencia, pero el diálogo ecuménico puede ser estratégicamente importante para afrontar esos otros problemas.

Hay una historia de malentendidos, desconfianzas, persecuciones... que ha generado odios y resentimientos. A principios del siglo XX y los años de 1950 y siguientes, se hizo por parte de la Iglesia católica una agresiva campaña antiprotestante, que todavía algunos recuerdan con tristeza y dolor. Son tantos y tan fuertes los

prejuicios sociales e históricos, que han hecho imposible el mutuo conocimiento entre creyentes. Muchos miembros de grupos protestantes han emigrado del catolicismo por conflictos con sacerdotes, religiosos o laicos, y pueden tener una memoria difícil de su paso por el catolicismo. Esta memoria triste puede reforzarse por su pertenencia a grupos muy radicales como los Testigos de Jehová o los Mormones. No hay todavía una historia de convivencia como la tiene Europa. A pesar de las luchas y las cruentas guerras, en España convivieron musulmanes, judíos y católicos; y en Europa central convivieron Reformados y católicos sin problemas.

Dentro de la Iglesia católica romana se ha demorado la implementación de las orientaciones del Vaticano sobre ecumenismo. En este sentido vale la pena mencionar recordar algunas normas de la Santa Sede al respecto:

- Establecimiento de los secretariados diocesanos u oficina diocesana de ecumenismo.
- Curso específico de ecumenismo para los que se preparan al ministerio pastoral.
- Transversalidad ecuménica de los cursos teológicos en seminarios y facultades de teología.
- Actividades pastorales ecuménicas aún en aquellos que se preparan al ministerio sacerdotal.
- Formación específica de los diáconos en cuanto a matrimonios mixtos, reconocimiento mutuo del bautismo y colaboración ecuménica en campos pastorales.
- Formación integral ecuménica para fieles y religiosos.

El diálogo interreligioso comienza a dar unos primeros pasos. En septiembre del año 2003 se realizó el primer congreso internacional “Diálogo entre civilizaciones. Iberoamérica y mundo islámico”, organizados por las universidades Javeriana, El Rosario, Externado, Nacional y los Andes. En julio de 2008, tuvo lugar el XII Congreso Latinoamericano de religión y etnidad de ALER (Asociación Latinoamericana para el estudio de las religiones) en la Universidad del Rosario. Esta misma Universidad ha creado en julio de 2005, el CETRE (Centro de Estudios Teológicos y de las Religiones) que especialmente se dedica a estudios sobre islam, judaísmo y luteranismo. La Conferencia Episcopal de Colombia ha tenido algunos encuentros esporádicos con miembros de otras religiones. Del 22 al 24

de agosto de 2007 bajo el auspicio de la Conferencia Episcopal de Colombia y la Universidad del Rosario se realizó el Primer Congreso Internacional de Bioética en diálogo ecuménico e interreligioso.

Este es el compromiso para este país: reconocer que se es un país multicultural, multiétnico, plurirreligioso y que sólo el reconocimiento de los otros, la visibilidad de todos, la mutua tolerancia y el avance del diálogo ecuménico e interreligioso, puede llevar a crear la comunidad imaginada donde todos y cada uno puedan desarrollar una vida humana en paz y en justicia.

Bibliografía

Archivos y fuentes manuscritas

Archivo Arquidiócesis de Medellín

Archivo Biblioteca Universidad Pontificia Bolivariana

Archivo Conferencia Episcopal de Colombia

Archivo histórico de Rionegro.

Biblioteca Nacional de Colombia

Fundación Antioqueña para los Estudios Sociales. FAES

Sala Antioquia. Biblioteca Pública Piloto

Sala del Investigador. Universidad de Antioquia

www.archives.org. Se consultaron los libros sobre la misión presbiteriana en América Latina y las obras de la primera Ilustración.

Periódicos

El Catolicismo

El Constitucional

El Liberal

El Siglo

El Tiempo

El Tribuno

La Sociedad

Fuentes primarias

Acta et Decreta Concilii Plenarii Americae Latinae. Roma: Typis Vaticanis, 1900.

Actas y decretos del Concilio Plenario de la América Latina, celebrado en Roma el año del Señor de MDCCCXCIX. Roma: tipografía Vaticana, 1906.

Actas y decretos del Concilio Primero Provincial Neo-granadino. Instalado el día 29 de junio de 1868 y terminado el día 8 de septiembre del mismo año; habiéndolo presidido el Ilmo. y Rmo. Padre en Cristo, Señor Doctor Vicente Arbeláez, arzobispo de Santa Fe de Bogotá: Imprenta Metropolitana, 1869.

Apología de la intolerancia religiosa contra las máximas del irlandés D. Guillermo Burke, insertos en la Gazeta del martes 19 de febrero de 1811, N° 20, fundada en la doctrina del Evangelio, y en la experiencia de lo perjudicial que es al Estado la Tolerancia de religiones; dividida en dos partes. En la primera se manifiestan los daños espirituales que causa el Tolerantismo. Y en la segunda se demuestran los temporales. En la ciudad de Nueva Valencia, a 2 del mes de marzo de 1811. Con las licencias necesarias. Caracas En la imprenta de Juan Baillio y Ca.

Arquidiócesis de Bogotá. Sínodo diocesano celebrado por el Excelentísimo y Reverendísimo Monseñor D.D. Ismael Perdomo. En los días 6, 7 y 8 de diciembre de 1931. Bogotá: Escuela Tipográfica Salesiana, 1932.

Botero Restrepo, Juan. Monseñor Joaquín García Benítez. Arzobispo de Medellín. Medellín: Ediciones “Centro de historia” de Sonsón, s.f.

Bronx, Humberto y Javier Piedrahita. Historia de la Arquidiócesis de Medellín. Medellín: Movifoto, 1969.

Builes, Miguel Ángel. Cartas Pastorales 1924-1939. Medellín: Ed. Bedout, 1958.

Builes, Miguel Ángel. Cartas Pastorales 1949-1957. Bogotá: Empresa Nacional de Publicaciones, 1957.

Camacho Roldán, Salvador. Memorias. 2 Tomos. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 1946.

Concilio Primero Provincial Neogranadino, Bogotá: Imprenta Metropolitana, 1869.

CONFERENCIA EPISCOPAL DE COLOMBIA. Zona de distensión y presencia de la Iglesia en ella. LXVIII Asamblea Plenaria Extraordinaria. Documento 12. Santafé de Bogotá. 14 al 18 de febrero de 2000.

