

Ciudad, migración y religión. Etnografía de los recursos identitarios y de la religiosidad del desplazado en Altos de Cazuca*

JUAN DIEGO DEMERA V.**

RESUMEN



El desplazamiento forzado teje permanentes narrativas en torno de las crisis subjetivas y de las ausencias de colectividad, así como de los impactos y de las renovaciones culturales, identitarias y simbólicas de estos nuevos habitantes urbanos. Nos preguntamos sobre el papel que cumplen los diferentes grupos, las instituciones, las prácticas y los imaginarios religiosos en la circulación, el establecimiento y la construcción de ciudad del desplazado. A través de inclusiones corporativas, de exclusiones simbólicas, de rememoraciones culturales y de olvidos vitales, las iglesias católicas y protestantes, sus practicantes y sus detractores, tejen dinámicas relaciones que comprenden las adscripciones identitarias, las búsquedas de sentido, los rastreos de la memoria, las resistencias étnicas y la construcción del territorio.

Palabras clave: *Migración, ciudad, religiosidad, desplazamiento forzado.*

* Fecha de recibo: 23 de marzo de 200. Fecha de evaluación: 16 de abril de 2007. Fecha de aprobación: 16 de mayo de 2007

** El autor es antropólogo de la Universidad Nacional de Colombia, Magíster en Estudios Latinoamericanos de la Université de la Sorbonne Nouvelle y Candidato a Doctor en Sociología de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París. Investigador del Instituto Colombiano para el Estudio de las Religiones, ICER, y del Grupo de Estudios Sociales de las Religiones y las Creencias, Gesrec, del Centro de Estudios Sociales, CES, de la Universidad Nacional de Colombia. Correo electrónico: juandiegodemera@yahoo.com

CITY, MIGRATION AND RELIGION: ETHNOGRAPHY OF IDENTITY
 RESOURCES AND OF FOLK RELIGION OF DISPLACED PERSONS
 AT ALTOS DE CAZUCÁ

Abstract

Forced displacement originates permanent narratives around the subjective crisis and the lack of collectivity, as well as the cultural, symbolic and identity impacts of these new urban dwellers. We ask about the role played by the different groups, institutions, practices and religious imaginaries in the circulation, establishment and building of the city by the displaced person. Through corporative inclusions, symbolic exclusions, cultural remembrances and vital forgettings, catholic and protestant churches, their practitioners and detractors, weave dynamic relations that comprise identity adscriptions, sense searches, memory recollections, ethnic resistances and territory building.

Key words: Migration, city, religiosity, forced displacement.

Sin duda alguna, el desplazamiento forzado es una experiencia social y subjetiva muy violenta, y tristemente es parte de la configuración histórica de la memoria ciudadana en Colombia. Huir por los síntomas del terror y enfrentarse a reconstrucciones vitales sin más referentes que la propia vida, son elementos que han construido tanto la historia del país, como los recursos sociales y simbólicos con los que se constituyen los procesos de crisis, y por supuesto, la construcción de los territorios urbanos.

En medio de estas complejas trayectorias y de los procesos de desterritorialización y de reconstrucción identitaria, nos preguntamos por el papel que cumplen los grupos y las prácticas de religiosidad. Las búsquedas de sentido, los imaginarios y los vínculos sociales del desplazado por la violencia están atravesados permanentemente por su relación con instituciones, grupos y prácticas de religiosidad, antes y después del hecho migratorio.

Estas prácticas, los imaginarios de los pastores y de los dirigentes religiosos, así como las reacciones, las adaptaciones y las resistencias de los desplazados, construyen particulares formas de ciudadanía y de sentido social. Lo hacen a través de inclusiones y exclusiones culturales permanentes, y a partir de particulares sentidos de la memoria y el olvido, necesarios para reconstruir la experiencia subjetiva, familiar o colectiva, en medio del nuevo espacio ocupado.

Este análisis se focaliza en el papel social de las iglesias católicas y protestantes locales en la reproducción identitaria y social del desplazado por la violencia en Altos de Cazuca. Cabe indicar que buena parte del conocimiento actual sobre el desplazamiento y la creación de estrategias de atención a la población desplazada atraviesan permanentemente la acción social de estas iglesias, un buen indicador del papel social asignado al componente religioso dentro del fenómeno migratorio interno colombiano.

No obstante, más allá de la actuación institucional y programática, nuestro interés apunta a examinar la manera como estas instituciones atraen grupos sociales y ejercen vínculos que atraviesan la reconstrucción vital del desplazado, directamente en los espacios vividos y ocupados por la población desplazada.

