



Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur

ISSN: 0326-9795

ISSN: 1853-7081

revistasociedadysreligion@gmail.com

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Argentina

Gaona Poveda, Juan Carlos
Representaciones del sujeto evangélico colombiano en su
discurso regeneracionista durante la primera mitad del siglo XX
Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión
en el Cono Sur, vol. XXVIII, núm. 49, 2018, Enero-Junio, pp. 135-164
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Buenos Aires, Argentina

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=387260396009>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

REPRESENTACIONES DEL SUJETO EVANGÉLICO COLOMBIANO EN SU DISCURSO REGENERACIONISTA DURANTE LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XX

*Representations of Colombian evangelical subject in their regeneration speech during the first
half of the 20th century*

JUAN CARLOS GAONA POVEDA

UNIVALLE/ UNIBAUTISTA 760035
juank.gaona@gmail.com

Recibido: 29.06.16

Aceptado: 5.01.18

Resumen

El presente artículo tiene como finalidad determinar la forma en que los evangélicos se representaron a sí mismos en Colombia durante la primera mitad del siglo XX. Representaciones que tuvieron elementos comunes con las de otros grupos religiosos, culturales y políticos en América Latina, los cuales se inscribieron en un marco discursivo constituido sobre la idea de regeneración de la población. Es así como se busca encontrar matices contextuales que permitan ubicar una cierta singularidad de lo propiamente evangélico en el escenario nacional. El valor de dicho análisis radica en la visibilización de otro tipo de subjetividades históricas que, desde lo religioso, se mostraron como alternativas en medio de sociedades cuya dirigencia no daba mucho espacio a la diversidad. Las fuentes documentales primarias consultadas son los periódicos evangélicos que circularon de manera sistemática en el país durante el periodo y cuyo análisis se realiza desde los postulados teóricos de Serge Moscovici y de algunos de sus continuadores.

Palabras claves: Protestantismos, subjetivación, cuerpo, mujer, indígena.

Abstract

This article aims to determine how evangelicals represented themselves as social subjects in Colombia during the first half of the twentieth century. Representations that shared common elements with others religious, cultural and political groups in Latin America, which signed up in a discursive framework constituted on the idea of regeneration of the population. Thus, it will seek finding contextual nuances, which allow locating a certain singularity of the really evangelical in the concrete national scenario. The value of this analysis lies in the visibility of other historical subjectivities that from the religious point of view were shown as alternatives in the midst of societies whose leadership did not provide much room for diversity. Primary documentary sources were the evangelical newspapers that circulated systematically during the period and whose analyses are made from the theoretical postulates of Serge Moscovici and some of his followers.

Keywords: Protestantisms, subjectivation, body, woman, indigenous.

INTRODUCCIÓN

Se buscó reconstruir en esta investigación la auto-representación de los evangélicos colombianos mediante el estudio de la prensa sobre el tema durante la primera mitad del siglo XX. Estos grupos son solo un segmento de la variedad de protestantismos existentes en América Latina. Siguiendo a Míguez Bonino (1995), representan a aquellas iglesias, formas de pensar y prácticas herederas de las misiones interdenominacionales y de iglesias históricas fundamentalistas que llegaron desde la segunda década del siglo XX a la región. Enfatizan la conversión personal, el biblicismo radical y la moralización de la sociedad. Se diferencian de otros “rostros” o formas del protestantismo como el liberal, el pentecostal y el étnico. Los liberales son principalmente aquellos herederos de tradiciones metodistas y presbiterianas, que llegaron a la región a partir de la segunda mitad del siglo XIX, asociados con sectores del liberalismo radical y con actitudes de cambio social. Los pentecostales tienen un carácter popular y profundamente experiencial.

Su presencia en estos territorios data de las primeras décadas del siglo XX y retoman la impronta de movimientos de renovación espiritual dentro del mundo protestante norteamericano hibridados con elementos autóctonos de las zonas de evangelización. Finalmente, las iglesias étnicas son aquellas compuestas por inmigrantes, indígenas y afro, que han buscado resguardar su propia cultura.

El artículo se compone de cinco apartados. En el primero se caracteriza la noción de representación social en función de su utilidad en la reconstrucción histórica del sujeto religioso mediante el análisis de la prensa. En el segundo se presenta un esbozo historiográfico del estudio sobre las representaciones sociales de los protestantes en América Latina. En los tres restantes se hace una semblanza de las representaciones de los evangélicos en comparación con las de protestantes liberales y de pentecostales; representaciones producidas en torno al discurso regeneracionista, cuyo centro fue la corporeidad de los sujetos; sobre todo de aquellos considerados con mayor propensión a la degeneración moral: la mujer y el indígena.

I. REPRESENTACIONES SOCIALES, PRENSA Y RELIGIÓN

Las representaciones sociales son una noción de difícil conceptualización, ya que se encuentra en el intersticio entre diversas disciplinas, especialmente la psicología, la sociología y las teorías de la comunicación. Moscovici señala que se deben descubrir históricamente, puesto que las dificultades para su conceptualización son de carácter histórico (Moscovici, 1979). Las define como un “corpus organizado de conocimientos y una de las actividades psíquicas gracias a las cuales los hombres hacen inteligible la realidad física y social, estas se integran en un grupo o en una relación cotidiana de intercambios, liberando los poderes de su imaginación” (Moscovici, 1979: 18). Su papel es dar forma a lo que proviene del exterior, por medio de “la reconstrucción de lo dado en el contexto de los valores, las nociones y las reglas con las que se solidariza” (Moscovici, 1979: 17). Presentamos una posible tipología: a) hegemónicas, que son el resultado de un alto grado de consenso social sobre algún objeto de la realidad; b) emancipadas, que emergen entre

subgrupos específicos, portadoras de nuevas formas de pensamiento social; y c) polémicas, que surgen de situaciones de conflicto o controversia social (Perea, 2003).

Las representaciones proporcionan a los individuos y grupos sociales los medios para orientarse en el contexto social y material, como también, las formas para clasificar las partes de su mundo, de su historia individual o colectiva al ubicarlos en un sistema de valores, nociones y prácticas (Moscovici, 1979). Desde esta perspectiva, no es suficiente caracterizar “quién” las produce, sino también el “por qué” se las produce, ya que de esta manera se podrá comprender el proceso de formación de las conductas y de orientación de las comunicaciones sociales (Moscovici, 1979). Para efectos de este trabajo, la aseveración es importante porque pone de fondo el asunto de las intencionalidades, lo que permitirá diferenciar la manera en que diversos grupos se apropiaron de representaciones similares sobre los mismos sujetos u objetos de conocimiento, pero con propósitos distintos, y así ubicarlos de manera diferencial frente a la estructura social.

Jodelet (1986) señala que la pertinencia social y la participación cultural del sujeto, y de ciertos grupos sociales, distinguen a una representación de otra. Por lo tanto, cada una es producida y circula por la sociedad de una manera no espontánea, sino de forma dirigida e intencionada, estando los medios masivos de comunicación entre sus principales vehículos y moderadores. Es así como el mismo Moscovici asocia la noción de representaciones con la de opinión pública a la cual considera una de sus antecesoras (Moscovici, 1979). En este orden de ideas, propone que “los medios masivos de comunicación, como tales, están desprovistos de eficacia al nivel del individuo. No modifican ni sus opiniones, ni sus actitudes. Pero al penetrar en los grupos elementales de vecindad, familia, amigos, entre otros, mediante estos coloquios personales acaban por influir en él y por cambiarlos” (Moscovici, 2005: 240).

Según Cuevas (2011), el público es quien decide qué leer, qué escuchar, qué ver o qué no ver. Por lo tanto, los medios presentan informaciones dirigidas a públicos específicos. Rouquette (1986) señala que las representaciones sociales circulan por los medios en un proceso de tres

fases: a) el individuo forma parte de un público expuesto a una fuente de información durante un tiempo prolongado; b) mediante esa fuente de información, recibe un mensaje significativo, dado que es de su interés por su contexto, historia y formación; y c) interpreta, clasifica e integra el mensaje influenciado por su historia y aptitudes.