Bibliografía

Cuarto Sínodo de la Diócesis de Ibagué. 1948. Ibagué: Tipografía Salesiana, 1949

Diálogo entre un cura y un feligrés del pueblo de Boxaca sobre el párrafo inserto en la Gazeta de Caracas. Tomo I. Número 20. Martes 19 de febrero de 1811. Sobre la Tolerancia. Santafé de Bogotá. Año de 1811. En la imprenta de D. Bruno Espinosa de los Monteros.

Ensayo político contra las reflexiones del S. William Burke, sobre el tolerantismo, contenidas en la Gazeta de 19 de febrero último. Por el D.D. Antonio Gómez. Caracas, 1811. Reimpreso por J. Baillio, y C.a Esquina del Palacio Arzobispal.

GANUZA, Marcelino. Contestación al opúsculo del Señor Rafael Uribe Uribe. Bogotá: Imprenta de la Cruzada, 1913.

Groot, José Manuel. Historia Eclesiástica y Civil de Nueva Granada. Tomo III. Bogotá: Biblioteca de Autores Colombianos, 1953.

Juan Fernández de Sotomayor. Catecismo o instrucción popular. Cartagena de Indias: Imprenta del Gobierno, 1814.

La Intolerancia político-religiosa vindicada ó refutación del discurso que en favor de la Tolerancia Religiosa, publicó D. Guillermo Burke, en la Gazeta de Caracas, del martes 19 de febrero de 1811, N° 20. Por la R. y P. Universidad de Caracas. 1812. Caracas en la Imprenta de Juan Baillío.

Nuevo Testamento. Traducido al español de la vulgata latina, por el Rmo. P. Felipe Scio de San Miguel, de las escuelas Pias. Obispo electo de Segovia Bogotá. Imprenta de Echeverría Hermanos, 1857.

Posada Gutiérrez, Joaquín. Memorias histórico-políticas. Últimos días de la Gran Colombia y del Libertador. Vol. I. Madrid: Editorial América, 1920.

RAMIREZ URREA, Ulpiano. Historia de la Diócesis de Medellín. Primera Parte 1868-1886. Segunda parte 1886-1902. Medellín: Tipografía de San Antonio, 1922, 1924.

Singer, Isidore. (ed). The Jewish encyclopedia: a descriptive record of the history, religion, literature, and customs of the Jewish people from the earliest times to the present day .Vol XI,N.Y: Ktav Publishing, Inc, 1925.

Sínodo diocesano del Obispado de Medellín i Antioquia, celebrado por el Ilustrísimo i reverendísimo Señor doctor Valerio Antonio Jimenez obispo de la misma diócesis, en la ciudad de Medellín en el mes de diciembre de 1871, añadido con varios decretos del mismo prelado. Medellín: Imprenta de la Diócesis por A.A. Pineda, 1872.

Zapata Restrepo, Miguel. La Mitra Azul (Miguel Angel Builes: el hombre, el obispo, el caudillo). Medellín: Editora Beta, 1973.

Libros y artículos

- Abel, Christopher. Misiones protestantes en un Estado católico: Colombia en los años cuarenta y cincuenta. En Análisis Político nº 50, enero-abril 2004. pág. 3-19 .
- Acevedo González, Yudian Luz. “ Identidad cultural y organizacional protestante a través de la Primera Convención Evangélica de Colombia, Medellín, 1926”. En Utopía Siglo XXI. Vol:2 fasc: 10. págs: 111 - 122
- ADARVE, Mauricio. Presencia de la diversidad confesional en Colombia. Encuentro Nacional del ICER. Bogotá: Universidad de los Andes. Noviembre 1993.
- Arango, Gloria Mercedes y Arboleda, Carlos. “La constitución de Rionegro y el Syllabus como dos símbolos de nación y dos banderas de guerra” en Grupo de investigación religión, cultura y sociedad. Ganarse el cielo defendiendo la religión. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 205. pp. 87-156
- Arbell, Mordechay. The jewish nation of the caribbean: the spanish, portugués and Jewish settlements in the Caribbean and Guianas. Londres-New York: Gefen Publishing House, 2002.
- ARBOLEDA LLORENTE, José María. Vida del Ilmo. Señor Manuel José Mosquera. Arzobispo de Santa Fe de Bogotá. Tomo II. Bogotá: Biblioteca de Autores Colombianos, 1956.
- ARBOLEDA, Carlos. (dir). La religiosidad del joven universitario de Medellín. Medellín: UPB, 1999.
- ARBOLEDA, Carlos. Iglesias, sectas y pastoral. Medellín: Secretariado de Ecumenismo, 1997.
- ARIAS, Ricardo. Estado laico y catolicismo integral en Colombia. La reforma religiosa de López Pumarejo. Revista Historia Crítica. Universidad de los Andes. <http://www.banrep.gov.co/blaavirtual/letra-r/rhcritica/arias2.htm> . Visitado el 3.8.00.
- Assemblée générale du Conseil d'État. Réflexions sur la laïcité. Un siècle de laïcité. 5 Febrero de 2004. lesrapports.ladocumentationfrancaise.fr/BRP/044000121/0001.pdf
- Avni, Haim “Judíos en América. Cinco siglos de historia”. Ed. Mapfre, Madrid.1992”
- Azriel Bibliowicz, « Intermitencia, ambivalencia y discrepancia: historia de la presencia judía en Colombia », Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM, 3 | 2001, [En línea], <http://alhim.revues.org/index535.html>. Consultado el 20 août 2010.

Bibliografía

- Bahr, Fernando. "El Commentaire philosophique de Pierre Bayle. Dios no quiere que conozcamos con certeza". En Tópicos. Revista filosófica de Santa Fe. Arg. 8-9, 2001. Pp. 59-80.
- Barlow, M. et al. Dieu est-il laïque? Recherche de sens et laïcité. (1998) Desclée de Brouwer. Paris.
- BASTIAN, Jean Pierre. Historia del protestantismo en América Latina. México: Cupsa, 1990.
- BASTIAN, Jean Pierre. La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica. México: FCE, 1997.
- BASTIAN, Jean Pierre. Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina. México: FCE, 1994.
- BATLLE, Agustín. El advenimiento del protestantismo a América Latina. En DUSSEL, E. Historia de la Iglesia en América Latina. Barcelona: Nova Terra, 1972, p. 325-331.
- Beach, Harlan et al. Protestant missions in Soth America. New York: Student Volunteer Movement for Foreign Missions, 1900.
- BERGER, P.L. y LUKMANN, Th. Modernidad, pluralismo, crisis de sentido. Barcelona: Paidos, 1997.
- BIDEGAIN, Ana María. "La pluralidad del hecho religioso en Colombia", en VII Congreso de Antropología en Colombia, Medellín, 1994. Las religiones en Colombia. Medellín: Cooimpresos, 1994.
- Bodin, Jean. Colloquium heptaploeres de rerum sublimium arcanis abditis. <http://www.archive.org/details/colloquiumheptap17859gut>
- BONILLA, Víctor Daniel. Siervos de Dios y amos de indios. El estado y la misión capuchina en el Putumayo. Bogotá: Ediciones Tercer Mundo, 1968.
- Borland, Francis, La historia del Darién (1779), En revista Hombre y Cultura, tomo II, N°4, Panamá, 1973, pp. 91-186.
- Brown, Hubert. Latin America. The pagans, the papists, the patriots, the protestants and the present problem. New York: Young people's Missionary Movement of the United States and Canada, 1909.
- BRUSCO, Elizabeth. The Reformation of Machismo: Asceticism and Masculinity among Colombian Evangelicals, en Garrard - Burnett, V y David Stoll. Op. Cit, p. 143-158.
- BUCANA, Juana de. La Iglesia Evangélica en Colombia: una historia. Bogotá: WEC Internacional, 1995.