Enfrentados a múltiples rupturas y a urgentes transformaciones, el desplazado por la violencia acude a la religiosidad para justificar su presente, para vincularse a los nuevos espacios o para hallar referentes ciertos y conocidos (Henaó, 1998:112). En todos los casos y los relatos del desplazamiento, son constantes los llamados a la religiosidad, a las bendiciones divinas y a los recursos rituales. Como afirma Castillejo (2000:215), “el campesino abandona apresuradamente su territorio y lo único que trae consigo –además de unos héroes-objetos en una saga– es a Dios”.

¿Cuál es la construcción social de la creencia en medio de esta situación de crisis? ¿Cuáles son las ofertas y los intereses de religiosidad puestos en juego? Nuestra investigación busca responder a tales preguntas a partir de la experiencia cotidiana y de la memoria del desplazado por la violencia de Altos de Cazuca, en el municipio de Soacha, Cundinamarca.

Partimos de la constatación de un espacio social construido por diversas olas migratorias, que incluyen intereses económicos, migraciones intra e interurbanas y en especial, desplazamiento forzado por conflicto armado. Tal como lo hemos presentado, este último se teje en continuidad con la migración hacia las ciudades a mediados del siglo XX, ambos ligados a procesos violentos de despojo, de desarraigo y de ausencia de toda idea de ciudadanía.

No obstante, nuevos elementos aparecen, en particular la ausencia de garantías de seguridad en los espacios urbanos, pues hoy ellos perpetúan en gran manera los conflictos y los actores armados del origen de la migración (Pécault, 1999). Diferentes también son las políticas emprendidas y los actores

vinculados, uno de los cuáles tiene que ver con la proliferación de ofertas religiosas y con la vinculación permanente de las diversas iglesias al manejo de los grupos en riesgo y de sociedades vulnerables.

Estas relaciones permanentes entre el desplazado y las entidades religiosas, las ideas y las prácticas de religiosidad, definen frecuentemente los componentes sociales, simbólicos y políticos del desplazamiento. En este sentido, procesos centrales a la reconstrucción de la experiencia colectiva y subjetiva del desplazado, como la recuperación y la manipulación de la memoria, la reconstrucción identitaria y la proyección de futuro, estarán permanentemente atravesadas por la circulación de las creencias religiosas, de las pertenencias institucionales y de los imaginarios religiosos locales.

Sin duda, el sentimiento de pertenencia a una colectividad, la reivindicación de ciertos valores compartidos y la reproducción de un grupo social hacen parte de esta experiencia central de reconstrucción vital posterior al desplazamiento. Al mismo tiempo, la reconstrucción colectiva tiene que ver con un complejo proceso de puesta en escena de los recursos de la memoria subjetiva y colectiva, así como de la manipulación efectiva de ciertos referentes de memoria que permitan proyectar futuro. En ese sentido, identidad, etnicidad y memoria, constituyen ejes centrales de nuestra aproximación, aunque delimitados a los diferentes cruces entre estos componentes, las ofertas y las búsquedas de religiosidad en este espacio.

Nuestra aproximación es etnográfica, pues a través de la narración de los actores y de la observación de los diferentes procesos en los que intervienen los actores religiosos y los desplazados del sector, establecemos las relaciones cotidianas entre estos actores así como las maneras de pensarse y de representarse a partir de la experiencia del creer o de la migración. De manera constante, la experiencia de los sujetos así como su memoria y su discurso, son la base sobre la cuál se desprende el análisis de las relaciones y de las representaciones emprendidas. Así, este avance de investigación nos permitirá presentar los principales componentes de la relación entre religiosidad y desplazamiento, central en la delucidación de los caminos simbólicos, sociales, políticos y culturales del desplazado en la ciudad, y de la construcción social de esta misma.

LA RELIGIOSIDAD LOCAL Y LA REFORMULACIÓN DE LAS IDENTIDADES RELIGIOSAS

La religiosidad en el sector es abierta y plural. La manera como los habitantes, los migrantes y los pastores ven la participación religiosa en el sector permite hábilmente la circulación de prácticas, ideas y cultos diversos. Desde la perspectiva de los pastores y líderes religiosos, la participación activa de las diferentes iglesias y grupos ha permitido la ampliación de la red misionera y el trabajo social comprometido y mancomunado. Para los habitantes del sector, hay un número tan abultado e importante de grupos e ideas religiosas en circulación que es difícil escapar a los contactos diversos y a las búsquedas religiosas esporádicas.