Cada medio debe conocer los marcos en que el público interpreta sus contenidos y, de esa manera, buscar controlar el lugar de interpretación a partir del manejo de las creencias existentes, para lo cual debe elaborar una imagen de sí mismo y hacerla circular, como también, un perfil de su público (Raiter, 2002). Es así como existe un periódico para cada público y se crean nuevas comunidades que no necesitan estar en el mismo lugar, pero que cuentan con un contorno y rasgos identitarios definidos, como podría ser el caso de los evangélicos y otros grupos religiosos, los cuales a su vez construyen sus propias formas de realidad (Berger y Luckmann, 1999).

En esta construcción social de la realidad, la religión se constituye en una fuente privilegiada de legitimación, puesto que "...relaciona las precarias construcciones de la realidad efectuadas por las sociedades empíricas con la realidad suprema. Las tenues realidades del mundo social se fundan en el realissimum sagrado, que está, por definición, más allá de las contingencias de los significados y la actividad humanos" (Berger, 1969: 48). Dicha totalización de la realidad, puede recubrir otros aspectos parciales como la política, la economía, las costumbres, las conductas morales e, incluso, la misma configuración de lo corporal.

Es así como las representaciones religiosas pueden tener para el individuo, y el grupo particular de creyentes, suficiente fuerza para determinar su lugar en el mundo social. En este sentido, el estudio de la prensa religiosa y su modelado de las conductas, actitudes y creencias de los sujetos, es una veta de investigación muy rica en la búsqueda de la comprensión, no solamente del campo religioso (Bourdieu, 2009), sino también de la misma estructura social vista desde los procesos de subjetivación de sus integrantes.

2. UN ACERCAMIENTO HISTORIOGRÁFICO A LAS REPRESENTACIONES DE LOS SUJETOS PROTESTANTES EN AMÉRICA LATINA

Las auto-representaciones de los sujetos protestantes en América Latina son un campo de estudio que se viene desarrollando en los últimos años. Las visiones de conjunto, realizadas por autores como Carlos Mondragón (2015) y Raúl Méndez (2015), señalan una tendencia general hacia la despreocupación por las dimensiones materiales de la existencia y una limitación de las expresiones corporales en el marco de la moral cristiana ascética. No obstante, estos autores reconocen algunas excepciones que reivindican el cuerpo y su eroticidad. Es así como se encuentran dos tendencias centrales.

En la primera tendencia se ubican ciertas representaciones modernistas-modernizantes, que buscaron situar a las comunidades protestantes como elementos promotores de un orden civilizatorio. Algunos ejemplos en esta línea son: el estudio de Daniel Bruno (2009) sobre el modelo metodista del hogar cristiano como centro de la lucha contra los vicios en la Argentina de la primera mitad del siglo XX. La investigación de Norman Amestoy (2015) acerca de los protestantes del Río de la Plata, a quienes considera acompañantes y promotores de los procesos modernizadores en términos de las necesidades económicas de la región en los inicios del siglo pasado.

La segunda tendencia incluye aquellas representaciones contestatarias y polémicas frente a los males de la modernidad (pobreza, exclusión, desgarramiento del tejido social, entre otros). Se pueden ubicar aquí, los estudios de María Jacobo y Carlos Olivier (2015) sobre los discursos y prácticas higienistas de metodistas y presbiterianos mexicanos en las primeras décadas del siglo XX; y, también de Olivier y Jacobo (2013), sobre la identidad comunitaria indígena (otomí/hñahñu) en pugna con las fuerzas globalizantes de la actualidad. Además, se encuentran los estudios de Mansilla y Sossa (2011) sobre el cuerpo en el pentecostalismo chileno entre 1920 y 1940, cuyas metáforas como “residencia” y “santuario” son vistas por dichos autores como estrategias simbólicas que preparaban para soportar el sufrimiento y para saciar el hambre y sed

espiritual en el marco de la expansión del capital. Mansilla (2015) propone que estos pentecostales lograron transformar las carencias sociales y políticas en virtudes espirituales. En el caso colombiano, Edwin Villamil (2012) sostiene que el ideario moral evangélico constituyó un fundamento de su disidencia al modelo corporativista católico.

3. LA SACRALIDAD DEL CUERPO FRENTE A LA DEGENERACIÓN DE LOS VICIOS

Desde la década de 1880 y a lo largo de las primeras décadas del siglo XX, la reconfiguración republicana de la sociedad se construyó a partir del discurso de “regeneración” de la población en países como México y Colombia. Se promovió, así, la búsqueda de un lenguaje común como condición necesaria para la existencia de la comunidad política (el Estado-nación); lenguaje que partía de la idea de transformación de la población, es decir, en la preocupación de dar vida nueva (re-generar) a una población que, a los ojos de los políticos y los reformadores, se encontraba en estado degenerado. Vida nueva que venía a ser la vida política, es decir, la conversión de los sujetos nacionales en ciudadanos – sujetos de derechos y deberes-, entendiendo que la ciudadanía, en el contexto de la época, era la vía necesaria para ser reconocido como miembro de la nación (Melgarejo, 2010).

La metáfora regeneracionista se ubicó principalmente en el cuerpo. Para comprender las formas en que éste se representó en Colombia, y en América Latina, se debe tener como marco analítico el proceso de ordenamiento político de los estados-nacionales (Pedraza, 2004). Dichos Estados buscaron ser modernos en sociedades tradicionales y corporativistas, lo cual trajo una serie de conflictos socioculturales, que afectaron el campo religioso y, a su vez, fueron afectados por el mismo. En otras palabras, cada oferta religiosa tuvo que responder, a su manera, a las inquietudes que los procesos de modernización/modernidad generaron en diferentes sectores de la sociedad.

La prescripción de prácticas ideales sobre la población se fijó en términos de principios biológicos como fuente legitimadora de ejercicio del poder. Los saberes claves fueron aquellos relativos a las condiciones materiales de existencia -costumbres, hábitos alimenticios y sexuales, vestuario o habitación-, tales como la medicina, la eugenesia y la higiene. Saberes que trascendieron el orden de lo discursivo, ya que la institucionalidad los abrazó, generándose así un cambio en la concepción de lo social, de manera que las responsabilidades del Estado para con la población se amplió de la beneficencia a la asistencia pública (Gutiérrez, 2010).

Se asumieron dos posturas frente a la forma adecuada de gobernar a la población: la de algunos médicos y abogados positivistas, que no consideraban posible la mejora de la raza nacional, y cuya propuesta era la “transfusión de sangre”, en otras palabras, la promoción de inmigración de ciudadanos de razas más puras, principalmente indoeuropeos, ya que consideraban que gobernar era poblar adecuadamente el territorio, en esta línea tenemos, por ejemplo, el caso de la Argentina (Vallejo y Miranda, 2004). Y la de aquellos que creían en la redención de la raza autóctona, quienes consideraban más los factores sociales del problema, proponiendo que por medio de la disciplina, la templanza y las medidas higiénicas se podía elevar el nivel material, moral y espiritual de la población (Castro-Gómez, 2007). En Colombia se optó más por la segunda opción, ya que sus élites fueron mucho más cerradas a la inmigración en comparación con otros países latinoamericanos. En este marco discursivo, la regeneración social fue una de las mayores preocupaciones de los evangélicos latinoamericanos durante la primera mitad del siglo XX.

En el caso del protestantismo liberal colombiano, la regulación de las pasiones obedecía a la preocupación por la modernización/modernidad, cuyo referente eran las “naciones protestantes”, de modo que sus diatribas contra el alcoholismo y los demás vicios radicaba en la eliminación de las taras que no permitían la productividad del país, tal como señala El Evangelista Colombiano (EEC) en el periodo cuya dirección fue de carácter liberal (1912-1922):

[...] no progresa la patria (por el) escaso sueldo, falta de instrucción técnica, teórica y práctica, mala infraestructura, falta de buenos mercados, la intemperancia, falta de cultura de ahorro, la creencia universal de que el trabajo manual no es digno de un caballero estorba cada paso del progreso en Colombia [...] Hasta que nuestros poetas no abandonen los parques de Bogotá a favor del campo libre y de las selvas vastas; hasta que no canten sus versos tras el arado y no tras las señoritas que acaban de salir de misa ¿cómo podremos progresar? [...] hay que admitir que el porvenir de Colombia depende de capitales extranjeros y de la inmigración [...] (EEC, agosto de 1915: 2).