- BUILES, M.A. Cartas Pastorales 1949-1957. Bogotá: Empresa Nacional de Publicaciones, 1957.
- Cadavid, Iván, Los fueros de la Iglesia ante el liberalismo y el conservatismo en Colombia (Evolución político-religiosa de nuestros dos partidos 1837-1955), Medellín, Editorial Bedout, 1955.
- Camacho Roldán. Salvador, "La convención de Rionegro", en: Escritos sobre economía y política, Instituto Colombiano de Cultura, Bogotá, 1976.
- Cantón Delgado, M. "Los trabajos históricos y socio-antropológicos sobre el protestantismo en América Latina". En Mesoamérica (Especial: Aspectos Étnicos y Religiosos (Jn'97). pp. pp. 171-194
- CANTON DELGADO, Manuela. Bautizados en fuego. Protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala (1989-1993). La Antigua (Guatemala): Centro de investigaciones regionales de Mesoamérica, 1998.
- Carballo, Fabio Hernán. La persecución a los protestantes en Antioquia durante la violencia bipartidista de mediados del siglo XX. Tesis para optar al título de Historiador presentada en la Universidad de Antioquia. 2010.
- Casas, Nicolás. Enseñanzas de la iglesia sobre el liberalismo, 1901.
- Castellanos, Diego. Religiosidad Chiíta y Reivindicación Étnica: Islam Afrocolombiano en Buenaventura. <http://www.islamcolombia.org/library/islamafrocolombianoenbuenaventura.htm>. 24 Agosto 2010.
- Celis Ángel, Nelson Fernando . La comunidad luterana de Colombia: historia y proyección. Trabajo de grado para optar por el título de licenciado en Teología. Universidad de San Buenaventura. Facultad de Teología. Bogotá, 2008
- CHAMPION, F. De la diversité des pluralismes religieux. En MOST. Journal on Multicultural societies. Vol. 1 Nº 2. UNESCO 1999. <http://www.unesco.org/most/>.
- CHAMPION, Francoise. De la diversité des pluralismes religieux. En MOST. Journal on multicultural societies. Vol. 1 Nº 2. París: UNESCO, 1999. (<http://www.unesco.org/most>.)
- Clemente, Isabel. "Un caso de conflicto cultural en el Caribe. De la imposición al reconocimiento" en Nueva Sociedad nro.127 septiembre-octubre 1993, PP. 32-45
- CLEMENTE, Isabel. Educación, Política Educativa y Conflicto Político-Cultural en San Andrés y Providencia (1886-1980). Informe final presentado a la Fundación para la Promoción de la Investigación y la Tecnología. Universidad de los Andes. Bogotá. 1991.

Bibliografía

- Comisión Teológica Internacional. Memoria y reconciliación, la Iglesia y las culpas del pasado. www.vatican.va/congregations. Visitado el 13.3.00.
- Committee of reference and counsel of the foreign missions of North America. Conference on mission in Latin America. 156 Fifth Avenue New York. March 12 and 13, 1913.
- Condorcet. Oeuvres de Condorcet. Vol VII. París: Firmin Didot Freres libraires, 1847.
- CONFERENCIA EPISCOPAL DE COLOMBIA. Proliferación de sectas. Causas y respuestas. Encuesta sobre católicos, no católicos y no cristianos en las parroquias de Colombia. Bogotá: Spec, 1981.
- Conferencias Episcopales de Colombia, t. I (1908-1953), Bogotá, Secretariado Permanente del Episcopado, 1956.
- Congress on Christian Work in Latin America. Survey and occupation. Message and Method. Education. Panamá, february 1916. New York: Committee on cooperation in Latin America by the Missionary Education Movement, 1917.
- CRIVELLI, Camilo. El mundo protestante: Misiones. Madrid: S.E.A. 1954.
- Crivelli, Camilo. Los protestantes y la América Latina. Isola de Liri: Maciocce e Pasani, 1931.
- Cullen, Edward. Isthmus of Darien ship canal: with a full history of the Scotch colony of Darien, several maps, views of the country, and original documents. Londres: Effingham Wilson Publisher, 1853.
- D'EPINAY, C.L. El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno. Santiago de Chile: Editorial del Pacífico, 1968.
- Damborienna, P. El protestantismo en América Latina. Tomo II. Bogotá: FERES, 1963.
- DAMBORIENA, Prudencio. Fe católica e iglesias y sectas de la Reforma. Madrid: Razón y fe, 1961.
- DANE. Dirección de censos y demografía. Colombia: una nación multicultural. Su diversidad étnica: Bogotá: mayo de 2007. http://www.dane.gov.co/files/censo2005/etnia/sys/colombia_nacion.pdf (4-9-2010).
- DE SEPÚLVEDA, Juan Ginés. Tratado de las justas causas de guerra contra los indios (1548). México: FCE, 1987.
- DEIROS, Pablo Alberto. Historia del cristianismo en América Latina. Buenos Aires: Fraternidad Teológica Latinoamericana, 1992.