En cuanto al catolicismo, que ocupa aún un lugar importante en la religiosidad del sector, es conveniente subrayar que los contactos y las pertenencias del desplazado creyente y del habitante del sector pasan más por el catolicismo popular que por la participación institucional. Sin contar los programas de atención a población desplazada y los recursos asistenciales mayores, el catolicismo, como institución, es difícilmente hallado en las calles y en las rutinas del sector.

A diferencia de las pequeñas iglesias no católicas, que inundan los locales y las nuevas construcciones urbanas de estos barrios, las parroquias católicas son vistas como un recurso lejano, aplazado a los momentos festivos más importantes. De hecho, la oferta institucional católica es asumida como cierta victoria en la formalización de los barrios y sectores urbanos, pues su presencia se hace a través de grandes construcciones urbanas y de una red de instituciones y de apoyos que difícilmente aparecen en los momentos iniciales del establecimiento migratorio. En este sentido, la amplia movilidad de las pequeñas iglesias de inspiración protestante, su plasticidad y su permanente construcción, determinan una presencia explosiva difícilmente contrarrestada por la oferta institucional católica.

Por supuesto, grandes organizaciones religiosas como la Pastoral Social o Visión Mundial entran en contacto con todos los habitantes del sector, desplazados y viejos habitantes, católicos y protestantes. El contacto con las organizaciones y prácticas religiosas es permanente y palpable, tanto en los recursos económicos y en los programas asistenciales como en las prácticas rituales y en los referentes de cotidianidad del sector. Sin embargo, las ayudas

de estas grandes instituciones al desplazado son vistas como apoyos institucionales, mientras que el apoyo de los grupos y pastores no católicos, menos institucionales y más cercanos a la vida local, se asume como una ayuda cercana, personal y solidaria.

No obstante, las prácticas informales del catolicismo toman relevancia. La pertenencia simbólica y la reproducción ritual cotidiana se asumen como maneras efectivas de darle continuidad a la experiencia y de hallar elementos que puedan tejer la experiencia anterior y posterior al éxodo. Por supuesto, hay bastantes inconformidades con su mundo religioso, hay discontinuidades y frecuentes olvidos rituales (Henaó, 1998). Sin embargo, el catolicismo sigue siendo dominante y elementos como los rituales de paso más significativos, el bautizo o la primera comunión, permiten la continuación de las trayectorias vitales bajo referentes comunes compartidos.

De igual manera, hay una emergencia frecuente de recursos informales, como las medicinas rurales y las prácticas de salud/enfermedad previas al éxodo (Henaó, 1998). La escasez de recursos, la desconfianza en las nuevas prácticas y territorios, o en las prácticas de atención médica más institucionales, así como las frecuentes resistencias culturales, permiten la renovación de algunas prácticas informales de religiosidad y salud.

No obstante, en muchos de los casos, los recursos cognoscitivos previos no encuentran las herramientas rituales que les son propias o peor aún, no son efectivos para los nuevos territorios, padecimientos o necesidades. Como lo muestra un testimonio recogido por Díaz (1998), que hace referencia a la circulación del conocimiento en brujería de un desplazado, *“las oraciones no se olvidan, pero uno desplazado no tiene tiempo para pensar en eso...Sólo en conseguir trabajo; además, aquí en la ciudad no se utilizan”*.

LOS VÍNCULOS CON EL UNIVERSO NO CATÓLICO

Por lo mismo de que cuando nosotros hacemos las actividades de salir a evangelizar, usted sabe que la persona en necesidad o en problemas lo primero que dice es: ¡Dios mío! Y al ellos decirlo y estar alguien que les tienda la mano, ellos comienzan. (Mario Rodríguez, 2004)

Sin duda, la actividad social de los pastores y la consecución de auxilios materiales, educativos y recreativos son los principales vehículos para la

consecución de escuchas y simpatizantes locales. La visión proyectada por los pastores y asumida por los habitantes del sector presenta al líder religioso como un agente social relativamente cercano al migrante, pero al mismo tiempo como alguien que ha adquirido nuevos capitales sociales y económicos gracias a la disciplina y a la vocación religiosa. Este hecho permite al desplazado identificar rápidamente a las iglesias no católicas como posibles portadores de ayudas y gestores de solidaridades diversas.

Tales ayudas están dirigidas fundamentalmente a la primera ubicación y a la consecución de asistencia alimentaria. Los vínculos posteriores, aquellos que tienen relación con la formación educativa técnica, la ubicación domiciliaria o la inclusión en una red informal y personal de servicios que incluyen salud, asistencia o empleo, sólo aparecerán después de adquirir mayores y más estables compromisos religiosos.