La cita presentaba la imagen de un sujeto ideal formado en los quehaceres prácticos (un hombre del hacer), que se alejaba de los vicios (temperante) y no perdía su tiempo en cuestiones sensuales y románticas permitidas por la religión tradicional. Además, en su propuesta modernizante veía en la “transfusión de sangre” (inmigración) una auténtica forma de progreso. Dicha representación buscaba incrustarse en una clase media emergente con acceso a la educación formal y posibilidades de contacto con agentes extranjeros norteamericanos o ingleses, la cual, buscaba emanciparse de la “modernidad tradicional” propuesta por los heraldos del catolicismo (Loaiza, 2011). Su hermenéutica bíblica en ocasiones parecía una proyección de los valores propios del ascetismo laico -vinculado al desarrollo del capitalismo europeo y estudiado por Max Weber a inicios del siglo XX-. No obstante, en el caso colombiano dicha propuesta pronto desapareció, pues para 1925 en adelante sólo se encontrará en algunas manifestaciones de las juventudes presbiterianas (Gaona, 2016). Y, por lo tanto, no llegaría a tener el impacto que alcanzó en países como México, Chile o Argentina.

Por su parte, en Colombia durante el periodo de estudio, las representaciones que se encuentran de los pentecostales son aquellas construidas por su contraparte evangélica y liberal. En algunos ecos de la prensa evangélica se evidencia ese carácter extático identificado por Mansilla y Sossa (2011) para el caso chileno. Según *El Heraldo Bantista* (EHB), los evangélicos censuraban el “baile religioso pentecostal”, ya que consideraban que a Dios no se le debía adorar con los movimientos rítmicos y carnales del cuerpo (EHB, mayo de 1947: 8). La rigurosidad

moral del evangélico se constituía, así, en un factor de diferenciación con otras propuestas religiosas que, a sus propios ojos, no marcaban una diferencia sustancial con la degeneración cultural del pueblo.

A su vez, estos evangélicos desarrollaron su proselitismo en círculos familiares, que emigraban del campo a las grandes ciudades, en las cuales vivían del trabajo asalariado en fábricas y empresas, o siendo independientes como los artesanos y empleadas domésticas, sin olvidar a las poblaciones campesinas en varias regiones de Colombia. La corporeidad del individuo fue para ellos el punto de encuentro con la divinidad y, por lo tanto, consideraban su cuidado como reflejo del estado espiritual de la persona. El carácter profano del cuerpo se redimía por la presencia de Dios en el converso. De esta manera, la pureza espiritual y moral era fácilmente intercambiable con la higiene física. Lo religioso se conectaba con los aspectos biológicos y socioculturales de la vida. Los discursos y las prácticas profilácticas se integraban, entonces, a un ideal de vida cristiana que se contraponía a las costumbres antihigiénicas e inmorales de una población que no había tenido, según su criterio, una buena tutela por parte de la Iglesia católica, ni de sus representantes laicos.

El cuerpo vino a ser el centro del ideario evangélico y el foco de su moralización. Su cruzada por el cambio social se situaba entonces en la transformación de las prácticas cotidianas de los individuos en el marco de sus distintas instancias de socialización, comenzando por el hogar, transitando por la escuela y la iglesia, hasta llegar al mundo de lo público. En este sentido, su discurso bíblico-teológico también se ubicó en un régimen biopolítico. El tradicional dualismo cristiano cuerpo-espíritu, se mantuvo en una visión bastante negativa y suspicaz de la dimensión somática del ser humano, pero capaz de regenerarse en virtud de las políticas adecuadas que se implementaran en el control y manejo de la vida diaria. Por su parte, la dimensión espiritual se reflejaba en las prácticas concretas del converso y en su conocimiento de la doctrina evangélica. Una cita representativa en este sentido es la siguiente:

Desde luego, considérese la doctrina paulina del cuerpo humano. Según, San Pablo, el cuerpo es templo del Dios altísimo, y por ello debe ser respetado como cosa sagrada. Toda droga destruye el cuerpo, siquiera sea en lo físico.

Hay individuos que se dicen campeones de la libertad personal y que proclaman que ellos pueden hacer lo que gusten con su propio cuerpo, ya que es de ellos. Pues dentro de un concepto cristiano de la vida, esta filosofía no tiene aceptación; porque se parte del principio de que el cuerpo no es de uno sino de Dios. Apenas si lo tenemos en fideicomiso. Un día habrá que rendirle cuentas a él (EEC, abril de 1941: 4).

La sacralidad del cuerpo se veía amenazada por los vicios, principalmente el alcohol¹, el baile y el tabaquismo.

Sobre el alcohol:

Entrad a un cuarto tétrico y sombrío/ Do reinar la miseria y el dolor/ Y preguntad: ¿qué ocurre aquí Dios mío? / Dirán: es el Alcohol. /Si vais a la taberna del suburbio, / Riñas veréis, que os causarán pavor; / Interrogad: ¿por qué tanto disturbio? / Os dirán: el Alcohol. /Si vais a las prisiones donde gimen/ Miles de hombre en mortal dolor, / Preguntad: ¿por qué hicieron tanto crimen? / Dirán: por el Alcohol. /Si miráis por la calle a un desgraciado/ Ir cual bestia, perdido todo honor, /Y preguntáis la causa de su infamia/ Os dirán: el Alcohol [...] Mirad por esas calles un enjambre/ De niños ya perdidos; ¡ay qué horror! / Candidatos del crimen, muertos de hambre; / ¡Son hijos del Alcohol! (EEC, diciembre de 1912: 1).

Sobre el baile:

Lo que opina un eminente médico (copiado de Nuestro Amigo) [...] Ataco al baile moderno como una retrogradación hacia el salvajismo. Como médico declaro llanamente que el baile social moderno es fundamento

-
- 1 Algunos ejemplos de títulos relacionados son: Poesías: “Proceso de un borracho” (EEC, julio de 1913: 1), “Intemperancia” (EEC, septiembre de 1913:1), “Himno del alcohol”, (EHB, agosto de 1943: 3). Personificaciones y fábulas: “Yo fabrico adúlteros” (EME, marzo de 1922: 2), “Jactancias del rey alcohol” (EME, febrero de 1949: 11), “El alcohol” (EME, octubre de 1953: 10), “Las cualidades de la borrachera” (EEC, enero de 1913: 8). Historias moralizantes: “El cervecero y el conferencista de temperancia” (EEC, mayo de 1917: 8), “Aviso de un cantinero” (EEC, noviembre de 1914: 5), entre otras. Argumentación fisiológica: “Datos sobre el alcohol y el tabaco” (EME, mayo de 1933: 4), “El alcohol y su uso”, (EME, marzo de 1941: 1), “Los efectos de la cerveza” (EEC, abril de 1930: 6), “Es el cerebro el que vale” (EEC, octubre de 1931: 2), “Moderación y abstinencia” (EEC, octubre de 1931: 2), “Reduce la eficacia de los procesos mentales y físicos” (EEC, mayo de 1942: 4), “El alcohol y las células del cerebro” (EEC, enero 1946: 15), entre otros.

pecaminoso y malo. Que se basa enteramente en la apelación sexual. Declaro que el baile es el más avanzado e insidioso de los artificios preliminares a la traición sexual [...] una joven que le gusta el baile porque es alucinada por la música sugestiva y la sobre estimulación de una borrachera, suponemos que está siendo enmarañada en un fanatismo y un frenesí que le hacen retroceder al estado de bestia [...] la caída de los hogares arruinados lo prueba [...] la excitación física del baile con su manoseo de las emociones más bajas y primitivas intoxica el intelecto y el espíritu (EEC, enero de 1935: 8).