- Dennis, James; Beach, Harlan y Fahs, Charles (ed.). World Atlas of Christian Missions. New York: Student Volunteer Movement for Foreign Missions, 1911.
- Díaz Leguizamón, Juan Manuel. La población Rom (gitana). Un intento de apertura de un objeto de estudio histórico. P. 6. www.etniasdecolombia.org/actualidad/.../articulojuanmanueldiaz.doc (4-09-2010)
- DOMÍNGUEZ DEL RÍO, Teodoro. Católico y colombiano. Memorial histórico, doctrinal y práctico de piedad. Bogotá: Ediciones Gráficas Salesianas, 1938
- DUSSEL, Enrique. Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina. Barcelona: Estela. IEPAL, 1967.
- Dussel, E. Historia de la Iglesia en América Latina. Barcelona: Nova Terra, 1972.
- EASTMAN ARANGO, J. Carlos. El Archipiélago de San Andrés y Provincia: Formación histórica hasta 1822. En: Revista Credencial Historia. Bogotá. Tomo III. Enero - Dbre' 1992. N° 25-36.
- ECK, Diana. True liberty cherishes difference. Los Angeles Times. Domingo julio 5 de 1992; <http://www.fas.harvard.edu:80/pluralism/html/article-tied.html>.
- Ecumenical Missionary Conference. New York, 1900. 2 vol. New York: American Tract Society, 1900.
- Emmanuel, Isaac. History of the Jews of the Netherland Antilles. Vol I. Cincinnati, American Jewish Archives, 1970.
- ESPAÑA, Gonzalo. Los Radicales del Siglo XIX. Escritos Políticos. El Ancora Editores. Bogotá. 1984.
- Esquivia Ballesteras, Ricardo. Informe del estado de las iglesias colombianas a la familia mundial de Santa Fe de Bogotá D.C, Agosto 2002 <http://www.mwc-cmm.org/GAPJN/MoreInfo/200208esp.pdf> (20-08-2010)
- Fajardo Sánchez, Luis Alfonso. "Las fuentes olvidadas del pluralismo jurídico: indios, piratas, palenqueros y gitanos." En Revista Estudios Sociojurídicos. Vol 5. Enero-junio 2003. N. 001. Pp. 114-171
- FAJARDO, Luis Alfonso. Las voces multiculturales de la paz (Arrochelados, gitanos, indígenas y cimarrones). En: Monsalve, Alfonso y Domínguez, Eduardo (eds). Colombia: democracia y paz. Medellín: UPB, 1999. p 397-448.
- FAWCETT, Louise y POSADA, Eduardo. En la tierra de las oportunidades: los sirio-libaneses en Colombia. En Boletín Cultural y Bibliográfico. N° 29, 1992. p. 3-22.
- FELICE CARDOT, Carlos. La libertad de cultos en Venezuela. Madrid: Guadarrama, 1959.

Bibliografía

- FERNANDEZ CAMPOS, Gabino. Influencia de los protestantes españoles en la independencia de Hispanoamérica. Madrid: Ateneo de Madrid. 25 abril de 1998.
- FERNÁNDEZ, J:M y GRANADOS, Rafael. Obra civilizadora de la Iglesia en Colombia. Bogotá: Voluntad, sf.
- Ferrández Morales, Antonio. Historia religiosa de las Islas de San Andrés, Providencia y Santa Catalina. San Andrés Isla (Colombia): Prefectura Apostólica de San Andrés y Providencia, 1998.
- Foreign Missions Conference of North America. Conference on Missions in Latin America. March 12-13 of 1913. Lebanon, Pa: Sowers printing, 1913.
- Fraile, Guillermo. Historia de la filosofía. Tomo III. Madrid: BAC, 1966.
- FRIEDE, J., El Indio en lucha por la tierra. (Bogotá: Punta de Lanza, 1973.
- FUKUYAMA, Francis. ¿El fin de la historia? [En línea] En: The National Interest. (Verano, 1988). http://www.cepchile.cl/dms/archivo_1052_1200/rev37_fukuyama.pdf. [Consulta: 14 Sept., 2005]
- Gairdner, W.T.H. Echoes from Edinburgh, 1910. An account and interpretation or the World Missionary Conference. New York: Layman's Missionary Movement, 1910.
- GAMBOA MARTÍNEZ JUAN CARLOS, et al. Los Rom de Colombia: itinerario de un pueblo invisible. Bogotá: Suport Mutu. PROROM , 2000.
- GARCIA-RUIZ, Jesús. "Nouvelles strategies de pénétration et de contrôle de la population développée par l'imperialisme en Amérique latine: la action des sectes évangéliques". En Vers quel nouvel ordre mondial. París: Université de Paris VIII, 1983.
- GARRARD-BURNETT, Virginia y STOLL, David (ed). Rethinking protestantism in Latin América. Filadelfia: Temple University Press, 1993.
- GIRALDO, Néstor. "Cruzada estudiantil y profesional de Colombia C.E.P.C" en Documentos para el diálogo. # 5. Oct' 87. P. 14-19.
- Godoy Arcaya, Oscar. "Antología del Defensor de la paz, de Marsilio de Padua" En Estudios Públicos, 90 (otoño 2003). Pp. 335-445. www.cepchile.cl/dms/archivo_3200_1479/rev90_godoy.pdf (7-09-2010)
- GOMEZ BAOS, Ana Dalila (revisora). Notas etnográficas e históricas preliminares sobre los gitanos de Colombia. UAEDT – DNP; Documentos para el Desarrollo Territorial No. 19, Santa Fe de Bogotá 1999.

- GOMEZ HOYOS, Rafael. La Iglesia de América en las Leyes de Indias. Madrid: Orbe, 1961.
- GÓMEZ HOYOS, Rafael. La Iglesia de América en las leyes Indias. Madrid: Orbe, 1961.
- Gómez, German . ¿Qué es el protestantismo? Breve Catecismo Antiprotestante. Bogota: Editorial Libreria Voluntad. 1943
- González, Fernán González, Partidos políticos y poder eclesiástico. Reseña histórica 1810-1930, Bogotá, Cinep, 1977.
- GONZÁLEZ, Fernán. La Iglesia católica y el Estado colombiano –1930-1985-. En:
- Granda Gutiérrez, Germán de. Datos antropónimos sobre negros esclavos musulmanes en Nueva Granada. En Thesaurus 27, 1 (1972). Pp. 89-103
- Groot, José Manuel. Los Misioneros de la Herejía o defensa de los dogmas católicos. Bogotá, Imp. De F. Torres Amaya, calle del Norte N° 251, 1853.
- GUINNESS, Os. Religious liberty: Vital to democracy". Woostock Report of Conference on Courtney Murray SJ., and religious pluralism. Marzo 1993. <http://adminweb.georgetown.edu/woodstock/fea.33.htm>.
- HADDOX, Benjamín. Sociedad y religión en Colombia. Bogotá: Tercer Mundo, 1965.
- Haddox, Benjamín. Sociedad y religión en Colombia. Bogotá: Tercer Mundo, 1965.
- Hallsall, Paul. (editor). Internet Medieval Sourcebook. [Http://www.fordham.edu/hallsall/sbook.html](http://www.fordham.edu/hallsall/sbook.html)
- Hegeman, Cornelius. Mission to the People and Church Maintenance: the Origin and Development of Presbyterian and Reformed Churches and Missions in the Caribbean and Latin America (1528-1916). Tesis presentada para optar al título de Ph.D en la American University of Biblical Studies in Atlanta. 2002.
- HELMSDORF, Daniela. Participación política evangélica en Colombia 1900-1994. Historia Crítica. N° 12, En- Jn '96. p. 69-76.
- Hernández, José Ángel. Judíos en Colombia, entre el antisemitismo, y el triunfo comercial. Navarro Antolín, Fernando: **Orbis Incognitus. Avi- sos y Legajos del Nuevo Mundo. Homenaje al Profesor Luis Navarro García**. Huelva, AEA-Servicio de Publicaciones de la Universidad de Huelva, 2007 . **XIIº Congreso de la AEA. Tomo I. Huelva, 2007.** p. 704-718 <http://www.americanistas.es/biblio/textos/c12/c12-088.pdf>