No obstante, sólo pocos desplazados llegan a entablar vínculos duraderos y permanentes con las iglesias que los acogen, y más bien hacen parte de una masa de posibles y esporádicos interlocutores. Los desplazados son vistos como agentes móviles e itinerantes, que acogen con facilidad pero con poco compromiso las ayudas materiales y las ofertas espirituales brindadas por las organizaciones católicas, no católicas, estatales y no gubernamentales.

Si, la mayoría. El martes donde el pastor Mario, el miércoles donde el pastor Antonio, el jueves donde la católica, el sábado la Policía. A donde ellos ven beneficio, donde ellos vean que les van a colaborar, ahí llegan, ahí; llegan, eso es así. Entonces ellos han de vivir como en un círculo, rotando ahí, esa es la vida de ellos. (Mario Rodríguez, 2004)

Justamente los pastores protestantes ven en el desplazado, al mismo tiempo, tanto un sujeto ideal para el trabajo misionero y para la solidaridad de sus iglesias, como un problemático y escurridizo público. Los móviles itinerarios religiosos y sociales del desplazado sólo plantean en contados y muy precisos casos una radical conversión religiosa. Por supuesto, las prácticas y los discursos religiosos protestantes no son esquivos a los intereses migrantes, pero hay grandes distancias entre el hecho de simpatizar con los líderes protestantes, la conversión y el compromiso religioso.

El desplazado difícilmente osa probar esas distancias y se mantiene por lo general en el filo de unas relaciones que le permiten al mismo tiempo

mantener los contactos personales con el protestantismo y sostener su autonomía y su movilidad religiosa y cultural.

Aunque la presencia de iglesias protestantes y de otras denominaciones no católicas en el sector es muy abundante y relativamente exitosa, el catolicismo sigue siendo la religión mayoritaria. Los cambios efectivos de adscripción religiosa no son una constante, aunque sí lo es la apertura hacia nuevos mensajes y prácticas esporádicas que vinculan al habitante local y al desplazado a inéditas prácticas de religiosidad. Los recursos religiosos del pasado, generalmente católicos, se vuelven para los hombres y abuelos desplazados una herramienta de sostenimiento cultural, difícilmente canjeables, aunque poco férreos.

Los desplazados, algunos, hay gente muy escéptica. La dureza, los problemas de la guerra, los han endurecido. Esto está abierto para todo el mundo, pero también la Iglesia Católica influyó mucho sobre ellos, tiene mucha influencia. Como ellos creen que aquí no se cree en la Virgen, entonces eso no les gusta, pero es que aquí creemos la verdad. Quien va a creer cuál es la Virgen, si Chiquinquirá, Facatativá, Tunja, y en nuestro país hay mucha ignorancia. Y eso hace que la gente se vuelva escéptica, no crea en nada. (Pastor Manuel Cantor, 2004)

Por lo regular, la juventud sí cambia de religiones pero ya uno de viejo no. Mire que yo no creo cambiar ¿o quién sabe más tarde, no? Uno sabe. Para el hombre no tiene cambio porque usted sabe que al que le gusta, le gusta. El que le gusta esto asiste solamente a su iglesia que le pertenece.

Hombres y mayores, católicos y protestantes, difícilmente se comprometen con nuevas adscripciones y compromisos religiosos. En contraste, las mujeres –y en especial los niños y los jóvenes– ven en diversos movimientos no católicos llamativos elementos de inserción y de reproducción social. En el caso de las mujeres, la inserción en una comunidad afectiva que acoja sus miedos, sus necesidades de futuro y sobre todo sus preocupaciones familiares, son los principales motivos de su vinculación. La predicación familiar y la construcción de nuevos lazos de socialización son elementos fundamentales del interés de muchas madres cabezas de hogar.

Además, al igual que entre jóvenes y niños, la existencia de una activa participación social que se ve renovada a través de actividades culturales, artísticas, técnicas y recreativas, es muy importante. Nuevos elementos de

vinculación urbana, como los talleres de formación técnica y las posibilidades efectivas de vinculación a una extensa red de solidaridades, experiencias y encuentros, son elementos significativos de las ofertas no católicas del sector.