Los principales argumentos que se daban en contra del alcohol eran de orden fisiológico. Se hacía alusión a discursos médicos y a datos científicos en los que se constataba que la composición química de las bebidas alcohólicas ocasionaba enfermedades, desórdenes en los sistemas orgánicos (especialmente el nervioso y el circulatorio), desgastaba la energía corporal -necesaria para la productividad del trabajador- y degeneraba la raza. En *El Mensaje Evangélico* (EME) no solamente se censuraba el consumo, también el expendio, llegando a representarse a la taberna y a la chichería como “el infierno de Dante”, focos de infección moral, sinónimos de cárcel, suicido, pobreza y crimen (EME, noviembre de 1927: 8).

Las obligaciones y derechos de la ciudadanía no se podían ejercer de forma adecuada por quienes se embriagaban (EEC, diciembre de 1940: 4), de modo que la moralidad, específicamente la temperancia, debía preceder a la toma decisiones políticas (EEC, abril de 1941: 4). Por lo tanto, para el tutelaje que los evangélicos se sentían llamados a ejercer sobre la sociedad, no era suficiente la moderación en la ingesta de bebidas alcohólicas, la abstinencia se consideraba requisito indispensable, ya que la débil raza colombiana no podría beber con moderación, tal como sí lo podían hacer los blancos; de tal forma que la lucha contra el alcoholismo terminaba siendo una cuestión pública que ameritaba unas políticas claras al respecto.

Por su parte, el baile –incluyendo la danza de los pentecostales– era representado como un retroceso al estado de salvajismo por su estimulación sensorial, especialmente sexual, de energías que deberían ser reguladas racionalmente. La contención de la libido social se consideraba

requisito indispensable para la armonía social, ya que la liberación de estas fuerzas no solamente se veía como un elemento tóxico para la estabilidad del individuo y la pureza de la mujer y del hogar, sino que también se asociaba con el mercantilismo de las prácticas sexuales y con la degeneración de la raza, por causa de las enfermedades venéreas (EHB, enero de 1946: 5).

Los evangélicos se mostraron mucho más radicales que los otros sectores que luchaban por una regulación de la vida sexual. No tenían una concepción paliativa de los males sexuales, sino preventiva; por tal razón, se encontraban pocas alusiones a enfermedades venéreas en sus periódicos, a diferencia de la lucha antivenérea promovida por los heraldos de la regeneración social en el país desde finales del siglo XIX, que se enfocó en la “caza de prostitutas” –por el temor causado por la sífilis-, y en medidas tanto profilácticas como educativas-moralizantes, para contener el avance de las enfermedades venéreas, sobre todo desde la década de 1930 (Noguera, 2003).

La importancia dada al tabaquismo fue menor y sobre el consumo de marihuana solo se encontró una referencia (EHB, agosto de 1946: 7). Se escribieron algunos artículos sobre la composición química del cigarrillo y sus efectos en el cuerpo (EME, febrero de 1932: 3), que resultaban muy similares a los descriptos para el alcohol. Además, se presentaban las implicaciones sociales de su consumo, como la quiebra económica y la imposibilidad del ahorro, y también las espirituales, por ensuciar el Templo del Espíritu Santo y causar esclavitud moral.

Las distintas representaciones sociales sobre el cuerpo en los cristianismos no católicos en América Latina, durante la primera mitad del siglo XX, respondieron a su manera a las inquietudes y necesidades propias de los grupos de poblaciones, que de alguna u otra forma, se veían enfrentados a las exigencias de los procesos modernizantes que se encontraban en marcha. Si bien desde su exterioridad todas tenían en común elementos como la moralización rigurosa y la imagen del cuerpo “Templo del Espíritu”; y, por lo menos en los liberales y los evangélicos también se encontraron en términos de la higiene social y de sus pretensiones civilizatorias, se reconocen elementos diferenciales en cuanto a sus intencionalidades y en algunas de sus prácticas.

Los protestantes liberales buscaron acercarse a las representaciones hegemónicas de los países protestantes, las cuales en América Latina generaron polémicas, ya que no serían asimiladas fácilmente por las élites tradicionales. Es así como su intención era insertar a las clases medias emergentes en la modernidad anglosajona y desde esta perspectiva hacer que la religión fuera un factor de progreso. En el caso colombiano no tuvieron mucho éxito, ya que las grandes masas de población permanecieron ajenas a este tipo de modernidad, dado el éxito de la estrategia cultural católica, que se hegemonizó desde 1886 y se mantuvo hasta la segunda mitad del siglo XX.

A su vez, las representaciones del cuerpo del sector evangélico, les permitía delinear un cierto tipo de ciudadanía que, desde sus pretensiones de moralidad superior, los capacitaba para el ejercicio de la vida pública. Con este propósito, radicalizaron muchas de las propuestas moralizantes y civilizatorias comunes con los otros grupos. Por eso, no dudaron en diferenciarse radicalmente, no solamente del catolicismo, sino también del ala más liberal del protestantismo y del pentecostalismo. De los primeros, al tacharlos como continuadores de tradiciones paganas y, por lo tanto, inmorales. De los segundos, por considerarlos demasiados cercanos a los ideales de la modernidad, demasiado naturalista y racionalista en desmedro de la moralidad centrada en lo espiritual. De los terceros, por sus expresiones extáticas, que veían como una formada velada de sensualidad y desorden, en otras palabras, de anti-higiene moral.

4. DOS REPRESENTACIONES DE LA MUJER: ¿MADRE-ESPOSA CARITATIVA O CIUDADANA PLENA?

La representación de la mujer como madre-esposa y ligada primordialmente al ámbito de lo doméstico fue parte constitutiva de los discursos higienistas en América Latina durante las primeras décadas del siglo XX. Al género femenino se le asignó el papel de transformar las viviendas miserables y antihigiénicas en un hogar (Bruno, 2009; Noguera, 1998). Además, continuaba arraigada una imagen de lo femenino configurada en torno a los valores de la Iglesia católica, que retomaba

una larga tradición de la cultura judeocristiana, la cual idealizaba virtudes como la entrega y el sacrificio de la mujer y naturalizaba su relación con el hogar considerada como pilar de la sociedad. La lucha por las libertades femeninas durante la década de 1950 se vio fuertemente enfrentada a estas concepciones, que veían con suspicacia su vinculación a la vida profesional y consideraban la búsqueda de su ciudadanía plena como una amenaza a la estabilidad de la familia y, por esa vía, de todo el entramado social. Por su parte, dentro de la argumentación de algunas de las mujeres que defendían su participación social como sujetos políticos, el bienestar del hogar se constituía en uno de sus principales axiomas. Señalaban que el bien del hogar dependía del bien común y que esto solo se lograba cuando todos los ciudadanos actuaban en política (Cardoza, 2008).

El protestantismo liberal colombiano, reflejado en los primeros años de EEC, delineó una representación emancipada de la mujer. Los columnistas rompieron con las visiones idealizadas de lo femenino -tanto entre católicos como evangélicos-, que por un lado, la exaltaban en el ámbito de lo íntimo como un reflejo de la virginal María y, por otro, perpetuaban el temor que causaba en el ámbito público al presentarla como sinónimo de tentación y de pecado. En su reflexión teológica señalaron que compartía con el hombre el mandato divino de sojuzgar la tierra y que, por lo tanto, tenía las condiciones innatas para asumir puesto de autoridad social, más allá de la esfera doméstica. En un artículo de 1937 se aconsejaba a los esposos que tenían esposas independientes financieramente, que “superaran la antigua escuela del matrimonio”, ya que sus esposas se habían “modernizado” (EEC, febrero de 1937: 4). Esta representación implicaba una apertura a la participación femenina en la esfera pública. Resulta significativo que para estos años -segunda y tercera década del siglo XX- en Colombia hubiese un grupo de protestantes que promovía la profesionalización, la ciudadanía plena, la igualdad jurídica y la ordenación religiosa de la mujer (EEC, enero de 1915), en una época en la que el movimiento feminista colombiano estaba en su etapa germinal. Muchas de estas reivindicaciones solo tomarían fuerzas alrededor de las décadas de 1940 y 1950. Este grupo promovía una imagen secularizada de la mujer por

fuera de los marcos propiamente religiosos y moralistas, representándola como un sujeto de derechos, plenamente dotada para la participación política.