Bibliografía

- HERVIEU-LEGER, Danièle La Religion en miettes ou la question des sectes. París: Calmann - Lévy, 2001.
- Holland, C.L. 'Status of Christianity country profile: Panama', PRO-LADES, 2002. Central America Socio-Religious Studies Project. www.prolades.com.
- Introvigne, Massimo. "Freedom of Religion and Belief in the Christian/Western World." Lectura introductoria a la conferencia "Towards a Secular Society" organizada por la International Humanist and Ethical Union and the Norwegian Humanist Association, Oslo, May 4, 2001. <http://www.cesnur.org/testi/panici98.htm>
- IZAGUIRRE, Miguel. De Londres a Roma. Medellín: Editorial Difusión, 1960.
- JARAMILLO URIBE, JAIME. Ensayos de Historia Social, T. II.. Bogotá, Ediciones Universidad de los Andes-Tercer Mundo, 1994.
- Jordán, Fernando, Religiosidad y moralidad de los gitanos en España, Madrid: Asociación Secretariado General Gitano, 1991.
- Juan Pablo II. Mensaje a la Conferencia Episcopal francesa en el centenario de la ley de separación de la Iglesia y el Estado de 11 de febrero de 2005. www.iuscanonicum.org/articulos/art207.html
- Kamen, Henry. Los caminos de la tolerancia, New York- España, McGraw-Hill, 1967.
- Kant, E. ¿Qué es la ilustración? En Filosofía de la Historia. México: FCE, 2006.
- Klich, Ignacio. Lesser, Jeff.(eds) Arab and Jewish immigrants in Latin America: images and realities:Londres: Frnank Caas Co, 1998.
- Koenig, Mathias; Guchteneire, Paul; Unesco. Democracy and Human Rights in multicultural societies. Surrey: Ashgate Publishing, 2007.
- KUETHE, Allan. Un interesante caso de tolerancia religiosa en la época colonial. En: Boletín de Historia y Antigüedades. Bogotá. T. 53. En - Mz 66. N° 615-617. p. 153-159.
- LESSING, G. E. Natán el sabio. Poema dramático en cinco actos. Traducción de Agustín Andreu. Escena séptima, Acto tercero. <http://perso.wanadoo.es/hmdolle/natan0.html> [Consulta: 13 Jun., 2005].
- Lindley Miller-Keasbey. Historia del conflicto entre Inglaterra y España. En Revista de temas nicaragüenses. N. 6. Octubre 2008. (pp 71-94).
- Lindsay, Tomás M. La Reforma y su desarrollo social. Cfr. www.sobreestapiedra.com/archivo_historia_cristiana/lindsay/book_003/cap_004/022.htm

- Marsilio de Padua, El Defensor de la Paz (Madrid: Editorial Tecnos S.A., 1989)
- Maritain, Jacques. *Raison et raisons, essais détachés*. París, Egloff, 1948.
- MARTIN, David. Tongues of fire: the explosion of protestantism in Latin America. Oxford: Brasil Blackwell Ltd, 1991.
- Martínez Silva, Carlos. Puente sobre el abismo. En Repertorio Colombiano. Feb 1 de 1897, Vol. XV, N° 2. pp. 105-122.
- MARTINEZ, Frederic. Apogeo y decadencia del ideal de la inmigración europea en Colombia. Siglo XIX. En: Boletín Cultural y Bibliográfico. N° 44. Vol. 34, 1977.
- MARTZ, John. Colombia: a contemporary Political survey. Chapel Hill: University of North Carolina, 1962.
- MEDINA, José Toribio. La Inquisición en Cartagena de Indias. Bogotá: Carlos Valencia Editores, 1978
- MEDINA, José Toribio... La Imprenta en Bogotá y la Inquisición en Cartagena de Indias. Bogotá: Biblioteca Nacional de Colombia, 1952.
- Melo, Jorge O. (coord). Colombia hoy. Perspectivas hacia el siglo XXI. Bogotá: Tercer Mundo Editores, 1997.
- MESA BERNAL, Daniel. De los judíos en la historia de Colombia. Bogotá: Planeta, 1996.
- Mesa Bernal, Daniel. Los judíos en el descubrimiento de América. En Repertorio histórico de la Academia Antioqueña de Historia. 38, 252 (1989). http://biblioteca-virtual-antioquia.udea.edu.co/pdf/11/11_1661271262.pdf (30 agosto 2010)
- MESA, Gustavo. Poder, ritual y violencia. El discurso religioso y los imaginarios políticos. En: Cuestiones Teológicas y Filosóficas .Vol. 25. N° 65, p. 89-107.
- Miguel Antonio Caro, Obras, tomo I, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1962.
- Millard, E.C; Guiness, Lucy. South America. The neglected continent. New York-Chicago-Toronto: Fleming Reveill Company, 1894.
- Monsalvatge, Ramón. The life of Ramon Monsalvatge, converted spanish monk of the Order of the Capuchins. New York: J.F. Trow Co, 1845.
- Monseñor Segur. Respuestas claras y sencillas a las objeciones que más comúnmente suelen hacerse contra la religión. Tomo VI .Madrid: Apostolado de la prensa.1920.
- Moreno y Díaz, Ezequiel. O con Jesucristo o contra Jesucristo, o catolicismo o liberalismo: no es posible la conciliación. Pasto: Imprenta de M. Clemente Ponce, 1897. O catolicismo o liberalismo: no es posible