De su parte, la mayoría de los desplazados vinculados a las iglesias no católicas han sido creyentes previos, que conocieron y adoptaron, antes del éxodo, la denominación religiosa a la que hoy continúan perteneciendo. En estos casos, la identificación religiosa significa amplias posibilidades de reconstrucción de la existencia y de ubicación efectiva en el espacio urbano de acogida. La inmediata búsqueda de los pequeños grupos de "iguales" permite la circulación de los reiterados lazos de solidaridad dentro de las iglesias y la reproducción de las pertenencias religiosas.

En algunos casos, el conocimiento previo de las iglesias no católicas en los lugares de origen y su posterior ubicación en la ciudad permiten contactos religiosos ajenos a los establecidos originalmente. Por regla general, los principales vínculos y las distinciones doctrinales son respetados. De esta manera, trinitarios, unitarios, pentecostales o adventistas se distancian, aunque no de maneras tan tajantes como quisieran los líderes institucionales.

En cualquier caso, los pastores protestantes, habidos de escuchas, encuentran en las fracturas de la cotidianidad y en los procesos de crisis, un campo abierto a la recepción de ideas y de prácticas protestantes, así como a la constitución de múltiples relaciones con el espacio social local. De hecho, la ejemplificación del éxito a través de las trayectorias culturales y sociales del pastor atrae el interés de una población que se ve permanentemente reflejada en las tristes pero emotivas narraciones protestantes. Como lo relata don Fidel Guevara, desplazado del Tolima:

Porque usted sabe que uno conoce a los hermanos creyentes y ellos dan testimonio, que de dónde vienen, y bueno, ahí se va uno comunicando con ellos. (2004)

Por supuesto, el discurso protestante local no se dirige exclusivamente a la población desplazada. De hecho, la poca atención destinada al desplazamiento forzado en el discurso protestante se justifica en buena medida por la fundición permanente de todos los problemas sociales locales en una crítica recia del sentido contemporáneo. Para constarrestarlo, su propuesta religiosa, su idea de la solidaridad y su oferta de herramientas sociales cercanas, que comparten la cotidianidad del barrio y del sector, son sin duda

elementos que aproximan al desplazado y lo ponen en relación con las iglesias protestantes y especialmente con los pastores y dirigentes religiosos del sector.

Efectivamente, las relaciones entre iglesias y nuevos creyentes están mediadas por el activo papel de los líderes religiosos y por los compromisos y actividades que éstos ofrecen. El sistema de construcción y ampliación de las pequeñas iglesias protestantes, que se construyen a la par de los nuevos barrios de invasión, así como el pasado social y subjetivo de los pastores protestantes, acercan en múltiples elementos las trayectorias del desplazado o del marginado y las de este protestantismo popular.

Sin embargo, aunque las iglesias protestantes y las casas de lata del barrio se confundan, y aunque las historias personales del pastor sean muy semejantes a las del desplazado, estos recursos se muestran como ejemplos claros de la cercanía de las iglesias protestantes con la población del sector y de las “maneras cristianas” como estas trayectorias y sentidos iniciales “críticos” han sido “superados y olvidados”, gracias a la participación en las iglesias.

Esta política de la memoria y del éxito personal es permanentemente transmitida a los nuevos escuchas y habitantes del sector, a través de recursos como la construcción de la iglesia, las formas y los materiales de fabricación empleados, el aseo del espacio, e incluso la higiene, el vestido y la ocupación laboral de los pastores. Una estética y una concepción urbana se transmiten a través de estas iglesias, y esto focaliza claramente las ofertas de las propuestas religiosas y las proyecciones de futuro en el espacio local.

LA POBLACIÓN AFROCOLOMBIANA Y LOS VÍNCULOS ÉTNICOS

En el caso de los afrocolombianos del sector, la escasa presencia de mayores y abuelos dificulta la celebración de tradiciones religiosas del catolicismo chocoano. La realización de los Alabados, por ejemplo, aquellos cantos fúnebres realizados por las abuelas afrocolombianas, continúa su marcha, aunque de manera muy reducida y difícil. Los quiebres generacionales y la desarticulación de los lazos de socialización y reproducción cultural generan nuevas búsquedas, en ocasiones religiosas, aunque la mayoría de las veces ligadas a diversas nuevas identidades juveniles. No obstante, la circulación

de evidentes redes de vinculación étnica ha permitido la reproducción identitaria y la existencia colectiva.