Dicha representación emancipada de la mujer encontraba puntos de concordancia con las bosquejadas por Samuel Silva (1997) para el caso puertorriqueño. Para este autor, algunos protestantes de la Isla proponían una mujer participe de la vida social mediante su profesionalización como maestra, médica y activista en las sociedades de temperancia. Pero, al igual que en Colombia, no fue la norma entre sus publicaciones, pues la mayoría de los periódicos condenaba la participación política femenina en la arena electoral. Así se promovía su ejercicio ciudadano en términos mercantiles y productivos, pero no en la toma de decisiones públicas.

Por su parte, la familia de los evangélicos se constituía como base del orden social; por tal motivo su propaganda religiosa tenía como centro los hogares de las masas trabajadoras inmigradas a la ciudad y de aquellas que se mantenían en la vida rural (EME, abril de 1939: 6). Se consideraba que el individuo era producto de su formación familiar y que, por lo tanto, “la organización social no podía elevarse a un plano más alto que el que ocupaba la organización de sus familias individuales” (EME, abril de 1927: 3). La representación del “hogar cristiano” se trazaba en contraposición al “hogar como cuna del vicio”:

El Hogar, Origen del Vicio [...] Es en el hogar muchísimas veces donde se adquieren los malos hábitos de fatales consecuencias [...] el primer cigarro, la primera gota de licor, la tiranía contra la esposa, que es débil por la naturaleza, el maltrato de la servidumbre y la crueldad contra los animales domésticos, lo mismo que la práctica de la mentira se aprenden en el hogar y alcanzan su mayor desarrollo en la vida pública [...] es condición indispensable para todo ser humano, esa regeneración que obra el Espíritu de Dios en el corazón y que se obtiene por gracia, mediante la fe en Jesucristo, para poder pasar los umbrales de la gloria de Dios destinadas a los Santos [...] Tomado de El Mensajero de Guatemala (EME, julio de 1928: 3).

En esta misma línea de pensamiento, los evangélicos colombianos consideraron al hogar como primer ámbito de subjetivación del

individuo y, por lo tanto, le asignaron la tarea de moralizar y educar a sus miembros en la fe (EEC, marzo de 1931). La idealización de dicho modelo de hogar fue descrita de manera poética por columnistas como Alexander Allan:

El Hogar Cristiano. / El matrimonio, su sabia. / La madre, su centro. / El padre, su sostén. / Los niños, su gloria. / El culto en el hogar, su inspiración. / La Hora Quieta, por la mañana, su alma. / La Biblia, su código. / La oración, su ambiente. / La escuela, su complemento. / La Iglesia, su extensión. / El cielo, su destino. / Cristo, su huésped celestial. / Dios, siempre presente. / El espíritu Santo, su luz (Allan, septiembre de 1939: 5).

A la concepción sacramental de la familia católica se contraponía un modelo relacional en el que las prácticas espirituales comunes servían de vínculo entre los diferentes miembros, tal como lo señala la siguiente cita:

¿Qué es un hogar cristiano? A esto el romanista contesta que aquél en el que se observan ciertas formas piadosas, donde los miembros han recibido el bautismo y creen en todos los dogmas de la iglesia [...] Nosotros creemos que el hogar cristiano no es de ningún modo aquel en el que se observa una fórmula, sino donde están los corazones que han rendido sus voluntades y todo su ser a Cristo [...] de donde viene dos virtudes: la unión y la paz (EEC, septiembre de 1939: 7).

Las bases bíblicas del matrimonio civil se podían resumir así:

[...] El matrimonio también se relaciona con el Estado, porque todos los seres humanos formamos parte de un Estado. Es muy correcto y apropiado que el juez represente la República en un rito civil. Fue un oficial del gobierno que oficiara en Caná de Galilea, y Jesús con su presencia, acató y bendijo este matrimonio civil. El matrimonio necesita la protección del Estado, y el Estado necesita la protección del matrimonio [...] El matrimonio está aún más estrechamente vinculado al hogar, porque crea y forma el hogar (EME, noviembre de 1940: 8).

El matrimonio se consideraba una orden divina, pero a la vez un rito civil. Los evangélicos colombianos promovían las uniones entre los que compartían su misma fe. Sin embargo, no invalidaban las que ya habían sido efectuadas católicamente, porque les concedían un valor legal, por encima del ritualismo religioso (EHB, noviembre de 1947: 3). Se instaba

a los creyentes a no abandonar al cónyuge por razones religiosas, ya que comulgar una fe distinta no era razón de la ruptura matrimonial (EEC, noviembre de 1935: 5). En este sentido, abogaban por una auténtica secularización de la institución familiar, no solamente en términos de la laicidad del rito, sino también de una regulación y un amparo estatal del vínculo matrimonial más allá de su expresión religiosa.

El centro del hogar ideal evangélico era la mujer, sobre quien recaían las funciones de moralizar a sus hijos, de direccionar espiritualmente y culturalmente a la familia a través de su ejemplo, de no incomodar a su esposo con “tonterías femeninas” (EEC, diciembre de 1930: 3) que le hicieran perder su fuerza productiva y de mantener la armonía entre todos los elementos de la casa. Su función pública se limitaría al ejercicio de la caridad, que podía ejercer desde el ámbito doméstico:

La mujer fuerte. / Brilla más a mujer en el retrete / Del escondido hogar, / Que en la danza, el teatro y el banquete/ Haciéndose admirar. / ¡Cuán preciosa parece a nuestros ojos / Si llora ajeno mal; / Si al enfermo infeliz dura de hinojos / En mísero hospital; / Si pan da al desvalido y al anciano / Consuelo en su vejez, / Y conduce, como ángel, de la mano, / La huérfana niñez (EEC, enero de 1913: 5).

La preocupación educativa sobre la mujer era común en varios libros, revistas y periódicos evangélicos de toda América Latina (EEC, abril de 1936: 4). El ideal era equiparla para que construyera “un hogar feliz” y ayudarla, así, a la “regeneración de la raza humana” (EEC, junio de 1927: 2), para lo cual era necesario que se cultivara física, moral y culturalmente:

Una educación completa, la educación de una señorita no está completa hasta que ella sabe: Coser,/Cocinar,/Remendar,/Ser amable,/Apreciar bien su tiempo,/Hacer un hogar feliz,/Quitar las telarañas,/Cuidar a los enfermos,/Cuidar a los niños,/Leer los mejores libros,/Vestirse con esmero,/Guardar un secreto,/Confiar en sí misma,/Evitar la ociosidad,/Recoser medias,/Respetar a los ancianos,/Hacer buen pan,/Tener la casa en orden,/Dominar su carácter,/Estar fuera de chismes,/Usar parte de su tiempo en ejercicio activo, /Ser una verdadera ayuda para su esposo,/Rechazar literatura vana,/Ser alegre y ligera de pies,/¡ser una mujer verdadera bajo todas las circunstancias! (EEC, noviembre de 1914: 3).

En periódicos, por ejemplo el EEC y EHB, la imagen de la mujer evangélica, con sus valores de abnegación y consagración al hogar, se nutría de los modelos bíblicos ejemplificados por heroínas de la fe, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, al igual que de los ejemplos de madres de líderes históricos del protestantismo. Año tras año EEC dedicaba el número del mes de mayo a la madre con poesías, himnos y canciones, como también reseñas de las actividades que las iglesias realizaban en torno a la celebración. Una vez más, la hermenéutica bíblica terminaba constituyéndose en una proyección cultural de conceptos modernos como la disciplina, la limpieza y la temperancia.