Bibliografía

- la conciliación: contra la segunda carta del señor presbítero Baltasar Vélez. Pasto: Imprenta de la Verdad, 1898.
- MORENO, Pablo. Presencia protestante en Colombia. Utopías N° 9. Bogotá 1993. p. 26-28.
- MORENO, Pablo. Protestantismo y disidencia política en el suroccidente colombiano. 1908-1940. Tesis de maestría en Historia. Bogotá: UNAL, 1999.
- MORENO, Pedro C. Rapture and renewal in Latin América. En First Things. 74 (Jn - Jl'97). p. 31-34
- Moreno, V.H. 'El Protestantismo en Panamá', En La Antigua 22- 1983: 73-120.
- Muñoz, María Rosa de.y Muñoz Pinzón, Armando. "La colonia escocesa en Darién: sinopsis histórica" En Tareas,Panamá. Nro. 113, enero-abril 2003. P. 73-90
- Navarro - Valls, Rafael; Palomino, Rafael. Estado y religión. Textos para una reflexión crítica. Barcelona: Ariel, 2000.
- Nieto Martínez, Leydi. El derecho a la libertad religiosa y de cultos en la legislación colombiana. Trabajo presentado para optar al título de abogada en la Universidad Javeriana, 2005.
- Nueva Historia de Colombia. Bogotá: Planeta, 1989.
- ORDOÑEZ, Francisco. Historia del cristianismo evangélico en Colombia. Medellín: Ed. Unión, 1956.
- Ortiz, Juan B. "La doctrina radical" en Repertorio Colombiano, Número 1. Julio de 1878. pp. 22-32.
- OSPINA, Eduardo. Las sectas protestantes en Colombia. Bogotá: Imprenta Nacional, 1955.
- Parra Ramírez, Esther. "Gubernamentalización y estado social en Colombia" . Reflexión política. Iep - Unab (Colombia), año 7 n° 13, junio de 2005. pp. 110-118.
- Parsons, James. San Andrés y Providencia. Una geografía histórica de las islas colombianas del mar Caribe occidental. Bogotá: Publicaciones del Banco de la República, 1964.
- PATERNINA, Hugo Alejandro; GAMBOA, Juan Carlos. "Los gitanos: tras la huella de un pueblo nómada" En Nómadas. Ab'99. N° 10. p. 156-170.
- Paz, Octavio. El peregrino en su patria, historia y política de México. Tomo I México: FCE, 1987.
- Pecaut, Daniel. Presente, pasado y futuro de la violencia. En Análisis Político. N° 30. En - Ab'97. p. 3-36.

- PEREIRA Souza, Ana Mercedes. Modernidad y religión: nuevas formas de lo sagrado en Colombia, En Controversia. # 169. Nov'96. p. 75-97.
- PEREIRA SOUZA, A.M. La pluralidad religiosa en Colombia. 1825-1995. En Nueva Historia de Colombia. Bogotá: Planeta, 1998.
- PEREIRA SOUZA, A.M. El pentecostalismo: Nuevas formas de organización religiosa en los sectores populares. Historia Crítica. Nº 12. En- Jn'96. p. 43-68.
- Pineda Camacho, Roberto. "La Constitución de 1991 y la perspectiva del multiculturalismo en Colombia." En Alteridades, 1997 7 (14): Págs. 107-129
- Planchet, Regis. La intervención protestante en México y Sudamérica. El Paso (Texas): Ediciones de la Revista Católica, 1928.
- POMBO, Manuel Antonio y José Joaquín Guerra, Constituciones de Colombia, Tomo IV, vol 130. Bogotá: Biblioteca Banco Popular, 1986.
- Poulat, E. Notre laïcité publique. "La France est une République laïque" (2003). París: Berg International Edit, 2003. P. 16
- Pratt, H.B. Estudios críticos y aclaratorios sobre la Santa Escritura fundados en la Versión moderna. New York. F.H. Revell, 1901.
- Presbyterian Church of the United States of America. Annual Report of the BFM of the PCUSA. New York, NY: Presbyterian Board of Publications Thirty Third Annual Report (1870).
- Presbyterian Church of the United States of America. Annual Report of the BFM of the PCUSA. New York, NY: Presbyterian Board of Publications, (19th) (1856).
- Presbyterian Church of the United States of America. Annual Report of the BFM of the PCUSA. New York, NY: Presbyterian Board of Publications, (25th) (1862).
- Presbyterian Church of the United States of America. Annual Report of the BFM of the PCUSA. New York, NY: Presbyterian Board of Publications. Eightieth Annual Report (1917).
- Presbyterian Church of the United States of America. Annual Report of the BFM of the PCUSA. New York, NY: Presbyterian Board of Publications Thirty Third Annual Report (1870).
- Presbyterian Church of the United States of America. Annual Report of the BFM of the PCUSA. New York, NY: Presbyterian Board of Publications. Eightieth Annual Report (1917).
- Prien, Hans - Jurgen. La historia del cristianismo en América Latina. Salamanca: Sígueme, 1985.
- Ramírez Urrea, Ulpiano, Apuntes para una historia del clero y persecución religiosa en 1877, Medellín. Tipografía de San Antonio, 1917.

Bibliografía

- Ramírez Urrea, ULIPIANO, Historia de la Diócesis de Medellín, 1868-1886, Medellín. Imprenta de San Antonio, 1922.
- Ravensbergen, Gerriejan Anna. Protestantism in Panama - And why middle classers go Evangelical -. Master thesis Latin American Studies. CEDLA Amsterdam, 2008.
- Reginald Wheeler, Webster E. Browning, Modern Missions on the Spanish Main, Philadelphia, The Westminster Press, 1925,
- Regional Conferences in Latin America. The reports of a series of seven conferences following the Panama Congress in 1916 which were held at Lima, Santiago, Buenos Aires, Río de Janeiro, Barranquilla, Havana and San Juan. New York: Committee on cooperation in Latin America by the Missionary Education Movement, 1917.
- RESTREPO A, Luis Antonio. Proceso histórico de los derechos humanos en Colombia. Bogotá: Instituto para el desarrollo de la democracia Luis Carlos Galán, 1995.
- Restrepo Posada, José. "Galería de representantes de la Santa Sede en Colombia", en Academia Colombiana de Historia Eclesiástica. Iglesia y Estado en Colombia. Sus relaciones desde la Colonia hasta nuestros días. Fascículo de la Revista de la Academia Colombiana de historia Eclesiástica. Tomo V. N° 17-18. Enero-junio 1970.
- RESTREPO POSADA, José. Arquidiócesis de Bogotá. Datos biográficos de sus prelados. Vol. III. Tomo II. 1823-1868. Bogotá: Lumen Christi, 1963.
- RESTREPO URIBE, Eugenio. El protestantismo en Colombia. Bogotá: Universidad Javeriana, 1943.
- RESTREPO, JUAN PABLO. La Iglesia y el Estado en Colombia, tomo II, Bogotá: Banco Popular, 1987.
- REVOLLO, Pedro María. Sobre el matrimonio civil en Colombia. Boletín Diocesano. Órgano Oficial de la diócesis de Tunja. Año 9, Vol. 9, N° 109. Tunja. Octubre 31 de 1916. p. 515-517.
- RIVAS, Raimundo. Escritos de Don Pedro Fernández Madrid. Tomo I. Bogotá: Editorial Minerva, 1932.
- RODRIGUEZ SANIN, Javier. Protestantismo y política en Colombia (1856-1930). Coloquio "El cristianismo en Colombia en el siglo XX". UNAL. Bogotá. Mayo 1994.
- RODRÍGUEZ SHADOW, María de Jesús y SHADOW, Robert. El pueblo del señor: las fiestas y peregrinaciones de Chalma. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México, 2000.
- Rojas Venegas, Claudia Andrea. Gamboa Martínez, Juancarlos. Notas introductorias sobre la Kriss Romani o Romaniya. El sistema jurídico