No aquí como ya hay personas negras, ellas van llegando ya como por conocidos; si llegan, llegan ya donde una persona conocida y así se van como ubicando, van donde otra persona averiguando cómo hacen para ir a declarar, que las vayan metiendo al cuento, sí, para que se puedan defender... (...) A veces llegan jóvenes; que se trajo la sobrina, que llegó la tía o el primo, el nieto o algo así. Los papás vienen, pero no así para quedarse, porque ellos la edad que tienen y estarse aquí para quedarse, no les permite. (Elizabeth Palacios, 2004)

Parte de esta identidad étnica se encuentra en la participación política de redes e instituciones creadas para la atención a la población desplazada afrocolombiana, que hoy ofrecen sus programas a toda la población del sector. De la misma manera, en la circulación de la identidad y de la articulación étnicas (Cardoso, 1992) juegan un importante papel los vínculos familiares que permiten su cercana habitación, así como las prácticas culturales comunes reproducidas en la cotidianidad del sector.

Los encuentros cotidianos a la hora de comer, de escuchar música o de bailar, se suman a una participación católica que reproduce permanentemente ritos de paso como los bautizos, las primeras comuniones y el compadrazgo. De esta manera, los afrocolombianos del sector tejen una identidad étnica, una diferenciación social y cultural frente al Estado-nación, construida sobre la base de un pasado común (Poutignat, 1995), que los distingue tanto de los demás habitantes del sector como de los practicantes no católicos.

Por supuesto, su catolicismo no está atado a los requerimientos institucionales. Poco se les ve en las liturgias católicas y en los compromisos institucionales de la parroquia, pero difícilmente se piensan ajenos al catolicismo. De hecho, los pastores no católicos ven a los afrocolombianos como una población susceptible a la evangelización pero difícil de introducir y de acercar a sus prédicas religiosas. Los contactos entre líderes y creyentes protestantes y la población afrocolombiana mantienen frecuentes distancias, pues los desconocimientos, las desconfianzas y los abismos sociales y culturales son más evidentes de ambas partes.

Son difíciles de que ellos lleguen al Evangelio. Ellos tienen mucho dolor y como son desplazados, con más veras, porque parece que por ellos no se preocupan, por los del mismo color; pues no me atrevo a decir que hay un racismo pero –como dicen– uno ve que a ellos los tienen como de lado, y la misma comunidad uno se da cuenta. Es que yo en la iglesia, yo digo, son tres familias y aún así, uno los ve, los hermanitos como que les van a dar la mano: Dios lo bendiga, pero no van con seguridad, tienen rechazo. (Pastor Mario Rodríguez, 2004)

En este caso, la pertenencia étnica y la vinculación directa a una particular red de prácticas, representaciones y sentidos de la cotidianidad emergen como obstáculos evidentes de la relación entre los sujetos afrocolombianos y los pastores religiosos no católicos del sector. Además, la reproducción de prácticas culturales afrocolombianas profundamente adversas al protestantismo, como la música y la danza afrocolombianas, continúa alejándolos, al mismo tiempo que nutre los rechazos y los intereses misioneros.

Por supuesto, nuevas búsquedas de religiosidad son exploradas, pero el contexto social, marcado por profundas dinámicas de tipo étnico, incorpora estos particulares elementos y nuevas distancias a la relación entre religiosidad y búsqueda de sentido para el desplazado afrocolombiano.

RECONSTRUCCIÓN DEL ESPACIO Y DE LA MEMORIA.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

En el trascurso de esta investigación hemos identificado las diversas dinámicas del olvido, la reconstrucción y la rememoración religiosa y cultural insertas en la experiencia del desplazamiento forzado en Altos de Cazuca. Como mostramos, la intervención de las instancias, las ideas y las referencias de religiosidad próximas al desplazado, a su éxodo y a su llegada, han inundado constantemente las narrativas de estos migrantes, así como las maneras en que ellos se ven a sí mismos y son vistos.

De hecho, el papel institucional del catolicismo, visto como una institución mayor, vinculada a posibilidades más ciertas de ciudadanía, ha convocado la participación de todos los miembros de la comunidad territorial de origen y de llegada. Así mismo, la intervención permanente de las iglesias no católicas ha significado múltiples encuentros y en especial, diversas es-

trategias, más cercanas, vivenciales y personalizadas, de intercambios, encuentros y diálogos cotidianos.

A diferencia de las grandes instituciones católicas y protestantes, las iglesias no católicas del sector han promovido una permanente actividad misionera dirigida a una población marginalizada, difícilmente distinguible por sus procedencias y sus trayectorias sociales. De los primeros contactos alimentarios y asistenciales, estas iglesias han buscado prolongar sus mediaciones hacia la adquisición de diálogos y compromisos duraderos con los nuevos creyentes y habitantes del sector, que permitan la vinculación efectiva de los migrantes, tanto a redes de solidaridad protestante como a la reproducción de los ideales y las prácticas doctrinales.