Los protestantes liberales, los pentecostales y los evangélicos se distanciaron de las representaciones de la mujer como foco del pecado y la tentación, aunque la siguieron manteniendo mayoritariamente en el ámbito de lo doméstico desde intencionalidades distintas. De estas representaciones, la que podría considerarse más emancipadora fue la liberal. Sin embargo, aunque abogaba por una ciudadanía activa en consonancia con el movimiento sufragista y por una cierta autonomía frente al esposo, no se apropió —por lo menos en Colombia— de los dispositivos biopolíticos que buscaron controlar la reproducción y la natalidad en algunos países latinoamericanos (Rohden, 2007). La mujer seguía sin tener autonomía sobre su cuerpo y continuaba con una vida sexual restringida moralmente.

Los evangélicos colombianos limitaron el papel de la mujer en el ámbito público a su propia versión del modelo de caridad católico (Loaiza, 2011). Dentro de lo doméstico llegó a tener una mayor libertad en la medida que la ruptura con la familia sacramental llevó a una vida familiar más dinámica en la que su función pedagógica y moralizante la dotó de cierto liderazgo dentro de los hogares. En cuanto a su cuerpo, siguió siéndole ajeno, continuó idealizada y a la vez temida, por lo tanto, contenida por el hombre.

5. LA REPRESENTACIÓN DEL INDÍGENA: ENTRE LA IDEALIZACIÓN, EL EXOTISMO Y LA DEGENERACIÓN

En algunos países latinoamericanos los gobiernos liberales impulsaron el trabajo de los protestantes entre los indígenas, para reducir la influencia de la iglesia oficial en dicha población, tal fue el caso de Argentina, Paraguay, Bolivia, Brasil, Perú y Guatemala. Los Estados mencionados veían a estos grupos como obstáculos en el desarrollo cultural y económico, como también el fomento de la inmigración. Por lo tanto, los estereotiparon como problemáticos y habidos de ser domados, es así como se entendió el trabajo misionero, un medio para su civilización, modernización e incorporación a la vida nacional, con claros tintes racistas (Schäfer, 1992; Piedra, 1993).

Colombia fue una de las excepciones a la regla, pues el triunfo del proyecto regeneracionista católico en 1886, refrendado en 1887 con la firma del concordato, configuró un estado confesional, que poca apertura les dio al liberalismo radical y al avance de la obra protestante entre los indígenas, incluso adoptando medidas para restringir la entrada de misioneros protestantes en ciertas zonas misionales católicas (Ordoñez, 2011). Desde muy temprano hubo acusaciones de que las misiones protestantes eran enclaves del colonialismo anglosajón y de que tenían un presunto carácter nocivo para la cultura originaria.

Sin embargo, desde la década de 1920, comenzaron a llegar progresivamente misiones evangélicas y pentecostales para desarrollar labores entre los grupos indígenas en Colombia. Durante este periodo las más representativas fueron la *Alianza Cristiana y Misionera* en el suroeste, la *Unión Misionera Evangélica* en Cauca y la *Cruzada Mundial de Evangelización* en el norte del país; aunque desde la década anterior ya algunos presbiterianos venían trabajando en el Sinú. La prensa evangélica registró obra misionera en lugares como Chocó (1926)², Miranda Cauca (1939), Peña Rica Tolima (1946) y Putumayo (1926); y entre comunidades como Arahuacos (1925), Guajiros (1948), Motilones

2 Las fechas corresponden a su registro en la prensa, no necesariamente al inicio del trabajo misionero.

(1948), Cubeos (1947) y los Guambianos (1923). Estas misiones fueron de corte evangélico y pentecostal, ya que para la década de 1920 el protestantismo liberal había perdido prácticamente toda su fuerza en el país.

Estos misioneros evangélicos y pentecostales, portadores de una cultura anglosajona, trazaron representaciones sobre los indígenas en apariencia similares a las de sus compañeros en otros países. Se escribían artículos sobre el trabajo misionero entre los indígenas, en los cuales se hacían descripciones detalladas de las costumbres, el vestuario, la dieta, las creencias y los rituales de varios de estos grupos. También se relataban las experiencias de los y las misioneras entre las comunidades, presentando las dificultades vividas por causa del ambiente natural agreste y de las dificultades de comunicación con los habitantes del lugar, además del “horror” causado por las costumbres y los vicios de estos grupos humanos.

Una de las primeras descripciones publicadas en EME reproducía los discursos sobre la degeneración de la raza en términos físicos (falta de higiene y enfermedades), morales (práctica de todos los vicios censurables y falta de contención sexual), culturales (costumbres salvajes y primitivas) y espirituales (concepciones de Dios difusas y supersticiosas). En términos teológicos se les representaba como el “hombre primitivo”, figura de Adán en el paraíso, relacionado directamente con la tierra y sin defectos sociales propios, sino adquiridos por la victimización a la que habían sido expuestos en nombre de la religión, la autoridad y la ciencia del blanco (EME, noviembre de 1926: 2). Este estado deplorable servía a los evangélicos para cuestionar el tutelaje que la Iglesia católica había tenido sobre las poblaciones desde la época de la conquista. De hecho, en estos mismos artículos se presentaban denuncias sobre expropiación de tierras e imposición de condiciones laborales cercanas a la esclavitud por parte de las misiones católicas (EEC, julio de 1925: 5), restricciones para el establecimiento de escuelas y de servicios médicos que no contaran con el permiso eclesiástico, amenazas y destierros para quienes no aceptaban la catequización (EEC, noviembre de 1926: 2).

A partir de estas representaciones, los evangélicos implementaron estrategias educativas enfocadas en su “moralización” y “regeneración”. El *Congreso de la Juventud de Lima* sentó directivas tales como combatir su analfabetismo por métodos modernos, enseñarles en su propio idioma cuando fuera posible, y persuadir a los gobernantes para emplear ese mismo sistema. Además, trabajar por su libertad religiosa y para tal fin luchar por la laicidad de las escuelas; como también, preparar obreros indígenas, con el fin de superar su recelo frente a los blancos (EEC, enero de 1939: 8).

En *De Sima a Cima* (DSAC), periódico pentecostal que circuló durante la década de 1940, se presentaron los siguientes puntos en la estrategia proselitista: a) visitas a las rancherías para enseñar el texto bíblico por medio de ilustraciones y del cinematógrafo, ya que la mayoría no sabía leer; b) traducción de la biblia, catecismos, himnos y otros materiales al dialecto autóctono; c) implementación de escuelas dominicales; y d) conferencias especiales en su propio dialecto. Además se hacía mucho hincapié en entablar relaciones amistosas con los indígenas y suplir algunas de sus necesidades básicas como higiene y salubridad (DSAC, marzo de 1948: 4). Estas estrategias desarrollaron relaciones más horizontales que las establecidas por católicos, las cuales permitieron un mayor avance de este ideario religioso.

A pesar de su exotismo y sus ínfulas de heroísmo, los misioneros evangélicos y pentecostales que trabajaron en Colombia representaron al indígena en términos principalmente de “víctima”. No se los consideró como un obstáculo para la modernización del país, sino como seres explotados por el capitalismo emergente en su versión conservadora-católica y naturalmente, inocentes. Se diferenciaron, así, de otros países en los que los protestantes se alinearon con las políticas estatales liberales y sus pretensiones etnocidas modernas. La educación católica se entendió simbólicamente como una insignia de la explotación de la niñez, convertida en mano de obra barata y la propuesta educativa evangélica como un medio de emancipación solidaria en términos espirituales e, inclusive, sociales.

CONCLUSIÓN

Durante la primera mitad del siglo XX, los evangélicos colombianos se representaron a sí mismos como sujetos sociales en tensión con las formas de subjetivación propias de la hegemonía católica imperante y de otras formas de construcción socio-religiosa de la realidad. No obstante, lo hicieron dentro de los cánones propios de la matriz discursiva hegemónica, de tal manera que entablaron la polémica contra sus competidores –católicos, hispanistas, conservadores, protestantes liberales y pentecostales- apropiándose de los discursos regeneracionistas de la época, pero radicalizándolos y buscando establecer así, una diferenciación ético-moral y cultural frente al conjunto de la sociedad corporativista y pretendidamente homogénea. Las diatribas lanzadas desde sus periódicos contra religiosos católicos, cientificistas, otros grupos cristianos y políticos, se sustentaban en la superficialidad de su tutela moral sobre la población. Igualmente propusieron un tipo de religiosidad más experiencial y comunitaria, que sacramental e institucionalizada, la cual no solamente desarrollaron en las iglesias constituidas, sino también en las asociaciones y sociedades de laicos, tanto juveniles como femeninas.