- transnacional del pueblo ROM. P. 5. [www.etniasdecolombia.org/ac-tualidad/legislacion/ponenciarom.doc \(4-09-2010\)](http://www.etniasdecolombia.org/ac-tualidad/legislacion/ponenciarom.doc)
- ROMERO, Mario Germán. El padre Margallo. Bogotá: Empresa Nacional de Publicaciones, 1957.
- ROMERO, Mario Germán. Novenas políticas en la Independencia, En: Boletín de Historia y Antigüedades. Vol. XLVII, Julio-agosto 1960. p. 477-487.
- ROTBAUM, Itic Croitoru. De Sefarad al neosefardismo (Contribución a la historia de Colombia). Vol. I. Bogotá: Editorial Kelly, 1967.
- Rousseau, J.J. El contrato social o principios del derecho político. Madrid en la oficina de José del Collado, 1820.
- Sabanes Plou, Dafne. Caminos de unidad. Itinerario del diálogo ecuménico en América Latina.1916-1991. Quito: CLAI-HELA, 1994.
- Salmon, David. Joseph Lancaster. Londres- New York: Th British and Foreign School Society, 1904.
- San Román, Teresa. Entre la Marginación y el Racismo. Reflexiones Sobre la Vida de los Gitanos. Madrid:Alianza Universidad. 1986.
- SANCHEZ ZULETA, Gonzalo. Vida y pensamiento del Arzobispo Mosquera. Bogotá: Editorial Kelly, 1987.
- Sardá y Salvany, Félix. Le liberalisme est un péché. París: Nouvelle Aurora, 1975.
- SARTORI, Giovanni. Los fundamentos del pluralismo. En: Leviatán. N° 61 .1995. p. 111-125.
- SARTRE, Prólogo del libro Los condenados de la tierra de Franz Fanon. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Severino de Santa Teresa. Historia documentada de la Iglesia en Urabá y el Darién. Desde el descubrimiento hasta nuestros días. Vol. I. Tomo 39.Bogotá: Biblioteca de la Presidencia de la República, 1956.
- Seymour, Michael Hobart. Evenings with the romanists : with an introductory chapter on the moral results of the romish system. New York : Robert Carter & Bros, 1856. (Noches con los romanistas: con un capítulo preliminar sobre los resultados morales del sistema romano. / Por el rev. M.H. Seymour. Obra traducida del inglés y compendiada por el rev. H.B. Pratt. Nueva York, : American Tract Society, 1900.)
- SHAW, Carey. La Iglesia y el Estado en Colombia en el siglo XIX, vistos por diplomáticos norteamericanos. Bogotá: Incunables, 1984.
- SINCLAIR, J. El protestantismo en Colombia y Venezuela 1492-1810. En: CEHILA. Historia General de la Iglesia en América Latina. Vol. VII. Salamanca: Cehila, 1981. p. 243-245.

Bibliografía

- Sosa Siliézar, Carlos Raúl. "Aportes misionológicos del protestantismo liberal en América Latina" En Teología y cultura, año 4, vol. 8 (diciembre 2007). pp 47-59.
- Soto Posada, Gonzalo. "Multiculturalismo y evangelio durante la conquista", En Cuestiones Teológicas y Filosóficas. Medellín, Vol. 27, Nº 2. 2.000. pp. 101-122.
- Speer, Robert . Missions and Modern History. A Study of the Missionary Aspects of Some Great Movements of the Nineteenth Century. New York- Chicago –Toronto: Fleming H. Revell Company. 1904.
- Speer, Robert. South American Problems. New York: Student Volunteer Movement for Foreign Missions, 1912.
- Speer, Robert; Inman, Samuel y Sanders, Frank (ed). Christian Work in South America. Official Report of the Congress on Christian Work in South America at Montevideo, Uruguay, April 1925. Vol I. New York-Chicago: Fleming Revell Company, 1925.
- SPLENDIANI, Anna María. Los protestantes y la inquisición. En Anuario Colombiano de Historia Social y de la cultura. 23, 1996. p. 5-32
- SPLENDIANI, Anna María. Los protestantes y la Inquisición. En: Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura. 23, 1996, p. 5-32.
- STOLL, David. Is Latin American turning protestant? The politics of evangelical growth. Berkeley: University of California Press, 1990.
- STOLL, David. Con qué derecho adoctrinan ustedes a nuestros indígenas? La polémica en torno al Instituto Lingüístico de Verano. En: América Indígena. México, 1984. Vol. XLIV. p. 9-24.
- Stoll, David. Fishers of men or Founders of Empire? Londres: Zed Press, 1982.
- TEJADA FERNÁNDEZ, Manuel. Aspectos de la vida social en Cartagena de Indias durante el seiscientos. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1954.
- Thomson, James. Letters on the moral and religion state of South America, written during a residence of nearly seven years in Buenos Aires, Chile, Perú and Colombia. Londres: James Nisbet, 1827.
- Tocqueville, A, La Democracia en América. Fondo de Cultura Económica. México- Buenos Aires, 1963.
- TODOROV, Tzvetan. La conquista de América. La cuestión del otro. México : Siglo XXI, 1987.
- TROELSCH, Ernest. Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani. Florencia: La nova Italia, 1949. Vol. II.