Desde el punto de vista de los desplazados y demás miembros del sector, las ayudas materiales, pero también el capital social de los líderes religiosos, la consecución de una red informal de servicios y solidaridades múltiples, así como la existencia de una comunidad fraterna novedosa e incluyente, significan amplias motivaciones y elementos de importante consideración. Si bien el campo de la participación política y las identificaciones más colectivas del desplazado sufren graves postergaciones, la subjetividad y la inserción cultural son inquietas y no permanecen ausentes ni estáticas.

En este sentido, las búsquedas y las resistencias religiosas son múltiples. Para los jóvenes y las mujeres, el interés en los nuevos medios de socialización y de vinculación social, urbana y laboral, de las iglesias no católicas, así como la emergencia de una red palpable de nuevos lazos que reproducen el consejo y la participación afectiva, significan recurrentes intereses. No obstante, pocas familias encuentran consensos efectivos en torno de posibles cambios de adscripción religiosa; e incluso muchos de los desplazados son sólo asistentes esporádicos o escuchas itinerantes de las propuestas religiosas y sociales de los pastores del sector.

Por lo general, hombres y mayores desplazados ejercen los principales vínculos identitarios con sus religiones de origen o con las iglesias de procedencia previas al éxodo. Tanto para católicos como para protestantes, la continuación del vínculo religioso permite la circulación de las experiencias rituales comunes, una ubicación espacial y temporal conocida y cierta articulación social con el nuevo territorio.

En el caso del catolicismo, estos vínculos sólo son posibles en torno de la circulación, parcial y quebrantada, de elementos conocidos del ritual y la religiosidad informal católica. En el lado protestante, los vínculos previos y definitivos con las iglesias anteriores permiten la continuación de las prácticas y las costumbres religiosas y, sobre todo, la inserción y la articulación efectiva en una colectividad social claramente visible.

A pesar de la existencia de un campo social profundamente abierto a una participación religiosa esporádica y plural, la exteriorización de la experiencia protestante emerge como un constante referente de los intereses misioneros y de las relaciones locales. Vista así, la solidaridad protestante construye un camino unívoco hacia el éxito, el progreso y la superación de las crisis del desplazado, a través de la ejemplificación, económica, social, cultural y subjetiva, de las trayectorias del pastor y de la iglesia.

La vida material de las iglesias, así como las trayectorias sociales de los pastores, parten de ejes comunes y relaciones directas con el desplazado y el habitante del sector. No obstante, las maneras como pastores y creyentes tejen las relaciones entre su “tortuoso pasado”, su “dichoso presente” y su “prometedor futuro”, implican permanentes negaciones de todos los posibles vínculos que unen a pastores y desplazados.

De allí que las renunciaciones y las transformaciones de la religiosidad y la subjetividad previas al éxodo sean los elementos más cercanos de una posible reconciliación de las experiencias de los desplazados y los pastores, y por este medio, de la vinculación al imaginario de progreso social y de articulación urbana ofrecida por los dirigentes religiosos.

De hecho, para los pastores no católicos del sector, el desplazamiento no es más que otro de los fenómenos de una crisis estructural de las sociedades humanas, “la emergencia del mal”. La adoración de imágenes, la vanidad, las prácticas médicas informales, el trago, la pobreza y la violencia se funden en una explicación crítica de la existencia social contemporánea, que incluye tanto al desplazado como a todos los no creyentes, que genera el caos y el sufrimiento local en la explicación religiosa protestante.

Desde esta óptica, todo este problemático padecimiento está previsto de antemano, y no hay mayor explicación que la “voluntad divina” y una esperanza cierta en el urgente y próximo retorno de Jesucristo. Una compleja explicación al desplazamiento y a todos los padecimientos de los creyentes

y no creyentes nos culpa a todos y a nadie al mismo tiempo, y por esa vía nos somete tanto a un castigo “merecido” como a una segura “promesa de salvación”.

Por supuesto, este camino exitoso se realiza sólo a través de la conversión y de la transformación de la experiencia dentro de las comunidades religiosas y las ideas doctrinales de las iglesias. Visto así, el futuro es un campo prometedor y repleto de esperanza; pero sólo es posible acceder a él a través de la transformación efectiva de las prácticas e ideas previas de la religiosidad y de la vida fuera de la comunidad cristiana.