La versión liberal del protestantismo, de carácter minoritario, llegó a proponer representaciones de los sujetos más libertarias. Anticiparon y acompañaron luchas por reivindicaciones sociales como el ingreso de la mujer a la vida pública, de tal manera que sentaron una posición disidente y crítica hacia el poder dominante, en cierta medida anterior a la de algunos de los movimientos sociales o en consonancia con los mismos. En el terreno práctico, promovieron un modelo de sociedad centrado en saberes técnicos y en la participación democrática de los sujetos, lo que no dejó de ser visto por algunos sectores de la institucionalidad colombiana como una señal de colonialismo anglosajón. Sin embargo, tampoco se pudieron desligar totalmente de la matriz hegemónica en aspectos como la representación del cuerpo de la mujer.

La representación social del sujeto evangélico en Colombia tuvo sus especificidades en términos contextuales, discursivos y prácticos. Se evidencian en las mismas un proceso de atomización y diferenciación del

campo religioso, en el cual, no solamente se tomó distancia de la matriz católica, sino también de sus competidores directos. La radicalidad de su propuesta de moralización fue lo que les permitió construir una identidad propia, lo que les permitió construir su propia forma de realidad social en un contexto que les era hostil. Sin embargo, el hecho de que en el país las corrientes liberales de la modernidad fueran avasalladas por un tipo de modernidad conservadora-católica, impidió el desarrollo de las representaciones progresistas del sujeto protestante enunciadas a finales del siglo XIX y en las dos primeras del siglo XX, a diferencia de lo que pasó en México o la Argentina en donde dichas corrientes tuvieron mayor alcance, dado el apoyo de los sectores liberales. No obstante, su recuperación histórica permite matizar el relato monolítico de la construcción de lo nacional, que impera todavía en las narrativas escolares, populares y académicas.

BIBLIOGRAFÍA

- Amestoy, N. (2015). El protestantismo y el mundo del trabajo en el Río de la Plata. En Oliver, C., Jacobo, M. y Mondragón C. (Eds.), *Cuerpo y protestantismo. Perspectivas heterodoxas en América Latina* (115-150). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Berger, P. (1969). *El dosel sagrado: para una teoría sociológica de la religión*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Berger, P. y Luckmann, T. (1999). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bourdieu, P. (2009). Génesis y estructura del campo religiosos. En Bourdieu, P. *La eficacia simbólica: religión y política* (43-89). Buenos Aires: Biblos.
- Bruno, D. (2009). Pulcritud de alma y de cuerpo: el hogar cristiano y la lucha contra el vicio en el ideario evangélico argentino de la primera mitad del siglo XX. En Moreno, P. (Ed.), *Protestantismo y vida cotidiana en América Latina: un estudio desde la cotidianidad de los sujetos* (35-56). Cali: Fundación Universitaria Bautista.
- Cardoza, V. (2008). *Percepciones sociales de la mujer alrededor del sufragio femenino en Colombia, 1950-1958*. (Trabajo de grado inédito). Universidad del Valle, Cali.

- Castro-Gómez, S. (2007). ¿Disciplinar o poblar? La intelectualidad colombiana frente a la biopolítica (1904-1934). *Nómadas*, 26, 44-55. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105115241006>
- Cuevas, Y. (2011). Representaciones sociales en la prensa: aportaciones teóricas y metodológicas. *Sinéctica revista electrónica de educación*, 36, 1-19. Recuperado de www.redalyc.org/pdf/998/99815920002.pdf
- Gaona, J. C. (2016). *Disidencia religiosa y conflicto sociocultural. Tácticas y estrategias evangélicas de lucha por el modelamiento de la esfera pública en Colombia (1912-1957)*. Cali: Facultad de Humanidades Universidad del Valle.
- Gutiérrez, M. (2010). Proceso de institucionalización de la higiene: Estado, salubridad e higienismo en Colombia en la primera mitad del siglo XX. *Revista Estudios Socio-Jurídicos*, 12, 73-97. Recuperado: <http://www.redalyc.org/pdf/733/73313677005.pdf>
- Jacobo, M., y Olivier, C. (2015). El cuerpo y la salud en el imaginario colectivo de una comunidad pentecostal ÑhauÑhu del Estado de Hidalgo, México: una aproximación desde la psicología social. En Oliver, C., Jacobo, M., y Mondragón, C. (Eds.), *Cuerpo y protestantismo. Perspectivas heterodoxas en América Latina* (69-90). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Jodelet, D. (1986). La representación social: fenómenos, conceptos y teoría. En Moscovici, S. (Ed.), *Psicología social II*. Barcelona: Paidós.
- Loaiza, G. (2011). *Sociabilidad, religión y política*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Mansilla, M. (2015). Cuando la miseria habita el cuerpo. Belleza, fealdad y juventud femenina. En Oliver, C., Jacobo, M. y Mondragón, C. (Eds.), *Cuerpo y protestantismo. Perspectivas heterodoxas en América Latina* (189-208). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Mansilla, M., y Sossa, A. (2011). Una aproximación sociológica del cuerpo en la religión. Las representaciones sociales del cuerpo en el pentecostalismo (1920 a 1940). *Persona y Sociedad*, 25(3), 81-106. Recuperado de personaysociedad.cl/ojs/index.php/pys/article/viewFile/138/94
- Melgarejo, M. (2010). *El lenguaje político de la Regeneración en Colombia y México*. Bogotá D.C: Pontificia Universidad Javeriana.
- Méndez, R. (2015). Y el verbo se hizo cuerpo. Aspectos teóricos y etnográficos del embodiment evangélico. En Olivier, C., Jacobo, M. y Mondragón, C. (Eds.), *Cuerpo y protestantismo. Perspectivas heterodoxas en América Latina* (209-230). México: Universidad Nacional Autónoma de México.

- Míguez Bonino, J. (1995). *Rostros del protestantismo evangélico*. Buenos Aires: Nueva Creación.
- Mondragón, C. (2015). Cuerpo y mundo en los discursos minoritarios en América Latina. En Olivier, C., Jacobo, M. y Mondragón, C. (Eds.), *Cuerpo y protestantismo. Perspectivas heterodoxas en América Latina* (15-38). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Moscovici, S. (1979). *El psicoanálisis, su imagen y su público*. Buenos Aires: Editorial Huemul.
- _____. (2005). *La era de las multitudes*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Noguera, C. (1998). La higiene como política, barrios obreros y dispositivo higiénico: Bogotá y Medellín a comienzos del siglo XX. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 25, 188-215. Recuperado de www.bdigital.unal.edu.co/20542/1/16693-52270-1-PB.pdf
- _____. (2003). *Medicina y política: discurso médico y prácticas higiénicas durante la primera mitad del siglo XX en Colombia*. Medellín: Fondo editorial Universidad EAFIT.
- Olivier, C. (2015). Afanadores del Templo. El imaginario médico-metodista en torno al cuerpo y la salud en México. En Oliver, C., Jacobo, M. y Mondragón, C. (Eds.), *Cuerpo y protestantismo. Perspectivas heterodoxas en América Latina* (39-68). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Olivier, C., y Jacobo, M. (2013). Alcoholismo y locura: el caso de las sociedades de temperancia en México, 1900-1913. En Mondragón, C. y Olivier, C. (Eds.), *Minorías religiosas: el protestantismo en América Latina* (53-74). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ordoñez, F. (2011). *Historia del Cristianismo Evangélico en Colombia*. Bogotá D.C: Editorial CLC.
- Pedraza, Z. (2004). El régimen biopolítico en América Latina. Cuerpo y pensamiento social. *Iberoamericana*, 4(15), 7-19. Recuperado de www.iai.spk-berlin.de/fileadmin/.../Iberoamericana/15-pedraza.pdf
- Perea, M. (2003). A propósito de las representaciones sociales: apuntes teóricos, trayectoria y actualidad. *CD Caudales*, Recuperado de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/cuba/cips/caudales05/Caudales/ARTICULOS/ArticulosPDF/02P075.pdf>
- Piedra, A. (1993). *Evangelización protestante en América latina*. Quito: Consejo Latinoamericano de Iglesias.