- UNESCO. Towards a constructive pluralism. Coloquio organizado por la UNESCO y el Secretariado de la Commonwealth. París, 28-30 enero de 1999.
- Uribe María Victoria y Teófilo Vázquez. Enterrar y callar. Las masacres en Colombia, 1980-1993. 2 Volúmenes. Fundación Terres des Hommes y Comité Permanente por la Defensa de los Derechos Humanos; Editorial Presencia, Bogotá, 1995.
- URIBE MISAS, Alfonso. Las misiones católicas ante la legislación colombiana y el derecho internacional público. Bogotá: Lumen Christi, 196__.
- Uribe, María Teresa y Álvarez, Jesús María. Poderes y regiones: problemas con la constitución de la nación colombiana 1810-1850. Medellín: Universidad de Antioquia, 1987.
- URIIBE, María Teresa. Nación, ciudadano y soberano. Medellín: Corporación Región, 2001.
- Uribe, María Victoria. Matar, rematar y contramaratar. Las masacres de la violencia en el Tolima. CINEP. Controversia N° 159-160. Bogotá, 1978.
- Vargas Vega, Andrés. “A propósito de los legionarios británicos: la primera expedición.” En: Historia y espacio N. 33. Julio-diciembre 2009. <http://historiayespacio.com/rev33/art2.html> (31 Agosto 2010)
- Vaughan, E. Lancaster en Caracas (1824-1827). Caracas: Ministerio de Educación, 1987.
- VAUGHAN, Edgar. La colonia escocesa en el Darién (1698-1700) y su importancia en los anales británicos. En: Boletín Cultural y Bibliográfico. Vol. IX. N° 2, 1966. p. 189-230.
- Vélez, Baltasar. Los intransigentes. En Repertorio Colombiano, Junio-octubre 1897, Vol. XVI, pp. 184-212; Vol. XVII, Nov. De 1897 a abril de 1898, pp. 401-420.
- Voltaire. Traité sur la tolérance. Lausana: Francois Grasset.Co, 1773. P. 67.
- WALDROM, Jeremy. Minority cultures and the cosmopolitan alternative. Michigan : University of Michigan y Journal of Law Reform, 25/3, 1992. p. 751-793.
- WILSON, Bryan Ronald. “An analysis of sect development” en American Sociological Review. 24 (1959) P. 3-15.
- World Missionary Conference, 1910. Report of comission I. Carrying the Gospel to all the Non Christian World. Edimburgo-Londres: Oliphant, Anderson y Ferrier. New York: Fleming Revell Company, 1910.
- ZULETA, Guillermo. Reflexiones éticas en torno a la violencia. En: Cuestiones Teológicas y Filosóficas. Vol. 25. N° 65. p. 112-113

Anexos

Anexos N. 1. Intentos de libertad de cultos en Colombia

1825 ss	Se habló de - Implantar la Masonería - Volver a la Iglesia primitiva - Crear Iglesia nacional (Patriarcado de Colombia)
1834	Se propuso la idea de una actitud de tolerancia hacia otros credos.
1853	Manuel Murillo Toro sugiere la formación de un estado libre con libertad de cultos. Constitución de 1853: separación de Iglesia y Estado; profesión libre de la religión.
1863	Constitución de 1863: profesión libre, pública o privada, de cualquier religión.
1936	El Acto Legislativo N° 1 de 1936 reconoce la libertad de cultos y de conciencia, señalando algunos límites
1991	Constitución. La religión católica no es religión oficial y se reconoce la libertad de conciencia y de cultos. Todas las confesiones religiosas e Iglesias son igualmente libres ante la ley.

Anexo N. 2. Confesiones no católicas establecidas

Sociedad Bíblica Británica y Extranjera (1825)
Presbiterianos de Kentucky (1819., 1899)
Presbiterianos. (1877. Colegio Americano Bogotá)
Sociedad Bíblica Americana (1886)
Unión misionera evangélica – Gospel Missionary Unión - (1908 ó 1910)
Alianza misionera escandinava (1918 o 1922)
Alianza cristiana y misionera (1922 o 1925)
Instituto Colombo-Venezolano (1926)
Presbiterianos de Cumberland (1923 o 1927)
Adventistas del Séptimo Día (1920, 1925 o 1926)
Bautistas. Convención nacional (1929)
Iglesia luterana evangélica unida (1930)
Cruzada mundial de evangelización (1933)
Hermanos unidos (1933)
Pentecostales (1934)
Misión indígena suramericana (1934 o 1943)
Misión evangélica Luterana (1936.)
Misión Santidad del calvario (1937)
Iglesia Asambleas de Jesucristo de Canadá (1937.
De esta surge la Iglesia Pentecostal Unida de Colombia)
Misión latinoamericana (1937)
Evangélica de Sur América (1942)
Iglesia de los cuatro evangelios (1942)
Bautistas. Convención del Sur (1942)
Asambleas de Dios (1942)
Iglesia evangélica independiente
Tabernáculos del evangelio independiente
Misión interamericana (1943)
Metodistas wesleyanos (1943)
Misión menonita de Colombia (1945)

Iglesia de Dios de Cleveland (1945)

Hermanos Menonitas (1945/1946)

Tabernáculos evangélicos unidos

Testigos de Jehová

Iglesia Iberoamericana (1946).

De 1950 a 1986, según los datos de Pereira Souza, de Damborienna, y otros, se establecen las siguientes confesiones:

Iglesia interamericana central (1950)

Iglesia de Dios en Colombia (1955)

Asociación bautista para el evangelismo mundial (1957)

Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos días (1965)

Iglesia Tabernáculo de la Fe (1970)

Iglesia de Dios de la Profecía (1973)

Iglesia Aposento Alto (1974)

Luterana Wisconsin (1974)

Iglesia Metodista Argentina (1977)

Iglesia del Nazareno (1978, o 1975 según la misma Iglesia)

Iglesia Cruzada Cristiana (1978)

Caravanas Pueblo de Dios (1978)

Misión Carismática Internacional (1980)

Iglesia discípulos de Cristo (1985)

Iglesia Casa sobre la Roca (1986).



**Universidad
Pontificia
Bolivariana**

SU OPINIÓN



Para la Editorial UPB es muy importante ofrecerle
un excelente producto.

La información que nos suministre acerca de la calidad de nuestras
publicaciones será muy valiosa en el proceso de mejoramiento que realizamos.

Para darnos su opinión, comuníquese a través de la línea
(57)(4) 354 4565 o vía E-mail a editorial@upb.edu.co

Por favor adjunte datos como el título y la fecha de publicación, su nombre,
e-mail y número telefónico.

Este libro se terminó de imprimir
en los talleres de D'vinni
en el mes de abril de 2011