A pesar de que difícilmente se tejen nuevos proyectos de futuro individual o familiar del desplazado, en medio de las profundas dificultades sociales del medio, la asistencia social permanente y el control religioso prolongado permiten a los pastores protestantes tejer duraderos y prósperos vínculos con sus comunidades de fieles e infieles. Las relaciones entre iglesias y pastores no católicos, y desplazados o habitantes del sector, se tejen a través de la participación territorial común, y se constituyen en parte de las mediaciones cotidianas y en parte de la construcción social del barrio.

Por el contrario, las mediaciones institucionales con el catolicismo se reservan a los elementos rituales más significativos y a los programas asistenciales. No obstante, el catolicismo informal es aún dominante y atraviesa las prácticas de la cotidianidad y la identificación de amplios grupos y sectores de población. Efectivamente, no hay referencias claras de una activa transformación religiosa, pero sí hay elementos significativos de múltiples nuevos intereses y búsquedas, así como de recurrentes vacíos y obstáculos a la religiosidad original.

El papel individual y subjetivo toma relevancia en las exploraciones religiosas y existe una actividad que vincula y desvincula permanentemente al desplazado, tanto de su religiosidad original como de los movimientos religiosos vecinos. Por supuesto, estos tanteos son en ocasiones meros recursos utilitarios, pero también hacen parte de un universo cultural y religioso abierto, que plantea desafíos permanentes a las identidades del desplazado y especialmente al desarrollo de sus subjetividades.

Ahora bien, en el caso de la población afrocolombiana –como en el de la mayoría de los desplazados del sector– la ausencia de referentes familiares claros, y por ende, la interrupción de las cadenas de socialización y de

memoria cultural, implican profundas rupturas, vinculadas a las nuevas búsquedas y a las urgentes negociaciones culturales. No obstante, en el caso chocoano, los referentes étnicos que permiten la vinculación territorial del desplazado han permitido tanto la continuación de la articulación étnica, como la reproducción cultural y las distinciones, positivas y negativas.

A través de una palpable identificación y articulación étnicas (Cardoso, 1992), los afrocolombianos tejen frecuentes distancias, tanto de las prácticas rituales y cotidianas de los pastores y las iglesias protestantes, como de los demás católicos y desplazados del sector. Por supuesto, las tensiones, los quiebres y especialmente las deslocalizaciones son frecuentes. No obstante, este grupo, al igual que el resto de individuos y familias desplazadas del sector, tejen, de manera compleja y creativa, la reproducción y la transformación de sus sentidos y prácticas de religiosidad dentro de nuevos pero trajinados espacios que insertan al desplazado en la nueva vida urbana.

En estos escenarios, la religiosidad se muestra como un campo susceptible a la reelaboración, pero también como un elemento central en la circulación y en la intervención de procesos que tejen a la vez la crisis de sentido, el desarraigo, la renovación subjetiva, identitaria y étnica.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CARDOSO DE OLIVEIRA, ROBERTO, *Etnicidad y estructura social*, Ciesas, México, 1992.
- CASTILLEJO, ALEJANDRO, *Poética de lo otro. Para una antropología de la guerra, la soledad y el exilio interno en Colombia*, ICANH, Bogotá, 2000.
- DÍAZ JIMÉNEZ, OLGA, *Lazos familiares, territorios que se quiebran. Estudio de caso sobre los cambios en la tipología familiar de las familias en situación de desplazamiento forzado*, UNAL, Tesis de Grado, Bogotá, 1998.
- HENAO, HERNÁN, ET AL., *Desarraigo y futuro. Vida cotidiana de familias desplazadas de Urabá*, INER, Medellín, 1998.
- PECAUT, DANIEL, "Las configuraciones del tiempo, el espacio y la subjetividad en un contexto de terror: el caso colombiano", en *Revista de Antropología* 35, 1999, pp. 8-35.
- POUTIGNAT, PHILIPPE, *Théories de l'éthnicité*, PUF, Paris, 1995.

Fuentes Orales

CANTOR, MANUEL, pastor de la Iglesia Asamblea de Dios, Emmanuel. Registro magnetofónico. Entrevista realizada por Juan Diego Demera, en mayo de 2004.

GUEVARA, FIDEL, habitante del barrio el Oasis. Registro magnetofónico. Entrevista realizada por Juan Diego Demera, en mayo de 2004.

RODRÍGUEZ, MARIO, pastor de la Iglesia Dios es Santidad. Barrio El Oasis. Registro magnetofónico. Entrevista realizada por Juan Diego Demera, en junio de 2004.