- Raiter, A. (2002). Representaciones sociales. En Raiter, A. (Ed.), *Representaciones sociales* (9-29). Buenos Aires: Universitaria de Buenos Aires. Recuperado de <http://www.filo.uba.ar/contenidos/carreras/letras/catedras/sociolinguistic/a/sitio/docs/sitio/represen.pdf>
- Rohden, F. (2007). Medicina, estado y reproducción en el Brasil de inicios del siglo XX. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, 28, 47-57. Recuperado de www.redalyc.org/articulo.oa?id=50902805
- Rouquette, M.L. (1986). La comunicación de masas. En Moscovici, S. (Ed.), *Psicología Social. Pensamiento y vida social. Psicología social y problemas sociales* (627-687). Barcelona: Paidós.
- Schäfer, H. (1992). *Protestantismo y crisis social en América central*. San José: DEI.
- Silva, S. (1997). *Protestantismo y política en Puerto Rico: hacia una historia del protestantismo evangélico en Puerto Rico, 1898-1930*. San Juan: Universidad de Puerto Rico.
- Vallejo, G., y Miranda, M. (2004). Los saberes del poder: eugenesia y biopolítica en la Argentina del siglo XX. *Revista de Indias*, 64(231), 425-444. Recuperado de revistadeindias.revistas.csic.es/index.php/revistadeindias/article/viewFile/547/614
- Villamil, E. (2012). *El Heraldo Bautista: una mirada al sentido moral del discurso evangélico durante el periodo de 1946-1953*. (Trabajo de grado inédito). Fundación Universitaria Bautista, Cali.

Fuentes

- Allan, A. (Septiembre de 1939). El Hogar Cristiano. *El Evangelista Colombiano*, p. 7.
- De Sima a Cima. (Marzo de 1948). La obra entre los indios. *De Sima a Cima*, p. 4.
- El Evangelista Colombiano. (Julio de 1913). Proceso de un borracho. *El Evangelista Colombiano*, p. 1.
- El Evangelista Colombiano. (Septiembre de 1913). Intemperancia. *El Evangelista Colombiano*, p. 1.
- El Evangelista Colombiano. (Noviembre de 1914). Aviso de un cantinero. *El Evangelista Colombiano*, p. 5.

- El Evangelista Colombiano. (Enero de 1915). La mujer evangélica. *El Evangelista Colombiano*, p. 5.
- El Evangelista Colombiano. (Agosto de 1915). ¿Por qué no progresa la Patria? *El Evangelista Colombiano*, p. 2.
- El Evangelista Colombiano. (Mayo de 1917). El cervecero y el conferencista de temperancia. *El Evangelista Colombiano*, p. 8.
- El Evangelista Colombiano. (Julio de 1925). Las misiones católicas. *El Evangelista Colombiano*, p. 5.
- El Evangelista Colombiano. (Noviembre de 1926). La educación entre los indígenas. *El Evangelista Colombiano*, p. 2.
- El Evangelista Colombiano. (Junio de 1927). El hogar feliz. *El Evangelista Colombiano*, p. 2.
- El Evangelista Colombiano. (Abril de 1930). Los efectos de la cerveza. *El Evangelista Colombiano*, p. 6.
- El Evangelista Colombiano. (Diciembre de 1930). La mujer en el hogar. *El Evangelista Colombiano*, p. 3.
- El Evangelista Colombiano. (Marzo de 1931). El hogar y la Patria. *El Evangelista Colombiano*, p. 7.
- El Evangelista Colombiano. (Octubre de 1931). Es el cerebro el que vale. *El Evangelista Colombiano*, p. 2.
- El Evangelista Colombiano. (Octubre de 1931). Moderación y abstinencia. *El Evangelista Colombiano*, p. 2.
- El Evangelista Colombiano. (Enero de 1935). Lo que opina un eminente médico. *El Evangelista Colombiano*, p. 8.
- El Evangelista Colombiano. (Noviembre de 1935). La mujer cristiana. *El Evangelista Colombiano*, p. 5.
- El Evangelista Colombiano. (Abril de 1936). La educación de la mujer cristiana. *El Evangelista Colombiano*, p. 4.
- El Evangelista Colombiano. (Febrero de 1937). El matrimonio moderno. *El Evangelista Colombiano*, p. 4.
- El Evangelista Colombiano. (Enero de 1939). El Congreso de la Juventud en Lima. *El Evangelista Colombiano*, p. 8.
- El Evangelista Colombiano. (Septiembre de 1939). ¿Qué es un hogar cristiano? *El Evangelista Colombiano*, p. 7.

- El Evangelista Colombiano. (Diciembre de 1940). Efectos de la embriaguez. *El Evangelista Colombiano*, p. 4.
- El Evangelista Colombiano. (Enero de 1946). El alcohol y las células del cerebro. *El Evangelista Colombiano*, p. 15.
- El Evangelista Colombiano. (Abril de 1941). El templo del Espíritu Santo. *El Evangelista Colombiano*, p. 4.
- El Evangelista Colombiano. (Mayo de 1942). Reduce la eficacia de los procesos mentales y físicos. *El Evangelista Colombiano*, p. 4.
- El Evangelista Cristiano. (Enero de 1913). Las cualidades de la borrachera. *El Evangelista Cristiano*, p. 5.
- El Evangelista Cristiano. (Enero de 1913). La mujer fuerte. *El Evangelista Cristiano*, p. 5.
- El Heraldo Bautista. (Agosto de 1943). Himno del alcohol. *El Heraldo Bautista*, p. 3.
- El Heraldo Bautista. (Enero de 1946). El baile de salón. *El Heraldo Bautista*, p. 5.
- El Heraldo Bautista. (Agosto de 1946). La marihuana. *El Heraldo Bautista*, p. 7.
- El Heraldo Bautista. (Mayo de 1947). El baile religioso pentecostal. *El Heraldo Bautista*, p. 8.
- El Heraldo Bautista. (Noviembre de 1947). El matrimonio. *El Heraldo Bautista*, p. 3.
- El Mensaje Evangélico. (Marzo de 1922). Yo fabrico adúlteros. *El Mensaje Evangélico*, p. 2.
- El Mensaje Evangélico. (Noviembre de 1926). El hombre primitivo. *El Mensaje Evangélico*, p. 2.
- El Mensaje Evangélico. (Abril de 1927). El lugar de la familia en la sociedad. *El Mensaje Evangélico*, p. 3.
- El Mensaje Evangélico. (Noviembre de 1927). El infierno de Dante. *El Mensaje Evangélico*, p. 8.
- El Mensaje Evangélico. (Julio de 1928). El Hogar origen del Vicio. *El Mensaje Evangélico*, p. 3.
- El Mensaje Evangélico. (Febrero de 1932). Los efectos del cigarrillo. *El Mensaje Evangélico*, p. 3.
- El Mensaje Evangélico. (Mayo de 1933). Datos sobre el alcohol y el tabaco. *El Mensaje Evangélico*, p. 4.

- El Mensaje Evangélico. (Abril de 1939). La familia base del orden social. *El Mensaje Evangélico*, p. 6.
- El Mensaje Evangélico. (Noviembre de 1940). El matrimonio civil. *El Mensaje Evangélico*, p. 8.
- El Mensaje Evangélico. (Marzo de 1941). El alcohol y su uso. *El Mensaje Evangélico*, p. 1.
- El Mensaje Evangélico. (Febrero de 1949). Jactancias del rey alcohol. *El Mensaje Evangélico*, p. 11.
- El Mensaje Evangélico. (Octubre de 1953). El alcohol. *El Mensaje Evangélico*, p. 10.